DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie,
19, RUE DU MONTPARNASSE, 19.

DOCTORIS ANGELICI
DIVI
THOMÆ AQUINATIS
SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM
OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,
SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;
PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,
NUNC PRIMUM REVOCATA;
NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS
OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ
Sacerdotis, Scholæque Thomisticæ Alumni.

VOLUMEN TRIGESIMUM

COMMENTUM IN LIBROS IV SENTENTIARUM

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXVIII

PRÆFATIUNCULA

Volumen istud *Scriptum aliud in quatuor Libros sententiarum* S. Thomæ Aquinatis ingenio tributum continet. Ad Annibaldum cardinalem dirigitur.

Illud opus genuinum esse nostri Doctoris fœtum Vielmius asserit, vir quidem eruditissimus ac menti stylo que D. Thomæ familiaris; sed ipsi contradicunt alii non ignobiles.

Sub judice lis est.

Negantes autem diversam exponendi rationem duorum priorum librorum et duorum postremorum objiciebant.

Vielmius affirmat se vetustissimum codicem vidisse sub nomine D. Thomæ. Nos vero in Bibliotheca Mazarinæa alium codicem, mendis refertum, sed numeris omnibus absolutum invenimus, ex quo textum usquemodo anecdotum extrahere potuimus, ita ut exponendi ratio quatuor librorum sit nunc omnino eadem. Hinc evanescit negantium argumentum principale; nam ubique in nostra editione textus et Divisio et Expositio leguntur, quæ, in cæteris editionibus, paucis solummodo Distinctionibus adnectebantur. De reliquo, sententia forma que D. Thomæ perspicue agnoscitur.

Rem nihilominus dirimere non auderemus.

Hæc est autem descriptio codicis Mazarinæi 318.

Quatuordecimi sæculi litteris in chartis pergamenis in folio exaratur. Foliis 168 absolvitur.

Legitur in capite : « Ex bibliotheca Carmelitarum Parisiensium majoris conventus. »

Manus recentior scripsit : « Ad usum PP. Carmelitarum, 1551. »

Legitur in fine : « Explicit scriptum Hannibaldi super sententias, de ordine *Car.* » Hoc ultimum vocabulum alterius vocabuli correctio esse videtur,

Infra autem litteris decimi sexti sæculi :

« Hic Carmelita floridus
Remissam assumpsit ætatem;
Sacris que moribus,
Hyemem atque æstatem,
Litteris animum dedit.
Hannibaldus vocabatur.
In fine dierum sedit.
Cum Angelis beatur. »

Anonymus vero quidam, sæculo decimo septimo scripsit :

« Author hujus voluminis est Hannibaldus, Romanus natione, professione et doctoratu Parisiensis,Carmelita, qui ob eximia Religionis et sapientiæ præsegmina, ex Carmelita Abbas ordinis Cisterciensis, deinde Cardinalis Ecclesiæ creatus est. Floruit anno Christi 1270, sub Clemente IV Pontifice, et Alphonso Imperatore. »

Porro hæc notula falsum exponit. Hannibaldus enim de Hannibaldis, Dominus de Molaria, Religionem Fratrum Prædicatorum, non vero Carmelitarum, ingressus est, legit Parisiis, Magister sacri Palatii institutus est (quod munus Fratribus Prædicatoribus semper adjudicabatur), ab Urbano IV ad Cardinalatum promotus est, obiit que sub Clemente IV, ann. D. 1272. Certum est ipsi quædam opera D. Thomam dedicasse. Nil igitur prohibet et hoc Scriptum super sententias Hannibaldo cardinali fuisse directum, quod postea amanuensium inscitia ingenio ipsius Hannibaldi adsignavit.

Nulliaci-ad-Sequanam, die XIII mensis maii, in festo Sti-Marci Evangelistæ, ann. D. 1878.

S. E. FRETTÉ,

Asyli Dominæ Nostræ de septem Doloribus
Eleemosynarius.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

SCRIPTUM

SUPER LIBRIS MAGISTRI SENTENTIARUM

Ad Hannibaldum Hannibaldensem Romanum, Episcopum Cardinalem

PROLOGUS

Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini. Eccli. xxiv.

Inter ceteras doctrinas christianæ religionis, sapientia principalior invenitur quantum ad quatuor : videlicet, altitudine, pretiositate, communitate et fructuositate. Altitudine quidem ceteras antecellit, quia omnes aliæ scientiæ et doctrinæ versantur circa ea quæ subsunt judicio rationis : in divina vero doctrina illa nobis traduntur, quæ vim humanæ rationis excedunt. Unde dicitur Job xxviii : *Abscondita est ab oculis viventium omnium :* scilicet quia ejus mysteria naturalis intuitum cognitionis excellunt. Et ideo de ejus altitudine dicitur Eccl. xxiv : *Ego in altissimis habito.* Habitant quidem in infimis omnes mechanicæ artes quæ circa particularia, in quibus consistit operatio, versantur. In altis vero habitat scientia naturalis, quæ de sensibilibus universalem speculationem habet. In altioribus vero commorantur aliæ philosophicæ scientiæ, quæ sua consideratione sensibilia transcendunt, intuitum tamen rationis sequentes : sed in altissimis habitat christianæ sapientiæ doctrina, quæ intuitum superat rationis.

Pretiositate vero alias doctrinas excedit, propter ejus veritatis puritatem in qua non invenitur aliqua permixtio falsi, nec alicujus iniqui, nec etiam alicujus vani, quæ plerumque aliarum scientiarum considerationibus permiscentur. Unde ex ore sapientiæ dicitur Prov. viii : *Veritatem meditabitur guttur meum.* Et postea subdit : *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.* Et ideo de ejus pretiositate dicitur Prov. iii : *Pretiosior est cunctis opibus, et omnia quæ desiderantur huic non valent comparari.* Communitate vero ceteris præponitur, quia, cum aliarum scientiarum singulæ circa singula rerum genera occupentur, hæc doctrina circa omnia nos illustrat. In ipsa enim revelantur divina, docentur cælestia et terrestria judicantur, et honestæ vitæ documenta traduntur, ut sic impleri videatur quod dicitur I Cor. ii : *Spiritualis homo judicat omnia.*

Et ideo de ejus communitate dicitur Sap. 7 : *Attingit autem ubique propter suam munditiam.* Unde Augustinus in *epistola* CXXXVII, c. V, § 17[1], ad nobilissimum Volusianum : « Hic, » idest in (*a*) sacra Scriptura, « Physica, quoniam omnes omnium naturarum causæ in Deo creatore sunt. Hic Ethica, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur quam cum ea quæ diligenda sunt diliguntur[2], hoc[3] est Deus et proximus. Hic Logica, quoniam veritas lumenque animæ rationalis non nisi Deus est. »

Fructuositate vero aliis antefertur, quia aliæ scientiæ fructum habere videntur in sola intellectus illustratione : hæc vero doctrina et intellectum sublimiter illuminat et affectum dulciter accendit. Unde dicitur Eccl. XXIV : *Spiritus meus super mel dulcis.* Et ideo dicitur Eccl. VI : *Sapientia doctrinæ secundum nomen est ejus : quia videlicet spiritualem saporem habet quo affectui dulciter sapit.* Unde dicit Augustinus lib. VII *Confess.* c. XXI : « Non habent illæ paginæ, scilicet scientiæ sæculares, multum pietatis hujus, lacrymas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum. » Ratione igitur altitudinis excellentissimum habet doctorem. Unde dicitur Bar. III : *Hic est Deus noster et non æstimabitur alius ad eum. Hic adinvenit omnem viam disciplinæ, et tradidit illam Jacob puero suo et Israel dilecto suo.* Et ideo dicitur Sap. VII : *Omnium artifex docuit me sapientiam.* Et ideo sapientia loquitur dicens : *Transite ad me omnes etc.*, videlicet relictis errorum doctoribus a me doceamini veritatem. Isa. LIV : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.* Ratione vero tam pretiosæ pulchritudinis requirit desideratissimum auditorem. Unde subdit, *qui concupiscitis me.* Sap VI. Præoccupat qui se concupiscunt, ut prior se illis ostendat. Et ideo dicitur Sap. VIII : *Hanc amavi et exquisivi a juventute mea et quæsivi eam sponsam mihi assumere et amator factus sum formæ illius.* Ratione vero suæ communitatis habet materiam multiformem. Unde dicit *a generationibus meis*, id est, a me doctis. Omnium namque generationum genera, divina sapientia docet. Est enim quadruplex generatio. Prima quidem generatio divinæ personæ qua Filius a Patre ab æterno genitus est, de qua in Psal. II dicitur : *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu etc.* Ex qua quidem generatione datur intelligi etiam processio divini amoris, qui est Spiritus sanctus, quia Pater diligit Filium, ut dicitur Joan. III. Secunda est generatio creaturæ qua temporaliter a Deo procedit. Gen. II : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt etc.* Specialiter quantum ad hominem dicitur Deut. XXXII : *Deum qui te genuit dereliquisti.* Cui generationi etiam peccati corruptio per serpentis astutiam est superinducta. II Cor. II : *Timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri.* Tertio est generatio naturæ assumptæ qua Filius Dei temporaliter de Virgine natus est ; de quo Matth. I : *Christi autem generatio sic erat.* Luc. I : *Quod enim ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei.* Quarta est generatio novæ creaturæ per quam in filios Dei regeneramur ecclesiasticis sacramentis. Joan. III : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc.* Quæ quidem regeneratio valet ad hæreditatem gloriæ capessendam, I Pet. I : *Regeneravit nos in spem vivam et hæreditatem incorruptibilem.* Scientiæ vero secundum materiam distinguuntur : et ideo Magister hoc opus in quo sub quodam compendio divinæ sapientiæ mysteria studuit compilare in quatuor libros distinxit : in quorum primo agit de generatione æterna, et his quæ ei cointelliguntur. In secundo de generatione creaturæ et corruptione peccati. In tertio de generatione naturæ assumptæ, et his quæ eam consequuntur. In quarto de regeneratione per sacramenta et gloria æternæ hæreditatis. Ratione vero fructuositatis suum replet auditorem, quem aliæ scientiæ vacuum derelinquunt. Sap. XIII : *Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Hæc autem scientia replet suum auditorem om-

[1] Parm. omittit : « Nobilissimum. »
[2] « Quemadmodum diligenda sunt. »
[3] Parm. « Hic est Deus. »

(*a*) Seu potius, juxta S. Augustinum, in duobus præceptis charitatis.

nibus spiritualibus bonis. Sap. VII : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Et Eccl. XV : *Replevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus.* Et ideo dicit *implemini*, idest plenum fructum capiatis. Transite ergo ad tanti doctoris, divinæ scilicet sapientiæ, auditorium, concupiscite tam pretiosæ pulchritudinis aspectum ; diligenter inspicite generationum numerum : ut possitis acquirere plenitudinis fructum, de quo in Psal. LXIV : *Replebimur in bonis domus tuæ.*

QUÆSTIO I

Hic quæruntur septem[1] : 1°. utrum theologia sit scientia ; 2°. quid sit ejus subjectum ; 3°. utrum sit sapientia ; 4°. de comparatione ejus ad alias scientias ; 5° quis sit idoneus auditor ejus ; 6° quis possit ejus esse doctor ; 7° quomodo doceri debeat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod theologia non sit scientia. Omnis enim scientia est de apparentibus. Sed theologia de credibilibus, quæ non sunt apparentia. Heb. XI : *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* ; ergo theologia non est scientia.

2. Præterea, cujuslibet scientiæ principium est intellectus : theologiæ autem intellectus non est principium, sed finis, secundum illud Isa. VII : *Nisi credideritis non intelligetis* ; ergo theologia non est scientia.

3. Præterea, prima principia in scientiis sunt omnibus nota, et de quibus dubitari non potest : sed articuli fidei, qui sunt quasi principia theologiæ, non sunt omnibus noti et dubium recipiunt ; ergo theologia non est scientia.

4. Præterea, scientia, secundum Augustinum XII *de Trin.*, principaliter est de rebus humanis ; unde scientia ponitur perfectio inferioris rationis, quæ temporalia disponit : theologia autem principaliter ordinatur ad[2] divina ; ergo non est scientia :

Sed contra est quod Apostolus dicit, I Cor. VIII : *De his autem quæ idolis sacrificantur, scimus quod omnem scientiam habemus.* Sed hoc ad nullam aliam scientiam pertinet, nisi ad theologiam ; ergo theologia est scientia.

Præterea, Augustinus, XII *de Trin.*, dicit : « Illud tantum huic scientiæ attribuitur quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Sed hoc non nisi ad theologiam pertinet : ergo theologia est scientia.

Respondeo. Dicendum, quod ad rationem scientiæ duo requiruntur : unum ex parte conclusionum, scilicet quod ex aliquibus principiis necessario deducantur : aliud ex parte principiorum, scilicet quod sint certa. Sed hoc dupliciter contingit in diversis scientiis. Quarumdam enim scientiarum principia sunt simpliciter per se nota in illa scientia : sicut est de primis scientiis, quæ ex primis principiis immediate procedunt, sicut patet de Arithmetica et Geometria. Quarumdam vero scientiarum principia sunt certa quasi in alia scientia superiori certificata, sicut principia Perspectivæ in Geometria[3]. Unde perspectivus certus est de suis principiis per viam credulitatis, credens et supponens ea a Geometria. Hæc autem duo in theologia inveniuntur. Nam et conclusiones aliquæ ex principiis deducuntur : sicut I Cor. XV, Apostolus probat resurrectionem futuram, per hoc, quod Christus resurrexit. Sunt etiam et ipsius principia certa ; non quia simpliciter per se nota ipsi theologo ; sed per viam credulitatis, inquantum supponit ea a Deo qui habet ea per superiorem scientiam : et ad hæc per viam credulitatis cognoscenda infunditur mentibus fidelium lumen fidei, sicut ad cognoscenda principia naturaliter nota datur lumen naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis credibilia de quibus est theologia, non sint apparentia secundum lumen naturæ,

[1] Parm. « Quinque. »
[2] cod. Mazarin. : « ad Deum. »

[3] Cod. maz. ad marginem : « et principio musicæ in arithmatica. »

sunt tamen apparentia secundum lumen fidei.

Ad secundum dicendum, quod scientiarum primarum proximum principium est intellectus : earum vero scientiarum, quæ sua principia ab aliis supponunt, proximum principium est credulitas principiorum ab aliis suppositorum : primum vero earum principium est intellectus. Perficitur tamen certitudo istarum scientiarum cum per viam resolutionis in ipsum intellectum primorum principiorum perveniunt. Et similiter hujus scientiæ proximum principium est fides eorum, quæ divinitus revelantur : primum vero principium est intellectus quo Deus ista intelligit : qui est etiam hujus scientiæ finis, inquantum per hanc scientiam homo præparatur ad hoc quod deiformiter credibilia intelligat, vel perfecte in patria, vel semiplene in via.

Ad tertium dicendum, quod in primis scientiis principia sunt omnibus per se nota et indubitabilia : In secundis vero scientiis proxima principia nec omnibus nota sunt nec indubitabilia, nisi quando per resolutionem deventum fuerit ad intellectum primorum principiorum, et sic hujusmodi scientiæ principia possunt habere dubitationem, quousque perventum fuerit ad statum gloriæ, in quo [1] plenius divinus intellectus habebitur.

Ad quartum dicendum, quod scientia dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod dividitur contra sapientiam, et sic loquitur Augustinus. Alio modo secundum quod includitur in ratione sapientiæ : quia secundum Philosophum in sexto *Ethicorum*, sapientia scientia quædam est : et sic scientia non solum est de humanis, sed de divinis. Et sic theologia est scientia [2].

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiæ. De subjecto enim scientiæ tota scientia tractat. Sed non tota theologia tractat de Deo. Unde in his libris Sententiarum tractatur de Deo solum in primo libro : ergo Deus non est scientiæ hujus subjectum.

2. Præterea, scientia est illius sicut subjecti, cujus partes et passiones considerat, ut patet in principio *Posteriorum :* sed Deus non habet partes et passiones de quibus possit hæc scientia considerare ; ergo non est subjectum hujus scientiæ.

3. Præterea, illud est subjectum scientiæ circa quod tractatus scientiæ versatur : sed tota sacra doctrina versatur circa res et signa, ut [3] dicit magister in *Littera*, et Augustinus in de *Doctrina christiana* prope principium ; ergo res et signa sunt subjectum hujus scientiæ, non autem Deus.

4. Præterea, I Cor. I, dicitur : *Neque existimavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum.* Illud autem quod scitur per scientiam maxime est subjectum ; ergo Jesus Christus est subjectum hujus scientiæ, per quod non solum divina, sed humana natura signatur (*a*).

Sed contra est quod theologia dicitur quasi sermo de Deo. Illud autem est subjectum scientiæ, de quo fit sermo in illa scientia ; ergo subjectum theologiæ est Deus.

Præterea, Boetius dicit in lib. *de Trin.*, quod theologia est de his quæ sunt sine motu et materia : sed hoc proprie soli Deo convenit, in quo solo est vera immutabilitas ; ergo subjectum theologiæ [4] est Deus.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in scientiis quæ sunt de rebus operabilibus ab homine subjectum est illud cujus operatio inquiritur in scientia : ita in scientiis quæ sunt de rebus non operabilibus

[1] Parm. : « in quo de eis plenus intellectus habetur. »

[2] Hic in cod. Mazarin. 318 ad marginem transcribitur ly « Respondeo dicendum art 3, Q. I *Summæ Theologicæ* Doctoris Angelici. »

[3] Parm. omittit : « ut dicit magister etc. »

[4] Parm. : « Naturæ. »

(*a*) Hic legitur ad marginem cod. Mazar. 318 : Item super principium Psalterii quædam Glossa dicit quod materia sacræ scripturæ est totus Christus, caput cum membris.

Item, Hugo de sacramentis dicit quod opera primæ conditionis sunt materia aliarum scientiarum ; opera autem reparationis sunt materia theologiæ. Ergo opus restaurationis est subjecctum hujus scientiæ.

ab homine, subjectum est illud cujus cognitio inquiritur. Nam finis operativæ scientiæ est operatio, speculativæ vero cognitio veritatis. Tota autem theologia ordinatur ad habendam notitiam de Deo. Quod patet ex hoc, quod tota scientia theologiæ ordinatur ad fidem nutriendam et defendendam, ut patet per auctoritatem Augustini supra dictam. Fidei autem proprium et per se objectum est veritas prima, quæ Deus est. Et ideo proprium subjectum theologiæ est Deus, ut est a nobis cognoscibilis per viam fidei. Unde quidam dicunt, quod[1] satis in idem redit, quod credibile est hujus scientiæ subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ tractantur in scientia sunt partes subjectivæ vel integrales, aut ordinantur qualitercumque ad cognitionem subjecti. Omnia autem quæ traduntur in hac scientia ordinantur ad cognitionem Dei, inquantum sunt a Deo vel ad Deum, quamvis non sint partes ejus subjectivæ vel integrales, sicut multa etiam in aliis scientiis tractantur solummodo inquantum sunt via ad cognitionem subjecti. Quidam vero non attendentes quæsiverunt aliquid ad quod possent traduci omnia quæ sunt in ista scientia, tamquam partes integrales ; et sic dixerunt totum Christum caput et membra esse subjectum hujus scientiæ : vel sicut partes subjectivæ ; et sic dixerunt res et signa esse hujus scientiæ subjectum. Sed hoc non est necessarium ad rationem subjecti.

Ad secundum dicendum, quod si subjectum scientiæ habeat partes et passiones a scientia consideratas, non tamen oportet quod omne illud quod est subjectum scientiæ habeat partes et passiones : et sic Deus, quamvis non habeat partes et passiones, potest tamen esse scientiæ subjectum. Sciendum quod quamvis Deus non habeat proprie loquendo passiones, habet tamen aliquid loco passionum, scilicet attributa, quæ secundum modum intelligendi consequuntur substantiam, ut Damascenus dicit ; et habitudines et operationes ejus respectu creaturæ, quæ traduntur de Deo in theologia.

Ad tertium dicendum, quod de ratione subjecti est quod propter se tractatur in scientia et non qualitercumque. Res autem et signa non propter se in theologia tractantur (aliter de omnibus rebus et signis theologia tractaret) ; sed tractantur signa et res aliæ propter unam rem quæ Deus est.

Ad quartum dicendum, quod per humanitatem Christi manuducimur in Deitatem cognoscendam. Unde quasi lac primo proponebatur incipientibus : quibus tamen postmodum perfectis cognitionem Deitatis quasi solidum cibum proponebat, ad quem manuducendi erant (*a*).

ARTICULUS III[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Et videtur quod sacra doctrina sapientia dicenda non sit. Nihil enim quod multiplicatur in mentibus diversorum est sapientia : quia secundum Augustinum in II *de lib. arbit.*, omnes unam habent sapientiam : sed hæc scientia multiplicatur in mentibus diversorum ; ergo non est sapientia[3].

2. Præterea, sapientia inter dona Spiritus sancti computatur, ut patet Isa. XI : sed theologia habetur per studium et acquisitionem ; ergo non est sapientia.

3. Præterea, secundum Philosophum in VI *Eth.*, sapientia et prudentia differunt, quia sapientia est speculativa, prudentia vero practica : sed hæc doctrina non est speculativa, sed practica ; ordinatur enim ad operationem. Unde Jac. I dicitur : *Estote factores verbi et non audi-*

[1] Parm. omittit : « Unde quidam dicunt, quod. »

[2] In parm. post articulum II, sub hoc titulo : « Quæstio II. » Hic quæruntur quinque : 1° utrum sacra doctrina dicatur sapientia ; 2° qualiter ad alias doctrinas se habeat ; 3° quis sit idoneus auditor ejus ; 4° quis possit esse ejus doctor ; 5° quomodo doceri debeat.

[3] Parm. addit : « Cum sit scientia quædam. »

(*a*) Hic legitur ad marginem cod. Mazar. 318 : « ad alia duo argumenta patet responsio per ea quæ dicta sunt in corpore solutionis. Unde non determinatur de eis, nisi secundum quod etiam includuntur sub ratione Dei qui realiter est hujus scientiæ principium et finis. »

tores tantum. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

4. Præterea, secundum Philosophum in principio *Metaphysicæ*, sapientia maxime circa universalia versatur, sicut circa ens et ea quæ sunt entis inquantum hujusmodi. Sed circa hæc theologia non versatur; ergo theologia non est sapientia.

Contra. Deut. IV, dicitur : *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis*.

Præterea, I Cor. II : *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Et infra : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam*.

Præterea, Augustinus dicit, XII *de Trin.* : « Sapientia est proprie divinarum rerum scientia : » sed hæc doctrina est scientia divinarum rerum ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod sacra doctrina est præcipue dicenda sapientia. Sapientis enim est, secundum Philosophum, ordinare [1] : unde cum per finem ea quæ sunt ad finem ordinentur, illa doctrina dicitur sapientia quæ circa ultimum finem versatur. Quæ quidem potest accipi tripliciter : et secundum hoc aliquis dicitur tripliciter sapiens. Primo est finis ultimus in aliquo speciali artificio : et sic sapiens dicitur alicujus artificii ad quem pertinet ultimus finis illius artificii, qui etiam doctor, dicitur architector, et sic accipitur I Cor. III : *Ut sapiens architectus fundamentum posui*. Secundo accipitur finis ultimus in tota humana vita : et sic dicitur sapientia in rebus humanis, quæ circa finem ultimum humanæ vitæ bene disponit : et sic sapientia idem esse videtur quod prudentia quodammodo. Unde Prov. III : *Sapientia est viro prudentia*. Tertio est finis ultimus simpliciter, scilicet Deus, qui etiam est primum principium simpliciter, scilicet respectu omnium rerum ; et sic simpliciter dicitur aliquis sapiens, quia habet cognitionem de altissima causa, scilicet, primo principio et ultimo fine omnium rerum : et hoc modo accipit Philosophus sapientiam : et sic etiam Augustinus, XII *de Trin.* dicit, quod sapientia est divinarum rerum scientia. Et his duobus modis ultimis sacra doctrina dicitur sapientia : quia considerat Deum ut est finis et principium omnium rerum, in quo convenit cum metaphysica ; et ut est finis et beatitudo hominum, in quo convenit cum morali [2].

Ad primum ergo de verbo Augustini dicendum, quod sapientia dicitur dupliciter. Uno modo habitus quo cognoscimus : et sic est diversa in diversis. Alio modo objectum cognitionis, sicut prima veritas : et sic omnium sapientum una est sapientia : et sic loquitur Augustinus. Primo autem modo dicitur theologia sapientia.

Ad secundum dicendum, quod sapientia quæ dicitur donum Spiritus sancti, est quædam cognitio de Deo habita, non tam secundum considerationem scientiæ in intellectu quam per experientiam divinæ dulcedinis in affectu, ut Dionysius dicit de quodam quod patiens divina didicit divina.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus accipit sapientiam tertio modo ; et sic est speculativa tantum. Theologia autem est sapientia, non solum tertio modo, sed etiam secundo : et ideo non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad quartum dicendum, quod metaphysica quam Philosophus sapientiam dicit, ducit in cognitionem Dei ductu naturalis rationis ex rebus creatis : et ideo oportet quod consideret ens universale ut ducat ad cognoscendum omnium entium causam. Hæc autem doctrina notificat Deum per lumen fidei : unde non oportet quod circa universalia versetur, sed circa ipsum Deum qui est principale subjectum hujus doctrinæ ; et circa alia prout sunt a Deo, vel ad Deum.

ARTICULUS IV

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit aliis doctrinis excellentior. Quanto enim aliqua cognitio [3] est certior, tanto est nobilior [4]. Sed hæc doctrina est incertior aliis, quia patitur dubitationem etiam circa sua

[1] Additur : « et judicare » ad marginem cod. Mazarin. 318.

[2] In cod. Mazarin. 318 ad marginem transcribitur ly « Respondeo dicendum art. VI, Q. I *Summæ Theologicæ* S. Thomæ Aquinatis. »

[3] Cod Mazarin. 318 addit : « vel scientia. »

[4] Cod. Mazarin. 318 addit : « ergo per oppositum quanto est incertior, tanto est ignobilior. »

principia, scilicet articulos fidei : quod non est de aliis scientiis ; ergo est aliis ignobilior.

2. Præterea, scientia supponens aliquid ab alia scientia, ea est ignobilior sicut subalternata subalternante. Sed hæc scientia supponit veritates omnium aliarum scientiarum, et utitur eis, ut dicit Augustinus *de Doctrina christiana;* aliæ vero nihil ab ista supponunt ; ergo est aliis ignobilior.

3. Præterea, quanto aliqua scientia magis circa particularia negotiatur, tanto est ignobilior : quia particularia non cadunt sub arte. Sed hæc doctrina multum circa particularia versatur ; ergo hæc doctrina est aliis ignobilior.

4. Præterea, quanto aliquid est uniformius, tanto nobilius, utpote Deo similius : sed ista scientia est aliis multiformior, cum sit speculativa et practica ; ergo etc.

Contra. Aliæ doctrinæ dicuntur esse hujus ancillæ. Prov. IX : *Misit ancillas suas ut vocaret ad arcem* : ergo est aliis nobilior.

Præterea, Augustinus in II *de Doctrina christiana* dicit : « Quanto minor est argenti et auri vestisque copia, quam de Ægypto secum ille populus abstulit in comparatione divitiarum quas postea Hierosolymæ consecutus est : tanta fit cuncta scientia collecta de libris gentilium, si divinarum Scripturarum scientiæ comparetur. »

Respondeo. Dicendum, quod scientia potest dupliciter considerari. Primo secundum seipsam : et hæc consideratio attenditur quantum ad materiam et modum cognoscendi, et finem scientiæ, et alia hujusmodi. Et secundum hoc ista scientia nobilior est aliis. Habet enim materiam altissimam, scilicet, Deum : cetera enim non sunt ejus materia nisi secundum quod ad Deum ordinantur. Habet etiam altissimum cognoscendi modum, quia de omnibus judicat ex lumine divinitus infuso. Habet etiam finem altissimum, scilicet, fruitionem summi boni ad quam sola inter alias nos ordinat. Alio modo consideratur scientia in respectu ad intellectum scientis. Unde, cum hæc non sit ita captibilis ab intellectu sicut et aliæ scientiæ, propter ejus altitudinem ; ideo imperfectior est ex parte scientis [1] (*a*).

Ad primum [2] de certitudine dicendum, quod hæc doctrina secundum se est certissima : sed dubitatio ei admisceri potest ex defectu intellectus : ideo secundum se est perfectior aliis, quamvis ex parte scientis sit imperfectior.

Ad secundum [3] de suppositione scientiæ dicendum, quod dupliciter potest una scientia supponere aliquid ab alia. Uno modo ut principium quo de aliis judicet ; et sic inferior scientia accipit a superiori. Alio modo sicut illud de quo judicetur ; et sic scientia superior accipit ab inferiori. Hoc autem modo accipit hæc doctrina ab aliis, et non primo. Ipsa enim judicat de his quæ sunt in aliis scientiis per propria principia, et non e converso. Quod enim aliæ ab ipsa nihil supponant, est propter ejus altitudinem, qua excedit rationem cui innituntur aliæ.

Ad tertium, dicendum de particularibus, quod particularia possunt dupliciter considerari : Vel prout sunt exemplaria, aliorum ; et sic habent rationem universalitatis, et sic cadunt sub scientia practica. Alio modo in se prout sunt corruptibilia, et sic non cadunt sub arte. Primo modo et non secundo hæc scientia, cum non sit tantum speculativa, sed practica, agit de particularibus.

Ad quartum dicendum, quod quanto aliquid est nobilius, tanto est uniformius in natura, sed multiformius in virtute : et sic ista doctrina est nobilissima ; quia per unum simplicissimum medium, quod est veritas prima, cui innititur, extendit se non solum ad speculabilia, sed ad operabilia.

ARTICULUS V.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

[1] Parm. addit : « imperfectius capientis. »
[2] Parm. omittit : « de certitudine. »
[3] Parm. omittit : « de suppositione scientiæ. »

(*a*) Alia solutio datur ad marginem, sed ex alia manu in cod. Mazarin. 318.

quod non omnis homo sit idoneus auditor hujus doctrinæ. Matth. VII ; *Nolite sanctum dare canibus, neque mittatis margaritas ante porcos*. Margarita autem, et sanctum, secundum Glossam, dicitur evangelium, canes autem ad vomitum reversi, porci autem nondum conversi ; ergo infidelis et peccator non potest esse auditor hujus doctrinæ.

2. Præterea, docens communicat discenti : sed excommunicato communicare non licet ; ergo excommunicatus non potest esse auditor hujus doctrinæ.

3. Præterea, haec doctrina est altior quam scientia civilis : sed illius puer non est conveniens auditor secundum Philosophum ; ergo nec hujus.

Contra. Dominus dicit Matth. XXVIII : *Euntes docete omnes gentes.*

Praeterea, ad Ephes. III, dicit Apostolus : *Mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo :* et ita omnes possunt esse auditores hujus doctrinæ.

Respondeo. Dicendum, quod hæc doctrina est docens et utens. Utens quidem est secundum duplicem usum quem Apostolus docet ad Tit. I : *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes arguere* : et sic quilibet homo potest esse auditor ejus, quia exhortandi sunt infideles ad fidem, peccatores ad poenitentiam, justi ad profectum, et omnis contradictor est convincendus. Docens autem est inquantum revelata divinitus manifestat [1]. Et sic duo genera hominum ab ejus auditu excluduntur. Quidam propter infidelitatem : quia non supponunt principium hujus scientiae, ut infideles : alii propter intellectus imbecillitatem : quia eis utile non esset audire, sicut imperfecti et idiotæ, quia non possent capere. Unde I Cor. V : *Sapientiam loquimur inter perfectos.*

Ad primum de verbo dominico [2] dicendum, quod contemptoribus sacrae Scripturae, qui significantur per canes et porcos, non sunt ejus secreta pandenda : sed sunt ad fidem et bonos mores per prædicationem adducendi.

Ad secundum [3] quod non licet excommunicato communicare dicendum, quod licet in his quæ pertinent ad salutem. Quia ergo omnia quæ in sacra doctrina traduntur, ad salutem animae ordinantur : ideo excommunicati possunt esse auditores ejus.

Ad tertium [4] de puero dicendum, quod principia scientiæ civilis accipiuntur per experimentum, quod deest puero ; principia vero hujus, articuli scilicet fidei, per simplicem auditum : quia *fides ex auditu*, Rom. X. Unde non est simile. Auctoritates vero quæ sunt in contrarium loquuntur de hac doctrina quantum ad ejus usum.

ARTICULUS VI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hominis non sit docere istam. Quia dicitur Matth. XXIII : *Ne vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus.* Et *Glossa :* « ne dum alios magistros vo-« catis, divinum honorem hominibus de-« feratis. » Ergo solius Dei est hanc [5] scientiam docere.

2. Præterea, doctor est causa scientiæ in discipulo : sed solus Deus est hujus scientiæ causa ; ergo et doctor.

3. Praeterea, videtur quod soli prælati. Eph. IV, dicitur : *Aliquos autem pastores et doctores :* quæ duo, ut dicit Augustinus in *Epistola ad Paulinum*, ideo conjungit, quia pastorum officium est docere. Pastores autem prælati sunt ; ergo non nisi eorum qui sunt prælati est sacram doctrinam docere.

4. Præterea, Apostolus mulieribus ratione subjectionis docendi officium interdicit, I Timoth. II : *Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Docere autem mulieri non permitto.* Ergo non est subjectorum [6] officium docere, sed prælatorum tantum.

Contra, I Pet IV, dicitur : *Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum, illam administrantes sicut boni dispensatores*

[1] Parm. : « manat. »
[2] Parm. omittit : « de verbo dominico. »
[3] Parm. omittit : « quod non licet excommunicato communicare. »— [4] Parm. omittit : « de puero. »
[5] Parm. : « doctrinam. »
[6] Parm. : « suum. »

multiformis gratiæ Dei. Ergo si aliquis accepit gratiam docendi, potest eam aliis administrare.

Præterea, I Cor. xiv, dicitur : *Potestis omnes per singulos prophetizare, ut omnes discant, et omnes exhortentur ;* ergo aliis quam prælatis docere competit.

Respondeo. Dicendum, quod principaliter et interius docere est solius Dei, quia seminaria omnium scientiarum, idest prima principia in lumine naturali nobis indidit ; hujus autem scientiæ principia, idest fidei articulos, per lumen gratiæ revelavit. Exterius autem ut adminiculantis, est hominis deducentis principia communia in conclusiones. Et prælati quidem solius, quantum ad publicam exhortationem, quæ fit in ecclesia, et nulli licet prædicare, nisi prælato, vel de licentia prælati : cujuslibet autem eruditi, etiam subditi, quantum ad expositionem Scripturæ, et destructionem erroris, et fraternam correctionem.

Ad primum [1] de *Glossa* Matth. xxi, dicendum quod divinus honor hominibus exhiberetur, si eis principalitas doctrinæ ascriberetur.

Ad secundum [2] de causalitate scientiæ dicendum, quod homo non causat scientiam in mente alterius, sed coadjuvat ad hoc quod causetur per eductionem de potentia in actum. Quod enim prius sciebatur in universali et in potentia, postmodum in particulari cognoscitur per explicationem doctoris.

Ad tertium : uniuntur pastores et doctores, dicendum, quod doctor in verbis Apostoli dicitur a doctrina, quæ est per publicam exhortationem.

Ad quartum [3] de mulieribus dicendum, quod doctrina publica interdicitur mulieri tam in Ecclesia quam in scholis, tum ratione [4] primæ prevaricationis, ut Apostolus dicit : tum propter debilitatem rationis quæ minus viget naturaliter in mulieribus quam in viris. Privata autem exhortatio ei non interdicitur [5] (*a*).

ARTICULUS VII.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non debeat tradi verbis habentibus multiplicem sensum. Multiplicitas enim sensuum Scripturæ obnubilat intellectum. Sed per sacram doctrinam debet intellectus illuminari. Prov. vi : *Mandatum lucerna est et lex lux* ; ergo in verbis sacræ scripturæ non debet multiplicitas sensuum esse.

2. Præterea, per sacram doctrinam omnis error excluditur, ut dicit Augustinus, in II *de Doctrina christiana.* Sed multiplicitas sensuum potest esse occasio erroris : ergo sacra Scriptura non debet habere nisi unum sensum.

Præterea, si pluralitas sensuum sacram scripturam deceret, in qualibet parte sacræ scripturæ deberent plures sensus inveniri ; sed hoc falsum est, ut Augustinus dicit super *Genesim ad Litteram* ; ergo in sacra scriptura est tantum unus sensus [6].

Contra. Hieronymus dicit in *prol. Bibliæ* loquens de Apocalypsi : « In verbis « singulis multiplices latent intelligen- « tiæ. »

Præterea, Gregorius dicit xv *Moral* : « Sacra Scriptura, omnes scientias ipso « locutionis suæ more transcendit : » quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

Respondeo. Dicendum, quod ad dignitatem sacræ Scripturæ pertinet, ut ex auctoritate inducta Gregorii apparet, quod ipsa sola præ cæteris in uno sermone plures sensus contineat : et hujus ratio est, quia auctor sacræ Scripturæ, scilicet Spiritus sanctus, non solum est auctor verborum, sed etiam rerum. Unde non solum verba potest accommodare ad aliquid significandum, sed et res. Et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba : et in hoc consistit

[1] Parm. : « dicit Glossa, etc. »
[2] Parm. omittit : « de causalitate scientiæ. »
[3] Parm. omittit : de mulieribus.» — [4] Parm.:« personæ olim seductæ, et post virum formatæ. »
[5] In cod. Mazarin. 318, et iste articulus, et præcedens, desiderantur.

[6] Parm. omittit : « Præterea etc. »
(*a*) Hic ad marginem cod. Mazarin. 318, resolvitur partim ex *commentario* S. Thomæ *super I sententiarum*, partim ex ejusdem *Summa Theologica*, Quæstio illa : « Quæritur utrum scientia sit speculativa, vel practica. »

sensus spiritualis : qui est triplex, scilicet Allegoricus, Moralis et Anagogicus. Et hoc ideo, quia res ipsæ per verba sacræ Scripturæ significatæ ex divina dispositione erudiunt nos et quantum ad recte operandum, et sic est sensus moralis, et quantum ad recte credendum tam de his quæ ad præsentem statum Ecclesiæ pertinent, et sic est sensus allegoricus : quam de his quæ pertinent ad statum gloriæ, et sic est sensus anagogicus.

Ad primum de obnubilatione intellectus, dicendum, quod multiplicitas sensuum alicujus, tunc obnubilat intellectum, quando non sunt adinvicem ordinati, nec simul stare possunt. Sed hoc in proposito non contingit : quia spiritualis sensus super literalem fundatur, et unus istorum sensuum alium non excludit.

Ad secundum de occasione erroris, dicendum, quod ex multiplicitate sensuum nulla datur errandi occasio : quia ut Augustinus dicit in libro *de Doctrina christiana* : « Nihil secundum spiritualem « sensum est in Scriptura exponendum, « quod alibi secundum sensum literalem « manifeste non exprimatur. » Unde et sensus spiritualis non est idoneus ad aliquid confirmandum nisi sensu literali fulciatur.

Ad tertium, quod in qualibet parte Scripturæ debent plures sensus inveniri, dicendum, quod non omnes res significatæ verbis sacræ Scripturæ sunt alterius figura. Nam ea quæ ad cœlestem ecclesiam pertinent, sunt ultimum significatum et nullius signum : ideo quæ literaliter de beatitudine cœlesti dicuntur, non sunt alio sensu exponenda. Præsens autem Ecclesia est figura cœlestis, et synagoga præsentis Ecclesiæ, et semper priora posteriorum. Unde quæ de prioribus literaliter dicuntur, de posterioribus mystice possunt exponi.

QUÆSTIO II.

Divisio textus

Prologi magistri sententiarum.

« Cupientes, etc. » Libro suo magister præmittit proœmium, in quo primo ponitur excusatio auctoris, secundo reprehensio detractoris, ibi : « *quamvis non ambigamus ;* » tertio commendatio operis : « Horum igitur Deo odibilem, etc. ; » quarto excitatio auditoris, ibi : « non igitur debet. »

In prima parte excusat se a præsumptione tanti operis aggrediendi dupliciter : primo per causas moventes ab intrinseco ; secundo per moventes ab extrinseco : « quo inardescentes, etc. »

Ab intrinseco triplicem ponit causam moventem. Prima est confidentia spei ; secunda delectatio præmii promissi : « Delectat nos, etc. ; » tertia desiderium proficiendi : « Desiderium hortatur, etc ; » quibus singulis adjungit singulas causas retrahentes : primo difficultatem in aggrediendo ; secundo laborem in prosequendo ; tertio timorem de deficiendo.

Causas moventes ab extrinseco ponit duas : prima est error hæreticorum : « quo inardescentes ; » secunda petitio catholicorum : « non volentes. »

In secunda parte principali ponitur reprehensio detractoris duplex : prima de impugnatione veritatis : « Quamvis non ambigamus etc. » secunda de doctrina falsitatis, ibi : « quorum professio, etc. »

In tertia parte principali commendat opus primo a causa finali : « Horum igitur, etc ; » secundo ab efficiente, ibi : « cum labore ; » tertio a materiali, ibi. « Ex testimoniis, etc. ; » quarto a formali, ibi : « in quo... vipereæ, etc. »

In parte ultima principali excitat auditorem triplici ratione : primo ab utili veritate : « non igitur debet etc. ; » Secundo humilitate ; « in hoc autem ; » tertio a distincta facilitate, ibi : « ut autem quod quæritur, etc. »

Hic quæruntur quinque : 1° utrum aliquis veritati insistere debeat, quæ excedit facultatem sui intellectus ; 2° utrum veritas fidei sit rationibus munienda ; 3° utrum veritas animum hominis offendere possit ; 4° utrum sit vituperabile quod ratio voluntati subjiciatur ; 5° utrum dissimilitudo voluntatum pariat diversitatem opinionum.

[1] Omnes editi omittunt divisionem illam textus quæ in corpore operis et ex eadem manu inscribitur in Cod. Mazarin. 318.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat insistere veritati excedenti ejus intellectum. Quia Eccl. II dicitur : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris.*

2. Præterea, elationis vitium est fugiendum. Sed ad elationem pertinet insistere veritati quæ est supra seipsum, ut patet per illud Psal. CXXX : *Domine, non est exaltatum cor meum* ; ergo etc.

3. Præterea, illis tantum debet homo insistere studio, de quibus potest judicare, ut patet per Philosophum primo *Ethicorum.* Sed homo non potest judicare de his quæ sunt supra seipsum, ut dicit Augustinus in lib. *de Vera reli.* ; ergo his studio non debet insistere.

4. Præterra, Rom. XII docet Apostolus sapere ad sobrietatem. Sed contra sobrietatem, est, ut aliquis præsumat supra facultatem ; ergo etc.

Contra. Veritati fidei quilibet fidelis præcipue insistere debet : sed veritas fidei est supra facultatem humani intellectus ; ergo homo debet insistere his quæ excedunt facultatem sui intellectus.

Præterea, Pilosophus dicit in X *Ethicorum*, quod homo debet, quantum possible est, ad divina et immortalia tendere : sed divina et immortalia sunt supra facultatem hominis ; ergo homo debet studio insistere his quæ facultatem sui intellectus excedunt.

Respondeo. Dicendum : facultas intellectus consideranda est non tantum secundum se, sed secundum auxilium gratiæ divinæ. Potest autem aliquid excedere facultatem intellectus quantum ad comprehensionem et apprehensionem, sicut aliqua subtilis consideratio et alta excedit intellectum simplicis idiotæ, et huic supra facultatem existenti non est insistendum. Aliquid autem est quod excedit facultatem intellectus quantum ad comprehensionem, sed non quantum ad apprehensionem, ut sunt res divinæ : et talibus est studio insistendum, ut cognoscantur quantum possibile est : quia modicum quid de eis cognoscere, est magis amabile quam quicquid de aliis rebus cognosci potest, ut dicit Philosophus. Non tamen ad hoc est intendendum quod comprehendantur, ut dicit Hilarius : « Non te ingeras in illud « secretum divinæ nativitatis, summam « intelligentiæ comprehendere præsu- « mens. »

Ad primum dicendum, quod aliqua quæ simpliciter sunt altiora humano intellectu, quodammodo sunt non altiora, inquantum homo ad ea capienda aliqualiter auxilio divino juvatur.

Ad secundum dicendum[1] de elatione, quod elatio est ut homo se extendat ad ea quæ omnibus modis suam facultatem excedunt : non autem si se in ea extendat secundum quod sibi efficiuntur possibilia divino auxilio mediante.

Ad tertium dicendum[2] de dicto Augustini, quod judicare de his quæ supra se sunt qualia esse debeant, non potest homo, et sic loquitur Augustinus : judicare tamen de eis qualia sint, potest homo quilibet de talibus judicare, judicio discretionis, non moderationis.

Ad quartum dicendum[3] de sobrietate, quod in divinis spiritualis sobrietas servatur, dum homo in eis cognoscendis suum modum excedere non tentat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas fidei non sit rationibus munienda. Dicit enim Gregorius : « Fides non habet meritum cui humana « ratio præbet experimentum. » Sed meritum fidei non est diminuendum ; ergo nec fides rationibus adjuvanda.

2. Præterea, argumentum est actus rationis : sed ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem ; ergo de eis argumentari non convenit.

3. Præterea, dicit Ambrosius : « Tolle argumenta « ubi quæritur fides, » et sic idem quod prius.

Præterea, bonitas prima est solum

[1] Parm. omittit : « de elatione. »
[2] Parm. omittit : « de dicto Augustini. »
[3] Parm. omittit : « de sobrietate. »

propter se diligenda, ergo prima veritas est solum propter se credenda : ergo non propter aliam rationem; ergo non habet uti ratione ad veritatem fidei.

Contra I, Pet. III, dicitur : « *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem reddere de ea quæ in vobis est fide et spe.* » Sed poscenti rationem non satisfit nisi ratiocinando; ergo de his quæ sunt fidei, ratiocinari convenit.

Præterea, Paulus magister argumentatus est ad resurrectionem communem asserendam, ut patet I Cor. xv. Hoc idem patet de aliis doctoribus [1] Ecclesiæ; ergo et nobis de his quæ sunt fidei, ratiocinari licet.

Respondeo. De his quæ sunt fidei argumentari potest quadrupliciter : Scilicet propter eorum comprehensionem per demonstrationem. Propter eorum manifestationem [2]. Propter repugnantium fidei reprobationem. Propter eorum quæ sunt fidei approbationem.

Tribus modis ultimis licet argumentari de his quæ sunt fidei : sed primo modo non : quia per demonstrationem comprehendi non possunt [3].

Ad primum ergo de verbo Gregorii, dicendum quod intelligendum est si humana ratio sufficiens experimentum fidei præberet.

Ad secundum [4] « ea quæ sunt fidei excedunt rationem, » dicendum, quod verum est quantum ad comprehensionem per demonstrationem, sed non quantum ad qualemcumque eorum cognitionem; et sic de eis ratiocinari potest.

Ad tertium de verbo Ambrosii, dicendum quod intelligendum est de argumentis quæ ad fidei comprehensionem induci tentantur.

Ad quartum [5] « propter se veritas est credenda, » dicendum, quod non est ratiocinandum de his quæ sunt fidei, ut eis propter rationem assentiatur : sed ut ab impugnantibus et erroribus defendatur.

[1] Parm. omittit : « Ecclesiæ. »
[2] In cod. 318 : « communem. »
[3] Cod. 318, hic addit : « Et sic intelliguntur verba Hilarii, cum dicit : « Non te ingeras, etc. »
[4] Parm. omittit : « Ea quæ sunt fidei excedunt rationem. »

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod veritas hominem offendere non possit. Quia III Esdr. IV, dicitur : *Omnis terra veritatem invocat, cœlum etiam ipsam benedicit, et ita omnes benignantur in operibus ejus*; ergo veritas nullum offendit.

Præterea, ut dicit Augustinus X *Confess.* : « Nullus est qui velit falli : » sed falsitatem homo non potest evadere nisi per veritatem; ergo quilibet vult et amat veritatem.

3. Præterea, secundum Philosophum in I *Met.* : « Omnes homines natura desiderant scire : » sed scientia est veritatis cognitio; ergo omnes appetunt et volunt veritatem.

4. Præterea, omnes homines natura appetunt vitam beatam : sed vita beata est gaudium de veritate, ut Augustinus dicit, X *Conf.*; ergo nullus veritatem odit [6].

Contra Galat. IV, dicit Apostolus : *Ergo inimicus factus sum vobis verum dicens. Glossa :* « Per hoc Judæorum inimicus, quia verum dico; sed si fallerem, putarem amicus; » ergo veritas offendere [7] animum potest.

Præterea, Tullius dicit in lib. *de Amic.* inducens versum Terentii : «

Obsequium amicos, veritas odium parit :

Molesta est veritas si quidem ex ea nascitur odium, quod est venenum amicitiæ. »

Respondeo. Veritas potest dupliciter considerari. Uno modo secundum seipsam; et sic quilibet eam amat; quilibet enim cognitionem veritatis [8] quam desiderat, quæ est ipsius Dei participatio [9], diligit. Alio modo secundum effectum suum qui est manifestare : et quantum ad hoc aliquis odit veritatem, inquantum scilicet veritas manifestat ejus iniquitatem, quam latere volebat. Et sic veritas diligitur ut

[5] Parm. omittit : « propter se veritas est credenda. »
[6] Parm. addit : « ut in Littera dicitur. »
[7] Parm. : « amicum. »
[8] Parm. omittit : « quam. »
[9] Parm. omittit : « diligit. »

est manifestata, habetur autem odio ut est manifestans. Et hoc est quod Augustinus dicit in X *Confess.* : « Quia falli nolunt et fallere volunt, amant eam cum seipsam indicat, et odiunt eam cum eos ipsa indicat. » Et per hoc patet solutio ad omnia objecta.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit reprehensibile voluntatem præponere rationi. Superius enim inferiori præponendum est : sed voluntas est superior ratione, quia est fini propinquior, quia est causa altissima cum sit causa causarum; ergo voluntas rationi est præponenda.

2. Præterea, movens semper præponitur mobili : sed voluntas movet rationem sicut et ceteras vires, secundum Anselmum; ergo voluntas rationi præferenda est.

3. Præterea, nullus ex hoc quod credit Deo est vituperandus : sed quilibet ex hoc quod credit, rationem voluntati supponit; nullus enim credit nisi volens, secundum Augustinum; ergo non est reprehensibile rationem subjicere voluntati.

Contra. Regulatum suæ regulæ subjici debet. Sed ratio est regula voluntatis, cum rationis sit dirigere; ergo voluntas rationi subjicienda est.

Præterea, voluntas semper debet subjici bono : sed bonum movet voluntatem secundum quod est ratione apprehensum; ergo voluntas debet subjici rationi.

Respondeo. Dicendum quod voluntas et ratio possunt considerari, vel circa idem, vel circa diversa [1]. Si circa idem, sic voluntas, ad hoc quod sit recta [2] sequitur rationem, quia non quodlibet bonum est conveniens voluntati [3], sed quod judicatur esse conveniens judicio rationis. Si respectu diversorum, potest esse conveniens quandoque quod ratio sequatur voluntatem : utpote cum finis, qui est in voluntate, accipitur quasi principium in ratiocinando de his, quæ sunt ad finem. Voluntas autem sequitur rationem dupliciter. Uno modo explicite, quando per se ratio judicat hoc esse fugiendum vel eligendum [4]. Aliquando vero implicite, quando scilicet ratio judicat aliquid esse eligendum vel fugiendum, quia superior hoc dictat, utpote Deus, quamvis etiam ei non videatur : et sic voluntas sequitur rationem in his, quæ sunt fidei, implicite.

Ad primum : « Voluntas est superior ratione : » dicendum quod verum est, quantum est ad completionem : sed ratio est superior quantum ad originem. Motus [5] enim humanus a ratione incipit, et in voluntate consummatur : et ideo voluntas rationem quasi priorem imitari debet.

Ad secundum : « Voluntas movet rationem : » dicendum, quod verum est per modum causæ efficientis, eo quod imperat quandoque actum rationis : sed e converso, ratio movet voluntatem per modum causæ finalis, inquantum ostendit sibi bonum quod est ejus finis. Motus autem quo efficiens movet sequitur motum quo movet finis; quia finis movet efficientem : et ideo voluntas sequi debet rationem.

Ad tertium de credente, dicendum, quod voluntas ejus qui credit Deo, aliquo modo sequitur rationem : quia implicite, ut dictum est.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur quod dissensio voluntatum non possit esse causa diversitatis opinionum. Prius enim non dependet a posteriori. Sed ratio prior est voluntate. Ergo sicut concordia in opinione quæ est rationis, non dependet a concordia voluntatis, sic nec discordia a discordia.

2. Præterea, dissensio opinionum, quæ non contrariatur amicitiæ, secundum Philosophum, nec charitati contrariatur,

[1] Parm. : « diversum. »
[2] Parm. : « juxta. »
[3] Parm. omittit : « voluntati, sed quod judicatur esse conveniens. »
[4] Parm. omittit : « vel eligendum. »
[5] Parm. : « autem. »

cum justos contingat opiniones diversas habere. Dissensio autem voluntatum amicitiæ et charitati repugnat; ergo dissensio opinionum non sequitur ex dissensione voluntatum.

3. Præterea, voluntas est impossibilium, secundum Philosophum, III Eth. v. Sed opinio non potest esse eorum, quæ impossibilia æstimantur : ergo opinio non sequitur voluntatem : et ita nec discordia opinionum discordiam voluntatum.

Sed contra est quod intellectus deducitur ad aliquid opinandum per voluntatem, ut patet Col. II : *Nemo vos seducat, volens in humilitate et religione angelorum, quæ non vidit;* ergo ex diversitate voluntatum potest sequi diversitas opinionum.

Præterea, Sap. II, dicitur : *Excæcavit eos malitia eorum.* » Malitia autem est in voluntate : ergo ex affectu voluntatis disponitur aliqualiter ratio circa perceptionem veri : et sic dissensio voluntatis potest causare opinionum discordiam.

Respondeo dicendum, quod hoc modo dissentio opinionum potest sequi ex discordia voluntatum quo ratio sequitur voluntatem : quod quidem contingit indirecte : et hoc tripliciter. Uno modo in operabilibus. Ex hoc enim ipso quod voluntas tendit in aliquid, illud habet quamdam apparentiam boni, et sic a ratione bonum esse determinatur. Nam satisfacere voluntati est quoddam apparens bonum. Et ideo secundum quod diversa homines volunt, diversas sententias habent de bono. Alio modo in speculabilibus, ex parte illa qua voluntas imperat rationi, ut in credendo contingit. Nam nemo credit nisi volens. Unde secundum diversas voluntates diversa homines credunt, et hoc præcipue in illis in quibus non patent rationes cogentes. Tertio modo ex parte eorum quæ movent rationem per modum objecti. Nam quando homini complacet una opinio, diligenter inquirit illa quæ sunt pro illa opinione, et negligit ea quæ sunt contra. Ex quo contingit quod diversi secundum diversas voluntates in diversas opiniones incidant.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quodam modo est prior voluntate, inquantum proponit ei suum objectum : sed voluntas alio modo est prior ratione, inquantum applicat eam ad actum. Et ideo utriusque discordia interdum est causa discordiæ alterius, quandoque scilicet ratio voluntatis, et quandoque e converso.

Ad secundum dicendum, quod diversitas opinionem, etsi aliquando, non tamen semper causatur ex repugnantia voluntatum. Inquantum autem causatur, contraria est amicitiæ, non autem aliter.

Ad tertium dicendum, quod quamvis opinio non possit esse eorum quæ æstimantur impossibilia, potest tamen voluntas hoc facere, ut possibile judicetur, quod alias impossibile judicaretur.

Expositio textus.

« Penuria » dicit defectum substantiæ exterioris; « tenuitas » defectum scientiæ acquisitæ, ad significandum defectum naturalis intelligentiæ. « Ardua scandere » triplici gradu, relinquendo species sensibilium, et fantasias imaginabilium, et repugnantiam rationum naturalium. « Præsumpsimus. » Contra : præsumptio est pecccatum.

Respondeo quod confidentia de Deo bona; est præsumptio arrogantiæ, scilicet de se ipso, mala. « Supereroganti. » Contra : apocalyps. ultimo : *Si quis apposuit*, etc., non debet apponi dissimile, quia corrumpit, id est falsum; sed simile potest apponi id est verum vero, sicut aliter apponitur vinum vino, aliter aqua vino. « Christi charitas. » Contra : nemo scit se habere charitatem, Ecc. IX. *Nemo scit an amore*, etc. « Charitatem » hic accipit pro amore fervente non pro amore gratificante. « Veritati ostendenti. » Contra : I *Metaph.* « Omnes homines natura scire desirant. »

Respondeo : veritas per se desiderabilis est, et delectat, per accidens odibilis est, et contristat, ratione scilicet alicujus dispositionis in subjecto contrariæ, sicut S. Augustinus dicit « oculis ægris odiosa lux quæ sanis est amabilis. » — « Omnium verborum mendacio. » — Contra, Beda : « nulla profecto doctrina est falsa,

cui non aliqua vera intermisceantur. »

Respondeo : Omnia dicuntur falsa, vel a falsitate sequi intentionis, vel a falsitate significantis. « Contra veritatem sine fœdere bellant. » Contra : II Esdr. : *Omnis terra veritatem invocat.* Respondeo : veritas generalis semper diligitur, veritas autem specialis impugnatur, non tamen per se, inquantum veritas, sed per accidens in quantum contraria alicui dispositioni in odienti existenti *(a)*.

DISTINCTIO PRIMA

Divisio textus (*b*)

« Veteris ac novæ legis, etc. » Hic incipit liber cujus divisio a parte subjecti sumi potest sic : subjectum enim principale Deus est de quo agitur in I libro secundum se, id est secundum rationem suæ perfectionis naturalis ; in II, de eo in quantum principaliter relucet potentia ejus in effectu creationis ; in III, de eo inquantum relucet ejus sapientia principaliter in opere restaurationis ; in IV, de eo, secundum quod relucet ejus bonitas principaliter in effectu humanæ sanctificationis.

In prima parte more sapientis artificis, primo inquirit materiam de qua debet agere ; secundo de ea inventa incipit tractare a secunda distinctione. — In prima parte circa inventionem materiæ vel subjecti procedit tripliciter : primo dividendo et definiendo ; secundo quæstiones incidentes determinando, ibi : « cum autem homines, etc.; » tertio præcedentia breviter recapitulando, ibi : « omnium igitur. »

In prima parte primo ponit divisionem rerum et signorum ; secundo rerum subdivisionem, ibi : « illud ergo in rebus, etc.; » tertio solvit objectionem contrariam : « notandum, etc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° cujus sit frui ; 2° cujus sit uti ; 3° quo sit fruendum ; 4° quo sit utendum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frui non sit actus voluntatis. Voluntas enim non invenitur in insensibilibus et brutis, quæ tamen fruuntur, ut videtur. Insensibilia enim quietantur in fine, bruta autem etiam fine habito delectantur, quæ duo nomen fruitionis importare videntur ; ergo frui non est actus voluntatis.

2. Præterea, peccator secundum voluntatem intendit [1] cum peccat in finem ultimum. Appetit enim beatitudinem ; et propter eam vult quicquid vult, ut dicit Augustinus, X *Confess.* : « Si ergo fruitio est actus voluntatis, peccator in « peccando Deo fruitur, » cujus contrarium in *litera* dicitur ; ergo non est actus voluntatis.

3. Præterea, fruitio consecutionem finis importat ; unde [2] dicitur in *litera,* quod est cum gaudio, non jam spei sed rei. Sed consecutio finis non est per hoc quod volumus finem, quia sic a principio finem consecuti essemus : ergo fruitio non est actus voluntatis.

4. Præterea, fide in Deum tendimus : non autem utendo, quia sic ad aliud Deum referremus : ergo per fidem fruimur. Fides autem est in intellectu ; ergo frui non est tantum actus voluntatis, sed etiam [3] intellectus.

5. Præterea, quælibet potentia delectatur naturaliter in objecti convenientis consecutione : hoc autem nomen fruitionis importat : ergo fruitio non est magis actus voluntatis, quam ceterarum virium.

Contra. Augustinus dicit : « Frui est « amore inhærere alicui rei propter seip

[1] Parm. omittit : « cum peccat. »
[2] Parm. : « ut dicitur... cum gaudio uti. »
[3] Parm. omittit : « etiam. »

(*a*) Parm. omittit omnem expositionem textus;
b) Parm. omittit Divisionem textus.

sam. » Sed amor est actus voluntatis; ergo et frui.

Præterea, in alia definitione dicitur quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit. Ex quo apparet, quod fruitio est quædam voluntatis quietatio. Sed quies voluntatis ad solam voluntatem pertinet; ergo et fruitio.

Respondeo. Frui in spiritualibus est aliquid pro fine habere, et in illo fine delectari, quia fructus in corporalibus (unde nomen fruitionis transumitur ad spiritualia), est ultimum quod ex arbore expectatur, et quamdam dulcedinem habet. Delectari autem in fine contingit dupliciter. Uno modo ex spe finis consequendi, et hæc est delectatio imperfecta. Delectari autem in fine est solum cognoscentis finem. Alio modo ex ipsa finis consecutione, et hæc est delectatio perfecta. Delectari autem in fine est solum cognoscentis finem; sed habere aliquid pro fine est cognoscentis finem et rationem ejus. Et ideo insensibilia, quia penitus carent cognitione, nullo modo dicuntur frui. Bruta vero quæ cognoscunt finem, sed non rationem finis, dicuntur frui, sed improprie. Peccatores vero aliquid habent pro fine in quo delectantur, sed indebitum, et ideo fruuntur sed perverse. Justi vero viatores habent pro fine id quod est debitus finis, et in eo delectantur, sed solum in spe : et ideo fruuntur, sed imperfecte. Beati autem delectantur in consequutione illius debiti finis : et ideo perfecte fruuntur. Delectari autem in fine est voluntatis, cujus objectum est bonum, quod habet rationem finis. Et ideo frui est actus voluntatis.

Ad primum de insensilibus et brutis dicendum, quod insensibilia quamvis quietentur in fine, non tamen finem cognoscunt, et sic nec in fine delectantur, unde nec fruuntur. Bruta vero si delectentur, non tamen sic ut rationem finis cognoscant. Unde non possunt habere aliquid pro fine ultimo; et sic non dicuntur frui, nisi improprie.

Ad secundum [1] de peccatore, dicendum, quod quamvis desiret beatitudinem, quæ ultimum finem nominat, non tamen quærit eam ubi est, sed ubi non est. Et ideo fruitur, sed perverse.

Ad tertium [2] « consecutio fimis non est per voluntatem, » dicendum, quod quamvis alia potentia consequatur finem quam voluntas, tamen voluntatis est in fine consecuto delectari, sicut etiam ejus est finem appetere consequendum; et hoc nomen fruitionis importat.

Ad quartum de fide, dicendum, quod fide non tendimus in Deum, ut habet rationem boni consequendi, sed ut habet rationem veri cognoscendi : et ideo cum frui, bonum consecutum, vel consequendum respiciat, proprie fide non fruimur, sed charitate, cujus objectum est bonum.

Ad quintum [3] de aliis potentiis dicendum, quod delectantur delectatione naturali in consecutione objectorum suorum, non delectatione animali. Secunda autem ad fruitionem exigitur, non prima. Et ideo fruuntur [4].

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti non sit actus voluntatis. Uti enim est referre aliquid ad obtinendum hoc quo [5] fruendum est. Referre autem in illud, est rationis, cujus est ordinare; ergo uti magis est rationis quam voluntatis.

2. Præterea, usus frequentiam quamdam importat. Unde dicit Victorinus, quod usus est actus frequenter de potentia elicitus. Sed frequentia potest esse circa actus cujuslibet potentiæ; ergo usus non est magis actus voluntatis quam cujuslibet potentiæ.

3. Præterea, bruta cibis utuntur sicut et homines. Sed bruta non habent voluntatem; ergo uti non est actus voluntatis.

Contra. Augustinus dicit : Uti est assu-

[1] Parm. omittit : de insensibilibus et brutis. »
[2] Parm. omittit : « consecutio finis non est per voluntatem. »
[3] Parm. omittit : « de aliis potentiis. »
[4] Codex 318 ex alia manu ad marginem aliter eamdem doctrinam diserte tradit.
[5] Parm. : « quo. »

mere aliquid in facultatem voluntatis : et ideo uti est actus voluntatis.

Præterea, Per se et Per aliud potentias non distinguunt, ut patet in visibili per se et per accidens : sed frui et uti distinguuntur sicut propter se et propter aliud ; ergo cum frui sit actus voluntatis, et uti.

Respondeo[1] dicendum est quod bonum est objectum voluntatis. Unde omnis actus qui est in bonum, secundum quod bonum est, est actus voluntatis. Est autem duplex bonum : scilicet finis, et quod est ad finem. Et sicut finis habet rationem utibilis et fructus, ita bonum, quod est ad finem, communiter habet rationem utibilis, et sic utibile importat rationem boni. Unde cum proprium objectum uti sit utibile : patet quod uti est actus voluntatis. Sed actus aliquis potest attribui voluntati tripliciter. Uno modo sicut elicitus a voluntate per seipsam[2] absolute, ut velle, vel diligere. Alio modo sicut elicitus a voluntate, sed in ordine ad rationem dirigentem, quod contingit in omnibus actibus voluntatis, in quibus invenitur id quod est proprium rationis, scilicet ordinare : et sic eligere vel intendere est actus voluntatis. Tertio modo sicut eductus a voluntate mediante aliqua inferiori potentia, quam voluntas movet ad actum, sicut ambulare vel loqui qui sunt actus a voluntate imperati. Uti autem est actus voluntatis his duobus ultimis modis. Uti enim ordinationem quandam importat ; et sic est actus voluntatis in ordine ad rationem. Item, voluntas quibusdam utitur per seipsam ea amando vel odiendo, quibusdam vero per subjectas potentias, sicut cibis per gustum. Et sic patet quomodo uti differat a cæteris actibus voluntatis. Nam velle et diligere sunt actus voluntatis, sed absolute respectu cujuscumque voliti : sed frui respectu finis ultimi. Intendere vero, et uti, et eligere sunt actus voluntatis in ordine ad rationem : sed intentio respectu finis ultimi ; electio autem et usus respectu ejus quod est ad finem[3] ; sed electio est cum aliquid primo accipitur a voluntate, ut ordinabile in finem : et usus consistit in applicatione ejus, quod jam electum est, ad finem consequendum : quod quandoque facit voluntas immediate, quandoque mediante alia potentia ; sed ambulare et loqui sunt actus voluntatis mediante inferiori potentia.

Ad primum « ordinare est rationis » dicendum, quod verum est : tamen voluntatis est sequi ordinem rationis. Cum enim ratio proponit aliquod bonum sub aliquo ordine, voluntas tendit in illud ut est sibi a ratione propositum, et relinquitur quidam ordo in actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, de Victorino, quod secundum quod usus ab eo describitur, alio modo sumitur quam hic, quia pro consuetudine : tamen hæc significatio potest reduci ad eam, de qua nunc loquimur, ut scilicet utendi frequentia, usus nominetur.

Ad tertium de brutis dicendum, quod in eis aliquid est de ratione usus : quia cognoscunt finem, et propter finem aliqua agunt : sed quia non cognoscunt ordinem ejus quod est ad finem[4] vel in finem ipsum, pro tanto in eis non proprie rationis usus invenitur[5].

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur falsum esse quod in litera dicitur, quod res quibus fruendum est, sunt tantum tres ; scilicet Pater et Filius, et Spiritus Sanctus. Cum enim beatitudo hominis in fruitione ultimi finis consistat, unius hominis non potest esse nisi una fruitio, sicut nec nisi una beatitudo. Sed tribus rebus non potest quis una fruitione frui, cum actus per objecta distinguantur, ergo non est fruendum tribus prædictis.

2. Præterea, illis rebus fruendum est, quæ nos bonos faciunt. Sed beatitudo creata nos bonos facit ; ergo ea fruendum est ; et ita non solum tribus rebus prædictis.

[1] Parm. : « Respondeo. Bonum. etc. »
[2] Parm. : « Seipsum. »
[3] Parm. omittit : « Electio autem, etc. »
[4] Parm. omittit. : « vel in finem. »
[5] Cod. Mazarin. 318 ex alia manu ad marginem solvit hanc quæstionem : « utrum sancti in Patria fruuntur, et utrum sancti in via, et utrum peccatores, et utrum bruta, et utrum insensibilia. » Aliam quoque solutionem articuli secundi ibi tradit.

3. Præterea, fructu fruendum est. Sed ipsæ virtutes vel actus earum sunt fructus quidam, ut patet Gal. v : *Fructus autem spiritus charitas*, *etc.*; ergo eis fruendum est, et sic non tantum tribus rebus prædictis.

Contra. Fruitio non est nisi ultimi finis : sed ultimus finis nostræ voluntatis esse non debet nisi Deus, qui est Trinitas, cum ipse solum sit summum bonum ; ergo solum tribus rebus prædictis fruendum est.

Præterea. In recta fruitione consistit beatitudo, sed ex sola conjunctione ad Deum anima beatificatur ; ergo Deo solo fruendum est.

Respondeo. Sicut jam dictum est, frui est aliquid pro fine ultimo habere cum delectatione. Ultimum autem dupliciter dicitur : vel in aliquo genere seu ordine, vel simpliciter. Fruimur ergo simpliciter cum delectamur in aliquo sicut in ultimo fine simpliciter : et sic non est nisi summo bono fruendum, quod est Pater et Filius et Spiritus Sanctus[1]. Dicimur autem frui aliquo secundum quid, cum delectamur in eo non simpliciter, sed respectu alicujus ordinis vel generis : et sic dicimur aliis rebus frui, quam Deo, sed minus proprie accipiendo frui. Quia vero id quod est ultimus finis simpliciter largitur omnibus aliis finibus appetibilitatem, inquantum in eis aliqua similitudo ejus relucet ; ideo etiam dum aliis qualitercumque fruimur, non eis absolute fruimur, sed eis in eo qui est ultimus finis. Unde Apostolus ad Phil. I : *Frater, ego te fruar in Domino.*

Ad primum « actus distinguuntur per objecta » dicendum, quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, cum non sint objectum fruitionis,nisi ratione bonitatis, quæ una est in eis, non sunt nisi unum objectum fruitionis.

Ad secundum de beatitudine creata, dicendum, quod nos facit beatos formaliter [2], et non effective, sicut loquitur Augustinus. Unde ea non est fruendum, nisi large fruitione accepta : quia non est simpliciter ultimum, quamvis sit ultimum in ordine eorum quæ possunt homini [3] inesse.

Ad tertium, de actibus, dicendum,quod dicuntur fructus, non quia sunt ultimus finis simpliciter, sed quasi ultimus finis in rebus humanis, quæ sunt ad actus virtutum referendæ ; et præcipue cum habeant in seipsis unde virtuosos delectent. Unde eis non est fruendum, nisi large accepta fruitione : sed actibus virtutum promovemur ad summi boni fruitionem.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus aliis præter Deum sit utendum. Illis enim rebus utendum est, ut dicit Augustinus, quibus tendentes ad beatitudinem adjuvamur : sed creaturis tendentes ad beatitudinem impedimur, quia dicitur Sapient. XIV : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt*, *et in tentationem animæ hominum*, *et in muscipulam pedibus insipientium;* ergo creaturis non est utendum.

2. Præterea, illis rebus uti possumus, quæ nostræ subjacent voluntati : sed angeli et corpora cœlestia nostræ non subjacent voluntati; ergo eis non est utendum.

3. Præterea, quicumque non facit id ad quod tenetur, peccat mortaliter; si ergo tenemur uti omnibus præter Deum, quicumque eis non utitur referendo in Deum peccat mortaliter. Sed referendo in Deum meretur quis, vel saltem virtutis actum exercet ; ergo omnis actus, vel erit meritorius sive actus virtutis, vel peccatum mortale. Et ita non erit aliquod peccatum veniale : quod est inconveniens.

4. Præterea, sicut virtus se habet ad bonum, ita vitium vel peccatum ad malum : sed virtute nullus male utitur, secundum Augustinum; ergo nec peccato potest aliquis bene uti ; et ita non omnibus præter Deum est utendum.

[1] Cod. ex Maz. 318 in margine addit : « quia ad bonitatem Dei ordinatur tota bonitas uniuscujusque. »

[2] Cod. Maz. 318 addit in margine : « sicut albedo facit album. »

[3] Parm. : « hujusmodi. »

6. Præterea, si omnibus rebus præter Deum est utendum; ergo Deus et angeli qui operantur aliquid circa res ipsas, utuntur ipsis. Sed hoc est falsum, quia uti dicit indigentiam in utente. Uti enim est referre aliquid in id quod obtinendum est, ut Augustinus dicit; ergo falsum est quod omnibus præter Deum sit utendum.

Contra. Unusquisque debet eo uti quod sibi in bonum cooperatur. Sed *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, Rom. VIII; ergo omnibus debent [1] uti.

Præterea, unusquisque re sua debet uti : sed omnia sunt electorum Dei : I Cor. III : *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*; ergo omnibus sancti debent uti.

Respondeo. Uti aliquo dupliciter dicitur. Uno modo sicut objecto usus, sicut dicimur uti vestimento. Alio modo sicut principio formali usus, sicut dicimur uti per voluntatem, vel per aliquem habitum. Hoc secundo modo non est hic quæstio, utrum omnibus sit utendum præter Deum, quia constat quod non; sed quæritur de primo modo [2] scilicet, quo utitur aliquo quod est objectum usus. Cum autem uti sit actus voluntatis, ut jam dictum est, quandoque quidem sicut [3] elicientis immediate, quandoque autem sicut imperantis inferioribus viribus; omni eo quod potest [4] esse objectum cujuscumque operationis, quam voluntas potest imperare, possumus uti. Voluntas autem imperat intellectui, et omnibus viribus sensitivis et motivis : unde quicquid possumus intelligere, vel sentire, vel appetere, vel tractare, totum hoc potest in usum nostrum venire. Nihil autem debite venit in usum, nisi in finem debitum referatur. Quod autem in finem proximum reducitur, et in finem ultimum reduci videtur vel actu vel habitu. Unde omnibus præter Deum uti possumus, neque [5] eis recte utimur, nisi referendo in Deum actu vel habitu.

Ad primum «creaturæ factæ sunt etc.,» dicendum, quod hoc non est ex eis, sed ex parte nostri abusus : et propter hoc signanter dicitur insipientium.

Ad secundum de angelis et corporibus cœlestibus [6] dicendum, quod non subsunt voluntati nostræ, ut circa ea aliquid facere possimus, sed subsunt tamen quantum ad hoc [7] ut circa eos, vel circa ea cognoscere possimus : hanc cognitionem in Dei cognitionem ordinare possumus.

Ad tertium de peccato mortali [8] dicendum, quod omnibus tenemur uti, non quod semper eis utamur, sed quod, cum utimur, in Deum referamus. Nec referre tenemur semper actualiter in Deum, sed habitualiter; quia præcepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper. Unde non oportet quod peccemus semper mortaliter; sed solum quando finis in quem aliquid referimus, non est ordinabilis in Deum. Si autem ordinabilis sit, et non ordinetur actu, potest esse peccatum veniale, dum eis nimis insistimus.

Ad quartum, de peccato, dicendum, quod eo nullus bene utitur, quasi formali principio usus. Sic enim peccati usus est peccare : et sic etiam nec virtute aliquis male utitur. Potest tamen sicut objecto usus aliquis virtute male uti, dum ea superbit; et peccato bene, dum ipsum abominatur.

Ad quintum de Deo et de angelis [9], dicendum, quod Deus utitur creaturis, non ut ab eis aliquid sibi accrescat : sed ut quod suum est eis communicet, scilicet bonitatem suam; unde non propter suam indigentiam eis utitur. Beati etiam utuntur rebus, non ut aliquid acquirant, sed ut id quod jam acquisierunt in actum exequantur ad [10] cumulum gloriæ [11].

[1] Parm. : « debet. »
[2] Parm. omittit : « scilicet, quo utitur aliquo quod est objectum usus. »
[3] Parm. addit : « ipsum. »
[4] Parm. : « poterit. »
[5] In cod. Mazar. 318 : « nec eis ratione utimur, non referendo in Deum. »
[6] Parm. omittit : « de angelis et corporibus cœlestibus. »
[7] Parm. omittit :« subsunt tamen quantum ad hoc.»
[8] Parm. omittit : de peccato mortali. »
[9] Parm. omittit : « de Deo et de angelis. »
[10] « Parm. addit : « majorem. »
[11] Cod. Maz. 318, ex alia manu ad marginem inquirit « utrum una fructione fruuntur beati tribus personis; » aliter deinde solvit articuli quarti quæstionem; et insuper scrutatur : « quis sit utens, utrum Deus, utrum sancti in Patria, utrum bruta. »

Expositio Textus.

Circa *Litteram* dubitatur : « Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum, etc. » — Contra : doctrina de peccatis non est de rebus nec de signis. — Respondeo : nomen rei accipitur large, ut comprehendat tam species rerum quam privationes, quæ tamen cognoscuntur per habitus suos non per se. De eis non est doctrina primo et per se, sed per accidens.

« Omne ergo signum res aliqua est, etc. » — Contra : Omnis divisio est per opposita. — Respondeo : Oppositio rei non fundatur super eodem subjecto ; sed oppositio rationis potest, sicut ratio principii et finis, esse in eodem puncto. Res vero et signum opponuntur oppositione rationis non rei, quia res dicit esse rei absolutum, signum vero esse relatum ad alterum cognoscendum per illud.

« Non omnis res signum est, etc. » — Contra : omnis creatura creatoris sui vestigium est, vel imago, vel utrumque simul. — Respondeo : loquitur de signo quod significat ab institutione, non quod a natura.

« Primo de rebus, etc. » — Contra : Per signum devenitur in cognitionem rerum ; ergo de signis prius agendum. — Respondeo : Signa, quamvis sint priora secundum ordinem cognitionis rebus quarum sunt signa, non tamen aliis ; res vero de quibus agitur in tribus primis libris non sunt res signorum illorum de quibus agitur in quarto.

« Res aliæ sunt quibus fruendum est, etc. » Contra : omne commune divisum simplicius est partibus dividentibus, et dividentia sunt partes divisi ; ergo aliquid est rebus fruibilibus, id est Deo, simplicius, et Deus est pars alicujus. — Respondeo : communitas hæc non est pure æquivoca, nec pure univoca, sed analoga, quia aliquid unum est in diversis inæqualiter non per participationem, ut est in substantiis et accidentibus, sed in altero per essentiam, in altero per participationem, ut ens in creatore et in creatura, et in divisione talis communis, nec commune divisum oportet esse simplicius, nec dividens oportet esse partem divisi, nisi secundum rationem apprehensionis. Sic autem dividitur res ab Augustino.

« Istis quibus utendum est, etc. » Contra : nos sumus de numero rerum quibus utendum est. Respondeo : non est divisio rei, sed rationis. Differt enim ratio qua aliquid est efficiens causa beatitudinis, aliquid suscipiens, aliquid disponens.

« Non enim facile potest inveniri nomen, etc. » Ratio hujus est quia sicut res novimus, ita nomina eis imponimus ; unde cum ad cognitionem divinarum proprietatum per proprietates creaturarum deveniamus, sic eis nomina imponimus, quæ tamen proprietates nobiliori modo sunt in Deo quam in creaturis ; unde nec per nomina concreta convenienter ipsum significamus, quia signant quid compositum, nec per abstracta quia significant quid non per se actu subsistens.

« Ibi proprie. » Ex parte medii, quia per essentiam, non per medium extraneum.

« Plene. » Ex parte fruentis cujus desiderium replebitur.

« Perfecte. » Ex parte fruibilis de quo nihil deerit cujus creatura sit capax quod non capiatur.

« In homine spes ponenda non est, etc. » — Contra : Dicimus de beata Virgine : Spes nostra Salve. — Respondeo : Spes suffragii potest poni in homine, sed non salutis, id est, de suffragando ad salutem, non de conferendo salutem.

Te fruar in Domino, hypallage est, id est : *Domino* mente ; sed numquid similiter in creatura qualibet, cum in ea sit Deus. Respondeo : non est simile quia in solis beatis erit Deus ut objectum fruitionis, scilicet ratione summi boni beatificantis.

« Quia bonus est Deus, sumus. » Contra : Posita causa, ponitur effectus ; ergo si ab æterno bonus, ab æterno sumus. — Respondeo : bonitas Dei causa est voluntaria, non naturalis ; illud autem intelligitur de naturali. — Item, si « quia bonus, sumus » ergo a simili, quia justus

vel sapiens. — Respondeo : non est simile, quia bonitas est causa, vel ratio finalis ; finis vero movet efficientem ad opera convenientia fini ; ideo « quia bonus est, sumus, » non autem quia justus vel sapiens, quia hujusmodi attributa non habent rationem causæ finalis moventis.

« Paravit gaudium spirituale. » — Contra : eadem ratione illud gaudium, cum sit intus parit aliud gaudium spirituale, et sic in infinitum. — Respondeo : duplex est gaudium spirituale, unum deliberatum quo gaudet anima de bonis proximi, et hoc est virtus vel actus virtutis ; aliud quasi naturale quo gaudet anima in conjunctione virtutis perficientis cum potentia perfectibili, et hoc est status, vel fructus virtutis, nec parit aliud (*a*).

DISTINCTIO II

Divisio Textus.

« Hoc itaque vera et pia, etc ; » Inquisivit materiam de qua vult agere, scilicet de rebus fruibilibus ; hic prosequitur tractando eam, agens scilicet de Deo secundum se, secundum rationem scilicet suæ perfectionis ; et hoc dupliciter : primo de attributis quibus perfectus ostenditur in essendo, usque ad XXXV dist. ; secundo de attributis quibus perfectus ostenditur etiam in causando, scilicet potentia, sapientia, et bonitate, a XXXV dist.

In prima parte de attributis perficientibus in essendo agit primo secundum rem, agendo de divinis rebus, in quo ostendit quid corde credendum, usque ad XXII dist.; secundo secundum locutionem, agendo de divinis nominibus, in quo ostendit quid ore confitendum, a XXII dist.

In prima parte primo, quasi fidei fundamentum faciendo, declarat in Deo essentiam unam, et personarum trinitatem usque ad IV dist.; secundo, quasi parietes erigendo, ostendit personarum ad invicem originem, et pluralem distinctionem, a IV dist. usque ad XIX ; tertio, quasi tectum apponendo, ostendit eorum omnimodam perfectionem, et essentialem æqualitatem, a XIX dist. usque ad XXII.

In prima parte quia auctoritas circa divina præponitur rationi, primo unitatem et trinitatem declarat per scripturas, dist. hac ; secundo per creaturas, dist. III.

In prima parte, primo præmittit modum procedendi, secundo incipit processum, ibi : « proponamus. »

Prima pars est quasi prohemium, secunda quasi tractatus.

Modum procedendi determinat primo quantum ad conditionem inquirentium, cap. I.; secundo quantum ad intentionem inquirendi, ibi : « Omnis autem ; » tertio quantum ad ordinem inquisitionis, ibi : « cæterum. »

Conditionem inquirentium determinat in tribus, scilicet : pure ; secundo, reverenter, ibi : « De hac igitur re ; » tertio humiliter, ibi : « Proinde omnis. »

In secunda parte ostendit quid doctores intendant docere ; secundo quid oporteat tenere, ibi : « Teneamus, etc. »

« Proponamus, etc. » Hic incipit tractatum seu processum probans per scripturas unitatem et trinitatem, et primo per auctoritates veteris Testamenti, secundo per auctoritates novi, ibi : « Nunc post testimonia. »

In prima parte primo probat unitatem et trinitatem generaliter, sine ulla personarum distincta nominatione ; secundo specialiter et distincte, ibi : « Nunc vero ad propositum. »

In prima parte primo determinat solam essentiæ unitatem, secundo personarum in una essentia pluralitatem, ibi : « Personarum quoque. » Circa quam ponitur primo expositio Augustini ; secundo, expositio Hilarii, ibi : « Hilarius ; » tertio expositio quædam Magistri ex verbis ejusdem, ibi : « In his verbis Hilarius. »

« Nunc vero, etc ; » hic ostendit unitatem et trinitatem specialiter et distincte, primo ostendens cum essentiæ unitate

(*a*) Parm. omittit hanc expositionem textus.

personarum plurium distinctionem ; secundo filii specialiter generationem, ibi : « David quoque ; » tertio singulariter spiritus sancti processionem, ibi : « De spiritu sancto. »

« Nunc post testimonia. » Hic probat per auctoritates novi testamenti : primo per verba Christi in Evangelio ; secundo per verba apostolorum de ipso, ibi : « Joannes quoque. » (*a*).

Hic quæruntur duo : Primo de unitate essentiæ. Secundo de pluralitate personarum.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1°. an Deus per essentiam sit unus, vel plures ; 2°. an in ipso sit aliqua pluralitas attributorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum unus Deus. Plura enim bona paucioribus sunt meliora, ut dicit Philosophus : sed plures dii sunt plura bona ; ergo melius esset [1] quod essent duo quam unus. Sed secundum Anselmum, omne quod melius est, Deo est attribuendum ; ergo ponendum est plures deos.

2. Præterea, quanto aliquid magis elongatum est a materia prima, quæ est una per essentiam, tanto magis est multiplicatum, ut patet in formis elementorum et mixtorum : sed Deus maxime elongatus est a prima materia, cum sit actus purus sine omni potentialitate, vel materialitate ; ergo Deus est maxime multiplicatus ; ergo sunt plures dii.

3. Præterea, sicut dicit Philosophus in IV *Meteororum*, perfectum est unumquodque, cum potest sibi simile generare. Sed divina essentia perfectissimum quid est ; ergo potest sibi simile generare : sed in divinis non differt posse et agere ; ergo et generare : et ita sunt plures dii per essentiam.

Contra. Omnis natura, quæ multiplicatur in diversis, est aliud quam suum esse : quia si multiplicetur, oportet quod sit multiplex ejus esse, et tamen maneat una ratio naturæ, sicut natura humana multiplicatur in Petro et Paulo. Sed natura divina non est aliud quam suum esse, cum sit summe simplex ; ergo non multiplicatur ; et sic est unus tantum Deus.

Præterea, omnis natura quæ invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo principio in quo perfecte habeatur [2]. Unitas enim effectus attestatur unitatem causæ. Sicut omnis calor reducitur ad suum primum principium calidissimum, scilicet ignem. Natura autem entis in omnibus secundum prius et posterius invenitur ; ergo oportet esse unum ens primum perfectissimum, a quo omnia alia habeant esse.

Respondeo. Dicendum, quod Deum esse unum per essentiam est necessarium. Si enim essent plures dii, aliqua differentia differrent. Aut ergo ista differentia pertineret ad bonitatem, aut ad malitiam. Si ad bonitatem, oportet quod sit in uno et non in altero, aliter non faceret differre ; ergo ille cui deest summa bonitas, deficit, et sic non erit summe bonus, et ita nec Deus. Si pertineret ad malitiam ; ergo ille in quo erit, non erit simpliciter bonus, et sic nec Deus. Si dicatur quod illa differentia pertinet ad bonitatem, et est eadem in utroque secundum speciem, differens tamen secundum numerum ; tunc cum approprietur cuilibet, hoc erit per aliquam differentiam superadditam, cum commune non approprietur vel specificetur, nisi per additionem : et sic, cum superadditio faciat compositum, non erit ibi summa simplicitas ; ergo nec deitas, sive Deus [3].

Ad primum « Plura bona paucioribus etc. » dicendum, quod intelligendum est de bonis finitis, quibus potest fieri additio, et per additionem augmentantur ; non autem de bono infinito ; quia nec additio-

[1] Parm. : « est esse ut sint. »

[2] Et de facto Codd. habent : « habeatur ; » sed in Parm. legitur : « habet. »

[3] Aliam solutionem, sed ad marginem et ex alia manu cod. Mazar. 318 tradit.

(*a*) Parm. omittit hanc divisionem textus.

nem recipit nec augmentum recipere potest, cum sit infinitum.

Ad secundum « de elongatione a materia[1] » dicendum, quod propositio habet veritatem de formis inhærentibus materiæ, et ab ea dependentibus, sicut patet de forma elementi et misti : non autem de forma per se existente, et non dependente a materia : hujusmodi autem forma est Deus, cum sit actus purus nulli inhærens.

Ad tertium dicendum « de perfectione, » quod propositio illa non intelligitur de universali : sed solum in generabilibus et corruptibilibus : alioquin sol et angelus non essent quid perfectum in suo genere.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum. Simplicius enim est illud in quo non est multitudo nec rei nec rationis, quam in quo est. Deus vero simplicior[2] est quolibet simplici omnium; ergo in Deo non est multitudo, nec rei, nec rationis.

2. Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Sed attributa uni et eidem numero, scilicet Deo, sunt eadem ; ergo inter se sunt eadem ; ergo non est ponenda attributorum pluralitas in Deo.

3. Præterea, unius simplicis[3] unica est actio : ergo unica forma, per quam agit. Si ergo per attributa potentiæ, sapientiæ, et bonitatis, et hujusmodi agit ; ergo non sunt nisi unica forma.

Contra. Secundum Anselmum : Omne quod melius est esse quam non esse, Deo attribuendum est. Sed simpliciter melius est esse sapientem, bonum, et sic de aliis, quam non esse ; ergo ista Deo attribuenda sunt.

Præterea, omne quod per participationem dicitur, reducitur ad aliquid quod dicitur per essentiam. Sed illa attributa, scilicet sapientia, et sic de aliis, sunt in creaturis per participationem ; ergo erunt in aliquo per essentiam, a quo participantur a creatura : et hoc non potest esse, nisi in Deo ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod quicquid perfectionis est in creatura, est in creatore tamquam in causa, sed excellentiori modo ; quia nobiliori modo est aliquid in causa quam in effectu. Unde cum perfectiones attributorum sint in creatura a creatore, erunt in creatore, sed nobiliori modo. In creatura autem differunt realiter ; ergo in creatore erunt idem realiter. Sed quia alia est ratio sapientiæ et bonitatis : ideo hæc attributa differunt ratione, quia ratio nihil aliud est quam intentio in intellectu perceptibilis, quæ per nomen rei alicujus, vel per ejus definitionem significatur. Hæc autem differentia, sive pluralitas, contingit tum propter defectum intellectus nostri, tum propter eminentiam divinæ naturæ. Propter perfectionem enim essentiæ divinæ et imperfectionem intellectus creati, quod in Deo est per modum simplicitatis et unitatis, concipitur ab intellectu per modum diversitatis et multiplicitatis : ideo perfectiones attributorum quæ in Deo sunt idem, diversis conceptionibus apprehenduntur ab intellectu. Quia enim intellectus humanus accepit a creaturis, in quibus sunt hujusmodi perfectiones diversæ : ideo has perfectiones in Deo existentes, in quas devenit per perfectiones creaturarum, diversimode apprehendit.

Ad primum « simplicius est in quo nulla est multitudo[4], » dicendum, quod de multitudine rei verum est, sed non de multitudine rationis ; imo quanto simplicius tanto virtuosius, et tanto habens rationem plurium perfectionum ; ut patet in puncto, qui potest esse principium et terminus plurium linearum.

Ad secundum « Quæ uni et eidem etc., » dicendum, quod hujusmodi perfectiones inter se sunt eædem in Deo, sicut et eædem sunt essentiæ divinæ ; sed tamen ab essentia et inter se differunt ratione.

[1] Parm. omittit : « de elongatione a materia. »
[2] Parm. : « simplicissimus est simplicium omnium. »
[3] Parm. : « simplicitatis. »
[4] Parm. omittit : « simplicius est in quo nulla est multitudo. »

Ad tertium de unica actione dicendum, quod actio Dei unica est unitate rei ; sed multiplicatur ratione, sicut et de essentia dictum est [1].

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo : 1°. an in Deo sit personarum pluralitas ; 2°. an sit illa pluralitas rei, vel rationis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit pluralitas personarum. Ad multiplicationem suppositorum sequitur essentiæ multiplicatio ; si ergo essentia divina multiplicari non potest, nec ejus supposita poterunt.

2. Præterea, eorum quæ sunt idem, si unum multiplicatur, et reliquum. Sed in Deo est idem essentia et suppositum : si ergo essentia non multiplicatur, nec suppositum ; ergo etc.

3. Præterea, divina essentia plene et perfecte est in una persona. Sed ultra perfectionem plenam additio est superflua; ergo ponere pluralitatem personarum est ponere superfluum, quod esse non potest in divinis.

Contra. Perfectio boni consistit in sua communicatione : sed communicatio non est ejusdem ad se, sed alterius ad alterum ; ergo ubi est summa et perfecta bonitas, ibi erit communicatio unius ad alterum, et ita pluralitas. Cum ergo in Deo sit perfecta bonitas ; ergo et pluralitas.

Præterea, ubi est summa beatitudo ibi est summa jucunditas. Sed cum nullius boni sine socio jucunda sit possessio, ad summam jucunditatem requiritur societas, et ita pluralitas. In Deo autem est summa beatitudo ; ergo societas, et pluralitas. Hoc idem potest argui ex perfectione divinæ charitatis, quæ est amor gratuitus summe tendens in alium.

Respondeo [2] dicendum quod ponere distinctionem personarum in Deo non est necessarium propter efficaciam rationum, sed propter fidei veritatem, et sacræ Scripturæ auctoritatem, quæ superior est omni ratione. Ideo dicendum est in Deo esse trinitatem personarum.

Ad primum, de multiplicatione, dicendum, quod essentia creata in pluribus suppositis manet una secundum rationem naturæ : unde si esset idem quod suum esse, maneret una secundum esse sicut est de divina. Sed quia habet esse aliud a natura, multiplicatur esse, et manet una ratio naturæ in creaturis.

Ad secundum, de his quæ sunt idem, dicendum, quod ea quæ sunt idem secundum rem et rationem, si unum multiplicatur, multiplicatur et reliquum : persona autem et essentia, quamvis sint idem re, differunt tamen ratione. De ratione enim personæ est incommunicabilitas, non de ratione essentiæ ; et ideo, quamvis essentia sit communicabilis, non tamen persona.

Ad tertium de plenitudine et perfectione dicendum, quod essentia divina perfecte est in una persona per unum modum essendi per quem non est [3] in alia, sed per alium modum essendi per relationes originis distinctum, sicut esse ab alio, et non esse ab alio.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis. Dicit Damascenus. Tres personæ re idem sunt, ratione autem et cogitatione distinguuntur ; ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.

2. Præterea, personæ distinguuntur per proprietates : proprietates autem illæ non adduntur supra essentiam secundum rem, sed tantum secundum rationem ; ergo videtur quod distinctio personarum, quam faciunt, sit distinctio rationis.

[1] Hic, ex alia manu, cod. 318 determinat hanc quæstionem : « Quæritur secundum quid accipitur distinctio attributorum. »

[2] Parm. omittit : « dicendum quod. »

[3] Parm. omittit : « in. »

3. Præterea, Augustinus dicit : Tres personæ in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quæ sunt ad aliquid : res autem non est ad aliquid, sed est absolutum ; ergo videtur quod tres personæ non sint tres res, et ita non est realis distinctio.

Contra. Res quibus fruendum est, sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, ut dicit Augustinus ; ergo tres personæ sunt plures res ; ergo differunt re.

Præterea, si ratio distingueret personas; ergo cum attributa differant ratione, distinguerent personas, quod falsum est.

Respondeo dicendum, quod sicut Deus dicitur realiter bonus, quamvis bonitas non differt in Deo ab essentia nisi ratione, ita dicitur realiter relatus, quamvis relatio non differt ab essentia nisi ratione : unde et realiter de Deo dicitur quicquid per se consequitur ad esse relatum. Relatum autem, inquantum hujusmodi, distinguitur ab eo ad quod refertur, cum opponantur ad invicem relative ; et ideo realiter distinguitur Deus Pater a Deo Filio ; et sic distinctio personarum est realis *(a)*.

Ad primum, de auctoritate Damasceni, dicendum est, quod sic intelligenda est : ratione, idest relatione.

Ad secundum[1] « Proprietas relativa non differt ab essentia, nisi secundum rationem, » dicendum, quod verum est, cum a suo correlativo differt realiter ; et sic personæ distinguuntur.

Ad tertium « res non est ad aliquid » dicendum, quod res est de transcendentibus ; et ideo se habet convenienter ad absoluta et ad relativa ; et ideo est res essentialis secundum quam personæ non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personæ distinguuntur.

Expositio Textus.

In littera sunt dubitabilia.

« Purgatissimis mentibus, etc. » Qualiter sit mens purgatissima dicit Augustinus : « Purgetur mens a peccati colluvione, a rerum temporalium vana delectatione, ab errorum obtenebratione, a rerum temporalium fallaci proportione, a rerum corporalium fantastica imaginatione. »

« Nisi per justitiam fidei. » — Contra : mens mali doctoris theologi sine justitia idem significat. — Respondeo : loquitur de fictione secundum cognitionem non tantum speculativam, sed practicam.

« Dicendum fuit : unum sunt, etc ; » Quamvis enim verbum substantivum significet essentiam quæ una est, tamen significat eam ut actum, actus vero numeratur in suppositis.

« Deus nomen est naturæ, etc. » — Contra : secundum Damascenum imponitur ab operatione, quia theos dicitur vel ab ethein quod est ardere, vel a theaste quod est videre, vel a thean quod est fovere. — Respondeo : aliud a quo imponitur, id est operatio, aliud cui imponitur et hujus dicitur esse nomen, scilicet naturæ; primum enim est qualitas nominis, secundum quasi substantia.

« Dominus nomen potestatis, etc. » — Contra : immo nomen relationis. — Respondeo : omnis relatio super aliquid fundatur absolutum, sicut æqualitas super quantitatem, et similitudo super qualitatem ; similiter relatio dominii fundatur super potestate cohibendi subditos.

« Qui est. » Damascenus non dicit quod « Qui est » est primum nomen Dei. Dionysius dicit quod « Bonum » est primum nomen Dei. — Respondeo : « Qui est » primum simpliciter, sed « bonum » quoad nos.

Faciamus ad imaginem, etc. His verbis, secundum Augustinum et Hilarium, signatur trinitas et unitas, sed differenter. Secundum Augustinum enim qui respicit consignificationem, sine modo significandi, per « Faciamus, » et « Nostram » signatur personarum pluralitas ;

[1] Parm. omittit : « Proprietas relativa non differt ab essentia, nisi secundum rationem. »

(a) Aliter hanc quæstionem. Solvit Cod. Mazarin. 318, in corpore textus, sic : « Respondeo dicendum quod relatio, quamvis sit divina essentia, tamen duplicem habet compositionem, unam ad essentiam a qua differt ratione, alteram ad suum correlativum a quo differt realiter, quia oppositio relativa non potest eidem reali supposito convenire. Primo modo relatio non distinguit personas, sed secundo modo per comparationem ad suum correlativum ; et ideo personæ distinguuntur realiter, non ratione tantum.

per « imaginem et similitudinem » quæ sunt singularis numeri, essentiæ unitas. Secundum Hilarium vero qui respicit rem significatam, per quodlibet horum signatur et trinitas et unitas. Nam per « faciamus » signatur assignatio plurium suppositorum in actu uno ; per « nostram » assignatio plurium in possessione una ; per pluralitatem vero suppositorum signatur personarum pluralitas ; per associationem in uno essentiæ unitas. Item imago et similitudo signant convenientiam plurium in uno, et sic per pluralitatem convenientium notatur personarum pluralitas, per unum in quo conveniunt essentiæ unitas.

Notandum secundum Augustinum quod imago et similitudo importat terminum extrinsecum tantum existentis divini ad extrinsecum ; secundum Hilarium vero intrinsecum, scilicet personarum ad invicem, et extrinsecum ipsarum ad extrinsecum. Unde secundum Augustinum sensus est : *ad imaginem et similitudinem* hoc est ad imaginem essentiæ unius in tribus personis; secundum Hilarium sensus est : *ad imaginem et similitudinem*, hoc est ad communicationem in tribus personis unius essentiæ in qua nos ipsi assimilamur.

« Nunc vero » Notandum quod pluribus modis insinuatur trinitas in auctoritatibus positis : primo modo per significationem principalem, ut Matth. ultimo : *In nomine Patris* etc ; secundo modo per consignificationem numeri, Gen. I : *Faciamus*, etc.; tertio modo per suppositionem terminorum, Prov. VIII : *Ego ex ore altissimi prodii*, etc ; quarto, per convocationem, sicut imago secundam Hilarium convocat respectum personarum ad invicem ; quinto, per verborum ordinem, Psalm.: *Benedicat nos*, etc., quia *Deus noster*, in quo exprimitur filius, ponitur in medio ; sexto, per trinam replicationem, Isai. VII. : *Sanctus, Sanctus*, etc ; septimo, per operum appropriationem, Gen. I. : *In principio creavit ;* octavo, per constructionis habitudinem differentem, Rom. XI.: *Ex ipso et per ipsum*, etc. (*a*).

(*a*) Hanc Expositionem textus. Parm. omittit.

DISTINCTIO III

Divisio primæ partis Textus.

« Apostolus namque, etc. » Postquam ostendit unitatem et trinitatem per scripturas, hic probat per creaturas, et primo probat unitatem per rationes naturales, secundo trinitatem per vestigium creaturarum, ibi : « nunc restat, etc ; » tertio unitatem simul et trinitatem per imaginem creaturarum rationabilium, ibi : « Nunc vero ad eam, etc. »

In prima parte primo probat per quatuor rationes quarum prima sumitur a creaturarum magnitudine ; secunda a creaturarum mutabilitate, ibi : « alio etiam modo, etc ; » tertia a creaturarum differenti bonitate, ibi : « consideramus, etc ; » quarta à creaturarum speciositate, ibi : « Intellexerunt, etc ; » prima penes causam efficientem ; secunda penes materialem ex qua inest mutabilitas ; tertia penes causam finalem ; quarta penes causam formalem.

Per primam ostenditur omnipotentia Dei ; per secundam æternitas Dei ; per tertiam summa bonitas Dei ; per quartam summa sapientia Dei.

« Nunc restat, etc. » In secunda parte principali, primo ostendit qualiter est vestigium trinitatis in creaturis ; secundo qualiter per illud intelligitur trinitas creatoris, ibi : « In illa enim summa ; » tertio ostendit imperfectionem hujus cognitionis, ibi : « Ostensum est, etc. (*b*). »

Hic quæruntur tria : Primo an Deus possit cognosci a creatura. Secundo an possit cognosci per creaturam. Tertio de vestigio Dei in creatura.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1°. an Deus sit cognoscibilis a creatura ; 2°. an Deum esse sit per se notum.

(*b*) Hanc Divisionem textus. Parm. omittit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognosci a creatura. Dicit enim Dionysius *de Div. nom.*, quod Deum, nec dicere, nec intelligere possumus : quod sic probat. Cognitio est tantum existentium : sed Deus est supra omnia existentia; ergo est supra omnem[1] cognitionem.

2. Præterea, plus distat Deus a quolibet intelligibili, quam intelligibile distet a sensibili. Sed sensus non potest[2] cognoscere intelligibile ; ergo nec Deus. potest cognosci ab intellectu nostro.

3. Præterea, ut dicit Philosophus, Omne infinitum est ignotum. Cujus ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui ; et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus ; ergo est ignotus.

Contra. Rom. I : *Quod enim notum est Dei Glossa* : « Per rationem cognoscibile[3] est de Deo ; » ergo Deus est cognoscibilis ab intellectu creato.

Præterea, finis ultimus humanæ vitæ est cognitio Dei. Jo. XVII : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te etc.* Si ergo homo non posset cognoscere Deum, esset in vanum constitutus, quod est inconveniens secundum illud Psal. LXXXVIII : *Numquid vane constituisti filios hominum ?*

Respondeo. Dicendum, quod differt cognitio apprehensionis et comprehensionis : quia cognitione apprehensionis percipitur quod aliquo modo ab intellectu percipitur[4]; comprehenditur[5] autem id cujus nihil latet intelligentem. Deus autem ab intellectu creato cognoscibilis est cognitione apprehensionis, non comprehensionis, quia secundum Boetium : « Omnis cognoscens habet cognitionem de re cognita, secundum modum cognoscentis, non secundum modum rei cognitæ. » Modus autem finitæ virtutis non attingit ad modum objecti infiniti ; et ideo ab intellectu creato, qui est finitus, Deus comprehendi non potest.

Ad primum, de Dionysio[6], dicendum, quod Deus non est omnino expers entitatis, ideo non est omnino expers cognoscibilitatis : sed quia est super alia entia, ideo non eo modo quo alia entia cognoscuntur, cognoscitur, scilicet per modum comprehensionis.

Ad secundum, de distantia intelligibilis[7] a Deo dicendum, quod major est distantia intelligibilis creati a Deo, quam intelligibilis a sensibili secundum naturæ proprietatem, non autem secundum rationem cognoscibilitatis ; quia utrumque est separatum a materia, et ita cognoscibile ab intellectu, non autem sensibile.

Ad tertium « infinitum est ignotum » dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito privative, non autem negative[8]. Deus autem est infinitus negative, non privative. Dicitur enim infinitum secundum Damascenum, quia non finitur loco, nec tempore, neque comprehensione intellectus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse, per se sit notum. Illa dicuntur per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut, omne totum est majus sua parte : sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum, naturaliter est nobis insita ; ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, omnis cognitio est per unionem rei cognitæ ad cognoscentem. Sed Deus est unitus animæ per seipsum ; ergo per seipsum cognosci potest.

3. Præterea, illud est per se notum, quod non potest cogitari non esse. Sed Deum non esse non potest cogitari : ergo ipsum esse per se notum est. Probatio mediæ patet per Anselmum. Deus est

[1] Parm. omittit : « omnem. »
[2] Sic codd. — Parm. : « intelligere cognoscendo sensibile; Ergo nec Deus potest cognosci ab intellectu nostro creato intelligere, cognoscendo quodlibet intelligibile. »
[3] Parm. omittit : « est. »
[4] Parm. : « Quia apprehenditur quod aliquo, etc.»
[5] Parm. omittit : « autem. »
[6] Parm. : « de Deo. »
[7] Parm. omittit : « a Deo. »
[8] Parm. omittit :« Deus autem est infinitus negative, non privative. »

quo majus excogitari non potest : sed illud quod non potest cogitari non ésse, est majus eo quod potest cogitari non esse ; ergo Deus non potest cogitari non esse.

Contra. Ea quæ per se sunt nota, ut dicit Philosophus, etsi exterius negentur ore, nunquam interius possunt negari corde. Sed in Psal. XIII et LII dicitur: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus* : ergo Deum esse non est per se notum.

Præterea, quicquid est conclusio demonstrationis non est per se notum : sed Deum esse demonstratur a Philosophis ; ergo Deum esse non est per notum.

Respondeo. Deum esse potest dupliciter considerari. Uno modum secundum se ; et sic est per se notum, quia suum esse est sua essentia ; et sic cum dicitur, Deus est, prædicatum includitur in ratione subjecti : tales autem propositiones sunt per se notæ quantum in se est ; et iterum quia cum sit immaterialis per se est intelligibilis, nec per abstractionem a materia, intellectus facit eum intelligibilem[1]. Alio modo per comparationem ad nos : et hoc dupliciter. Aut secundum suam similitudinem et participationem, et hoc modo ipsum esse est per se notum : nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam quæ est a Deo exemplata. Veritatem autem esse per se est notum[2], quia nihil cognoscitur nisi sub ratione veritatis. Alio modo secundum suam naturam : et hoc modo non est per se notum, imo est conclusio demonstrationis. Non enim visis sensibilibus statim cognoscitur, sicut alia principia cognoscuntur quæ sunt per se nota ; et sic oportet ratiocinando in ipsum devenire.

Quidam tamen dicunt quod veritas increata dupliciter potest cognosci vel ut objectum cognitionis, et sic, cum non sit in anima per modum objecti, cognosci non potest ; vel ut ratio sive medium cognitionis, et sic a nobis in statu viæ cognoscitur Deus. Deus enim secundum eos est lux quæ est intellectus agens qua omnia intelligimus. Sed contra hoc est quia nihil intelligitur actu, nisi formetur lumine intellectus agentis. Phantasma enim, quamdiu manet phantasma, non est intelligibile actu, sed potentia ; sed ad hoc quod intelligatur oportet quod fiat intelligibile actu. Actu autem intelligibile fieri non potest nisi actu informetur et illustretur lumine intellectus agentis ; Deus autem non potest esse forma, aut informativus. Ideo dicendum tantum secundum alios de prima opinione quod nec ut objectum, stricte sumendo objectum, nec ut ratio cognitionis, potest in statu viæ cognosci, quamvis cognoscatur ut ratio efficiens cognitionem, non ut informativus. (*a*).

Ad primum, de auctoritate Damasceni, dicendum, quod divina cognitio nobis inserta est secundum ipsius participationem, inquantum in omni veritate cognita ipse cognoscitur, et non secundum quod est in natura sua.

Ad secundum « Deus est etc. » dicendum, quod verum est per essentiam et præsentiam et per potentiam ; non tamen ut objectum intellectus ; et hoc requiritur ad cognitionem.

Ad tertium « Deus est quo majus etc. » dicendum, quod verum est, si supponatur Deus[3] esse[4] : potest tamen negari Deum esse ; unde ratio ista non multum cogit, quia supponit id quod probare debet[5]. Potest autem cogitari ut hujus ratio quo majus cogitari non possit.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo : 1°. an Deus per creaturam sit cognoscibilis et a quo ; 2°. utrum Trinitas per creaturam sit cognoscibilis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

[1] Parm. omittit : « Et iterum quia cum sit immaterialis, per se est intelligibilis, nec per abstractionem a materia intellectus facit eum intelligibilem. »

[2] Parm. omittit : « quia nihil cognoscitur nisi sub ratione veritatis. »

[3] Parm. :« Deum. »

[4] Parm. omittit :« Potest tamen negari Deum esse.»

[5] Parm. omittit : « Potest autem cogitari ut hujus ratio quo majus cogitari non possit. »

(*a*) Parm. omittit : « Quidam tamen, etc. »

quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. I : *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Creatura quædam mundi dicitur homo, secundum expositionem Magistri ; ergo per creaturam ab homine potest cognosci.

2. Præterea, videtur quod ab angelo possit cognosci. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed angelus cognoscit divinam bonitatem relucere in creaturis ; ergo cognoscit creatorem ex creaturis.

3. Præterea, videtur quod et bruta[1] Deum cognoscere possunt. Nulli enim fit præceptum nisi ei qui cognoscit præceptum. Sed Jonæ IV dicitur quod Deus præcepit vermi quod percuteret hederam ; ergo potest cognoscere divinum præceptum vermis ; ergo et præcipientem Deum.

4. Præterea, omnis effectus ducens in cognitionem causæ suæ est aliquo modo proportionatus sibi : sed creaturæ non sunt proportionatæ Deo ; ergo ex eis non potest homo in Dei cognitionem venire.

5. Præterea, videtur quod nec homo peccator. Ambrosius enim dicit inducens illud Matth. V : « *Beati mundo corde :* » « Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt ; ergo alii non videbunt : neque enim indigni Deum videbunt ; » ergo neque hic qui Deum videre voluerit, poterit Deum videre.

Respondeo. Creatura est effectus creatoris : et quia causa habet cognosci per effectum ; ideo Deus habet cognosci per creaturam. Sed ad cognitionem Dei per creaturas duo exiguntur : scilicet quod cognoscens possit aliquo modo capere Deum, et quod per creaturas in ejus cognitionem deveniat. Propter primi defectum bruta non possunt cognoscere Deum ex creaturis, quia non sunt capacia divinæ cognitionis. Propter defectum secundi[2] beati non cognoscunt Deum ex creaturis, quia vident Deum per essentiam : cognoscunt tamen eum in creatura, sicut et Deus seipsum videt in creaturis repræsentatum ; et ideo cognitio per creaturas est tantum hominum viatorum, et est communis bonorum et malorum.

Primum ergo concedendum est.

Ad secundum, de angelo, dicendum, quod quamvis cognoscat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in creatorem, sed e converso.

Ad tertium, de verme, dicendum, quod præceptum Dei non venit ad vermen, ut apprehenderet rationem præcepti ; sed divina virtute mota est ejus æstimativa ad complendum illud quod Deus disponebat.

Ad quartum[3] « creatura non est proportionata etc., » dicendum, quod ideo non ducit in cognitionem perfectam ipsius, sed imperfectam.

Ad quintum, dicendum quod Ambrosius loquitur de cognitione Dei per essentiam quæ erit in patria.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per creaturas in cognitionem Trinitatis Philosophi devenerunt. Dicit enim Aristoteles in principio *de Cœlo et mundo* : « Et per hunc quidem numerum, » scilicet ternarium « adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem, proprietatibus eorum quæ creata sunt. »

2. Præterea, Mercurius Trimegistus dicit[4] : Monas Monadem genuit propriumque in se reflexit ardorem ; ergo Trinitatem cognovit : sed non nisi per creaturam ; ergo etc.

3. Præterea, Augustinus dicit, lib. *Conf.*, quod ipse legit in quodam libro Platonis totum illud, *in principio erat verbum etc.*, usque ad locum illum, *Verbum caro factum* : in quibus verbis distinctio personarum exprimitur ; ergo ut prius.

4. Præterea, ipse recitat in lib. *contra quinque hæreses* de Hermede, qui fecit

[1] Parm. omittit : « Deum cognoscere possunt. »
[2] *Rom.* « propter defectum, sed beati. »
[3] Parm. : « omnis effectus. »
[4] Parm. addit : « Unus unum genuit propter sui ipsius amorem. »

librum qui dicitur Verbum perfectum, in quo sic ait : « Hic est filius Dei benedicti et bonæ voluntatis qui humano ore enarrari non potest. »

5. Præterea, Sybilla, ut ait Augustinus lib. *de Civit. Dei*, dicit : « Ipsum[1] virum cognoscite dominum Dei filium esse ; » ergo habent Philosophi cognitionem distinctionis personarum : sed non nisi per creaturas ; ergo etc.

6. Præterea, in anima rationali est imago Dei per quam distincte repræsentatur unitas essentiæ et Trinitas personarum ; ergo per ipsam Trinitas potest cognosci.

7. Præterea, Exod. VIII, dicitur quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo : et exponit *Glossa*, quia defecerunt Philosophi in cognitione tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti ; ergo duas personas saltem cognoverunt.

Contra. Heb. XI : *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.* Sed Deum esse trinum scilicet et unum est articulus fidei ; ergo non est apparens rationi.

Respondeo dicendum quod Philosophi non potuerunt devenire per creaturas ad cognitionem personarum, quantum ad propria, devenerunt tamen quantum ad appropriata. Cognoverunt enim in Deo potentiam, sapientiam et bonitatem : non tamen Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Et ratio hujus est, quia Deus non habet respectum causæ ad creaturas ratione propriorum, sed ratione appropriatorum ; et ideo in cognitionem Dei quantum ad appropriata devenerunt Philosophi per creaturas, sicut ex effectibus in causam, non autem quantum ad propria[2]. Potuerunt tamen devenire per revelationem a Deo sive a dæmone factam, sive per doctrinam alterius, sicut dicitur Plato legisse libros legis et prophetarum, per quos aliqualem cognitionem Trinitatis habere potuit.

Ad primum de verbo Philosophi, dicendum, quod non intendit Philosophus trinitatem personarum in Deo ponere ; sed quia in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, scilicet in principio, medio et fine ; et ideo secundum Commentatorem, antiqui honorabant cum sacrificiis et orationibus triplicatis.

Ad ea quæ objiciebantur de verbis Philosophorum, dicendum, quod per doctrinam vel revelationem ad hoc venerunt, non per rationis inquisitionem.

Ad sextum[3] de imagine dicendum, quod imago animæ potest considerari, vel ut res, vel ut imago. Primo modo potest cognosci a Philosophis. Secundo modo præsupponit cognitionem Trinitatis, cujus est imago. Neutro tamen modo, propter imperfectionem sui, sufficienter ducit in cognitionem Trinitatis.

Ad septimum[4] de Glossa Exod ; dicendum, quod[5] Philosophi dicuntur defecisse in cognitione tertiæ personæ, id est spiritus sancti, non propter hoc quod duas personas cognoverunt quantum ad propria, sed quantum ad appropriata. Dicuntur tamen defecisse in cognitione appropriati Spiritui sancto, idest bonitatis, quia bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum ejus effectum, idest incarnationem et redemptionem : vel quia non tam intenderunt venerationi bonitatis divinæ, quam etiam imitati non sunt, sicut venerationi potentiæ et sapientiæ.

QUÆSTIO III

ARTICULUS UNICUS

Ad tertium principale sic proceditur.

1. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium[6] creatoris. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quædam creaturæ sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine ; ergo in illis non est vestigium.

2. Præterea, quælibet pars vestigii est

[1] Parm. : « vero. »

[2] Parm. addit : « Ratio hujus, est, quia tantum cognoscitur de unaquaque re quantum ad se extendit medium per quod cognoscitur. Creaturæ autem fuerunt medium per quod Philosophi in cognitionem creatoris devenerunt. Hoc autem medium deficiens est, et imperfecte Deum repræsentans. »

[3] Parm. omittit : « de imagine. »

[4] Parm. omittit : « de Glossa Exodi. »

[5] Parm. : « Magi Pharaonis dicuntur, » et omittit : Philosophi dicuntur etc. »

[6] Parm. addit : « Trinitatis etc. »

creatura : si ergo in qualibet creatura est vestigium ; ergo in qualibet parte vestigii est vestigium, et sic est abire in infinitum.

3. Præterea, dicit Bernardus : «Modus charitatis est non habere modum ; » ergo charitas, cum sit creatura, non habebit modum, speciem et ordinem ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, dicit Ambrosius in *Examer.:* « Lucis natura est, ut non in numero neque in pondere et mensura sit, sicut alia creatura. » In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum ; ergo non in qualibet creatura est vestigium Dei.

Contra. Sap. XI : *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti.*

Præterea, Augustinus in lib. de *Natura boni*, loquens de modo, specie, et ordine, ait : « Ubi enim hæc tria magna sunt, magnum bonum est : ubi parva, parvum ; ubi nulla, nullum. » Sed omnis creatura est aliquod bonum ; ergo omnis creatura habet hæc tria.

Respondeo. Dicendum, quod vestigium est imperfecta similitudo, imperfecte ducens in cognitionem ejus cujus est similitudo ; ut patet in vestigio animalis a quo metaphorice hic accipitur[1] vestigium. Quia ergo creatura est imperfecta similitudo creatoris, imperfecte ducens in notitiam ipsius, et præcipue quantum ad cognitionem Trinitatis ; ideo creatura est vestigium creatoris, et maxime respectu Trinitatis. Et quia creatura nullo modo imitatur creatorem, nisi inquantum habet aliquid perfectionis ; perfectio autem creaturæ, secundum Pythagoram, consistit in principio, medio et fine ; ideo sub triplici generali ratione partium vestigii, scilicet principii, medii et finis, diversimode potest vestigium considerari in creatura, propter multa quæ in ipsa inveniuntur secundum ordinem se consequentia ; ut principia naturæ, natura ipsa, virtus et operatio, et alia hujusmodi quæ secundum diversas combinationes diversimode pertinent ad principium, medium et finem. Et inde est quod partes vestigii diversimode inveniuntur a Sanctis assignatæ (*a*).

Ad primum «Vestigium dividitur etc.» dicendum, quod divisio illa non est per operationem rei, sed rationis : unde non sequitur quod eadem res non possit esse vestigium et imago ; sed tantum quod secundum idem non sit vestigium et imago ; et hoc verum est. Nam secundum naturam est anima rationalis vestigium, secundum partem intellectivam imago.

Ad secundum[2] de partibus vestigii dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic dicitur res modificari suo modo qui in ipsa est : vel effective, et sic omnia modificantur a Deo qui modum rebus imponit : et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Sic ergo dicendum est, quod modus creaturæ non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum effective modificantem ; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii, et sic in eis non est abire in infinitum, quia partes vestigii[3] non habent alias partes formales vestigii.

Ad tertium de charitate, dicendum, quod dupliciter potest considerari : aut ut creatura quædam, et sic habet modum et tres partes vestigii : aut per relationem ad suum objectum quod est infinitum, et sic non habet modum ; quia non tantum diligitur Deus a nobis, quin semper posset plus diligi.

Ad quartum de luce, dicendum, quod dupliciter potest considerari : aut ut est quædam natura in se creata, et sic est aliquid finitum, et sic in ipsa est vestigium ; vel per comparationem[4] ad corpora quæ sunt receptiva secundum essentiam vel virtutem in infinitum, quia de natura lucis est ut in infinitum se diffundat, si inveniat receptivum : et pro eo dicitur non esse in numero, pondere et mensura creata, ab Ambrosio.

[1] Parm. : « hoc. »
[2] Parm. omittit : « de partibus vestigii. »
[3] Parm. omittit : « Et sic in eis, etc. »
[4] Sic codd. — Parm. : « compositionem ; » et in notula quadam marginali : lege :« comparationem.»

(*a*) Alia solutio datur, ex alia manu, ad marginem in cod. Mazarin. 318, ubi quæritur etiam : « Cujus sit cognoscere Deum per vestigium. »

Expositio primæ partis Textus.

Circa *Litteram* nota :

Invisibilia Dei, etc. Ergo in Deo sunt plura. — Respondeo : non sunt plura pluralitate rei, sed rationis, sive modorum cognoscendi, secundum Glossam.

Invisibilia, natura invisibilis quæ cognoscitur ex specie rerum et magnitudine.

Virtus, id est potentia quæ cognoscitur ex mundi gubernatione.

Divinitas, id est bonitas quæ secundum Glossam cognoscitur ex omni repletione.

A creatura mundi, Glossa : ab homine, non tantum ac Angelo ; ergo Angeli cognoscunt Deum per creaturam. — Respondeo : hæc determinatio *per ea quæ facta sunt* non cadit sub exclusione sed extra sub hoc sensu : Invisibilia Dei conspiciuntur intellectu : et ab homine, non solum ab Angelo, conspiciuntur in quantum *per ea quæ facta sunt*, etc.

« Natura invisibilis » visione corporali, non visione intellectuali ; nam summe visibilis est, licet non quoad nos.

« Potuerunt ergo cognoscere. » Argumentum, videtur tale : Mundus ille visibilis opus est ab aliquo factum ; sed nulla creatura potest facere opus tam magnum ; ergo major est omni creatura qui fecit ipsum.

« Alio etiam. » Argumentum tale videtur : omne mutabile, cum inceperit esse habet aliud immutabile primum existendi principium ; omne ens notum nobis, sive corporeum, sive spirituale, mutabile est, ergo oportet quod quoddam habeat existendi immutabile primum principium.

« Consideraverunt. » Argumentum tale videtur : non contingit esse vel intelligere in rebus bonum et melius, nisi sit aliquod optimum quod sit causa bonitatis illorum ; sed in rebus contingit invenire corpus bonum, meliorem spiritum ; ergo oportet esse aliquid optimum.

« Intellexerunt. » Argumentum tale videtur : non possunt esse aliqua secundum magis et minus speciosa, nisi sit per essentiam speciosum ; sed sensibilia sunt speciosa, intelligibilia speciosiora ; ergo oportet esse aliquod per essentiam speciosum.

« Ex perpetuitate namque. » Contra : Non omnis causa duratione præcedit effectum, ut lux splendorem. — Respondeo : duplex est causa, quædam naturalis et de se producens effectum, quædam voluntaria aliunde producens effectum. Prima præcedit effectum, natura saltem ; secunda etiam duratione.

« Ex magnitudine omnipotens. » Contra : magnitudo finita est ; omnipotentia infinita : finitus non ducit in cognitionem causæ infinitæ. — Respondeo : quamvis secundum se magnitudo non ducat in cognitionem omnipotentiæ, tamen comparando ad id ex quo producitur, quia ex nihilo, et ad potentiam cujuslibet alterius agentis, ducit.

« Ex ordine sapiens. » Contra : ordo indicat causam finalem ad quam omnia ordinantur, scilicet bonitatem. — Respondeo . Est ordo rei ad rationem et rei in finem ; primus indicat sapientiam, secundus bonitatem.

« Unitatem » qua in se terminantur, quod refertur ad modum vel mensuram.

« Speciem » qua ab aliis distinguuntur, quod refertur ad numerum.

« Ordinem » quo in finem referuntur, quod refertur ad pondus. Primum comparatur potentiæ Patris, secundum sapientiæ Filii, tertium bonitati Spiritus Sancti. Accipi vero hæc omnia possunt vestigia creaturarum penes tria quæ sunt reperire in omnibus creaturis secundum Philosophum *de cœlo et mundo*, scilicet principium, medium, et finem, et quia hæc secundum diversas comparationes possunt considerari, ideo diversa et diversimode assignantur vestigia Dei in creatura, vel in sui natura, vel in comparatione ad cognitionem animæ, vel in comparatione ad res aliquas, vel in comparatione etiam ad finem ultimum. In sui natura dupliciter, vel secundum fieri, vel secundum esse ; secundum vero esse multis modis, quia vel secundum substantiam, vel secundum virtutem, vel secundum operationem, prout patere posset hoc diligenter intuenti.

« A quo sumus, » in causa efficiente ; « per quem sumus, » in causam extra

rem, « in quo sumus, » ut causa conservante, quod ad bonitatem pertinet, quæ est causa finalis.

« Magi in tertio signo. » Contra : præcessit conversio virgarum in serpentes, et manus sanæ in lepram, et aquæ in sanguinem, ut patet Exod. vii. — Respondeo : loquitur de signo quod fuit signum et plaga, et non signum tantum. (*a*)

Divisio secundæ partis textus.

(*b*) « Nunc vero ad eam, » hic probat simul unitatem et trinitatem per imaginem creaturarum rationabilium, et primo per imaginem quæ fundatur super naturales potentias; secundo per imaginem quæ fundatur super naturales habitus vel actus, ibi : « Potest et alio modo. »

In prima parte primo ponit imaginis et partium ejus assignationem ; secundo ostendit partium assignatarum æqualitatem, ibi : « æqualia, etc ; » tertio ipsarum in sua substantia radicationem, ibi : « hic attendendum ; » quarto earum ad id cujus sunt imago dissimilitudinem, ibi : « verumtamen caveat. »

In prima parte primo ostendit in quo quærenda sit imago Dei, secundo in quo attenditur ratio imaginis, ibi : « Ecce ergo mens, etc. ; » in secunda parte, primo ostendit æqualitatem trium personarum, ibi : « simul æqnalia, etc. ; » secundo æqualitatem specialiter memoriæ, ibi : « totamque memoriam ; » tertio intelligentiæ : « similiter cum hæc ; » quarto voluntatis, ibi : « voluntas etiam » ubi primo assignat æqualitatem ; secundo quorumdam vocabulorum quæ posuit tangit significationem, ibi : ecce « illius, etc. »

In tertia parte principali, circa radicationem potentiarum imaginis in una essentia, primo ponit dubitationem ex ratione diversitatis, ibi : « Hic attendendum, etc ; » secundo fortificat eam per rationem relationis, ibi : « Et hæc tria ; » tertio subdit determinationem dubitationis, ibi : « sed jam vivendum est, etc. »

In quarta parte, circa dissimilitudinem, primo assignat dissimilitudinem quoad unitatem essentiæ, ibi : « verumtamen, etc ; » secundo quoad personalem distinctionem, ibi : « rursus ista ; » tertio e contrario assignat similitudinis rationem, ibi : « sciendum vero. »

« Potest etiam alio modo, etc. » Hic assignat trinitatis imaginem quæ fundatur super habitus naturales, et primo ponit imaginis assignationem, secundo assignationis utilitatem, ibi : « mens itaque. »

In prima parte primo assignat imaginis distinctionem ; secundo unitatem et ordinem, ibi : « Hæc autem tria ; » tertio earum æqualitatem, ibi : « nec minor ; » quarto earum connexionem, ibi : « sunt etiam hæc. »

Assignationis utilitatem innuit duplicem, primo ad trinitatem intelligendam, « mens itaque ; secundo ad firmiter credendam, ibi : « Quapropter, etc. »

Circa partem istam quæruntur tria : 1°. in quo sit in anima imago Dei ; 2°. de prima assignatione imaginis ; 3°. de secunda.

QUÆSTIO I

ARTICULUS UNICUS

Ad quem sic proceditur. 1. Videtur quod imago non sit in aliqua potentiæ animæ. Diversa enim genera potentiarum non uniuntur nisi in essentia animæ. Sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in fine I *de Anima* [1]. Ergo non uniuntur nisi in essentia animæ. Sed mens comprehendit ista : quia ab Augustino in mente ponitur intelligentia et voluntas ; ergo mens, prout in ea est Dei imago, est animæ essentia.

2. Præterea, Augustinus x *de Trin.* dicit « Memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita ; » ergo sicut vita pertinet ad essentiam, ita et mens ; ergo cum imago Dei sit in mente, erit in animæ essentia.

(*a*) Parm. omittit expositionem textus.
(*b*) Parm. omittit divisionem textus.

[1] Parm. omittit. : « non uniuntur nisi in essentia animæ. »

3. Præterea, una potentia non est subjectum alterius potentiæ. Sed mens est imaginis subjectum. Imago enim, ut dicitur, secundum potentias attenditur ; ergo et mens non est aliqua potentia ; ergo erit animæ essentia.

Contra. Anima non habet alias partes, nisi suas potentias. Sed mens est quædam superior pars animæ, ut Augustinus dicit in lib. *de Trin.*; ergo mens est animæ potentia, non essentia.

Præterea, essentia communis est omnibus potentiis animæ : sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensus ; ergo mens non est essentia animæ.

Respondeo dicendum quod secundum Augustinum : Illud in anima est excellentius in quo est imago Dei. Sed secundum essentiam anima, aliquo quod est in seipsa non est excellentior, sed secundum potentiam. Mens autem est id in quo est imago Dei in anima, secundum Augustinum ; ergo mens, prout est in ea imago Dei, animæ est potentia, non essentia animæ. Mens autem dicitur a metior, metiris : intellectus autem est metiri res ad sua principia ; ergo mens est potentia intellectiva. Potentia autem intellectiva aliquando distinguitur contra sensitivam et vegetativam potentias, aliquando autem contra affectivam : primo modo est id in quo est imago Dei ; secundo modo est pars imaginis [1].

Ad primum « quod genera diversarum potentiarum non uniuntur nisi in essentia animæ » [2] dicendum, quod voluntas et intellectus quodammodo pertinent ad diversa genera potentiarum ; prout scilicet genera potentiarum animæ distinguuntur per objecta. Nam bonum et verum sunt objecta diversa genere. Alio modo pertinent ad idem genus potentiarum, prout scilicet genera potentiarum animæ distinguuntur quantum ad modum agendi ; et sic unum genus potentiarum animæ est pars rationalis, quæ hic mens dicitur, comprehendens voluntatem et intellectum ; quæ quidem pars animæ operatur absque organo corporali. Aliud genus est pars sensitiva, cujus operatio fit per organum corporale. Tertium genus est pars nutritiva, quæ operatur etiam mediantibus qualitatibus elementaribus.

Ad secundum « vita pertinet ad essentiam animæ » dicendum, quod uno modo est vita esse viventis, et sic vita pertinet ad essentiam animæ. Alio modo vita est operatio viventis ; et sic vita pertinet ad potentiam animæ, et diversa vita ad diversam potentiam : et sic dicuntur partes imaginis esse una vita, inquantum ad unum genus vitæ pertinent.

Ad tertium [3] « una potentia non est subjectum alterius potentiæ » dicendum, quod mens non comparatur ad intellectum et voluntatem sicut subjectum, sed magis, sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat, et sic sumitur hic [4].

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur tria : 1°. in quibus potentiis animæ attendatur imago ; 2°. de his potentiis in comparatione ad suum subjectum, scilicet animam ; 3°. in comparatione ad objectum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei in anima non sit in memoria, intelligentia, et voluntate. Memoria enim non pertinet ad imaginem : quia illud quod commune habemus cum brutis, non pertinet ad imaginem : sed memoriam habemus communem cum brutis ; ergo etc.

2. Præterea, potentia quæ concernit aliquam differentiam temporis, non pertinet ad imaginem, cum imago sit in parte intellectiva, quæ non concernit tempus determinatum, sicut nec alias singulares circumstantias. Sed memoria proprie est præteritorum ; ergo etc.

3. Præterea, videtur quod intelligentia

[1] Parm. : « ipsa pars intellectiva animæ, comprehendens in se cognitivam et affectivam, quæ dividitur contra partem sensitivam et vegetativam. »

[2] « Parm. omittit : « Quod genera, etc. »

[3] Parm. omittit : « Una potentia non est, etc. »

[4] Cod. Mazarin. 318, ex alia manu, ad marginem, aliam solutionem tradit.

ad imaginem non pertineat. Potentiæ enim distinguuntur per actus : sed idem est actus memoriæ et intelligentiæ, scilicet noscere, sicut ex verbis Magistri in litera patet ; videtur ergo quod eadem sunt potentia. Sed memoria non pertinet ad imaginem, sicut probatum est ; ergo nec intelligentia.

4. Præterea, videtur quod voluntas ad imaginem non pertineat. Quia super illud : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, dicit *Glossa*, quod « imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi. » Sed voluntas non est potentia cognitiva, sed affectiva ; ergo voluntas non pertinet ad imaginem : et ita male assignatur imago, quantum ad has potentias.

Respondeo dicendum quod in his tribus imago attenditur. Anima enim primo species recipit et retinet, et sic habetur memoria ; retentas cognoscit, et sic intelligentia ; retenta autem et intellecta acceptat tamquam sibi placentia, et sic habetur voluntas : unde intelligentia procedit a memoria. Si enim anima non reciperet species ; neque etiam retineret, nec intelligeret. Et ita a memoria[1] et ab intelligentia procedit voluntas. Si enim retentas non intelligeret, nec diligeret. Et sic ista tria sunt unius animæ ; et secundum procedit a primo, tertium vero ab utroque procedit ; sicut tres personæ in una essentia, et una ab altera procedit, tertia autem ab utraque.

Ad primum ergo « memoria communis est nobis et brutis » dicendum, quod verum est de memoria quæ est retentiva specierum sensibilium in organo corporali ; non autem de memoria quæ est retentiva specierum intelligibilium in seipsa.

Ad secundum « memoria concernit aliquam differentiam præteriti temporis[2] » dicendum, quod verum est de memoria quæ est pars sensibilis, non quæ intelligibilis, et hæc pertinet ad imaginem.

Ad tertium « intelligentiæ [3] et memoriæ idem est actus » dicendum, quod nosse in habitu pertinet ad memoriam, nosse in actu ad intelligentiam, prout pars ponitur imaginis, ut per Augustinum, XIII *de Trin.*, patet.

Ad quartum dicendum, quod potentia cognoscendi in prædicta auctoritate large accipitur, sive quæ ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive qua cognoscitur, sicut intelligentia, sive quæ cognitionem consequitur, sicut voluntas : et sic volontas est in potentia cognoscendi, et sic pertinet ad imaginem. Vel potest dici, quod illa assignatio imaginis est alia ab ea de qua hic agitur. Inveniuntur enim diversæ imaginis assignationes[4].

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia animæ sit ipsa anima essentialiter. Quia dicit hic Augustinus quod hæc tria, scilicet memoria, intelligentia et voluntas, eo sunt unum quo una vita, una mens, una essentia.

2. Præterea, idem est principium operandi et essendi. Sed forma substantialis est principium essendi, potentia autem principium operandi ; ergo in homine forma substantialis, quæ est anima, et potentia, idem sunt in substantia.

3. Præterea, forma substantialis nobilior est quam accidentalis : sed forma accidentalis seipsa agit, ut caliditas seipsa calefacit ; ergo et forma substantialis seipsa agit ; sed per potentiam anima agit ; ergo forma substantialis,[5] scilicet anima, est sua potentia substantialiter.

Contra. Sicut se habet posse ad esse, ita potentia ad essentiam. Sed in quolibet creato differt esse et posse ; ergo essentia et potentia ; ergo et in anima.

Juxta hoc quæritur, Utrum una oriatur ex altera : et videtur quod non. Quia quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ex alio,[6] sed potentia animæ simul esse incipit cum anima ; ergo una non oritur ex alia.

Præterea, accidens causatur a suo subjecto. Sed una potentia non est subjec-

[1] Parm. : « a memoria ex intelligentia. »
[2] Parm. omittit : « præteriti temporis. »
[3] Parm. : « intelligentia et memoria. »
[4] Cod. Mazarin. 318, ad marginem, ex alia manu, aliam solutionem tradit.
[5] Parm. omittit : « seipsa agit; sed per potentiam anima agit; ergo forma substantialis. »
[6] Parm. omittit : « sed potentia, etc. »

tum alterius, cum potentia sit accidens; ergo una potentia non causatur ab alia; ergo non oritur.

Contra. Potentiæ determinantur per actus unius potentiæ, sed actus unius potentiæ oritur ab actu alterius; ergo et una potentia ab alia.

Respondeo dicendum quod anima dupliciter potest considerari. Uno modo, ut est substantia quædam : et sic potentiæ non sunt essentiales[1] ei, velut partes essentiæ ejus : sed insunt ei quasi proprietates naturales : et hoc ideo, quia operatio[2] ejus est accidens. Et ideo potentia, quæ est immediatum operationis principium, est de genere accidentis : solius enim Dei potentia et operatio est sua substantia. Alio modo ut est totum potentiale : et sic potentiæ sunt ei essentiales; quia ista[3] totalitas animæ consistit in potentiis sicut in partibus. Partes autem sunt essentiales toti.

Ad primum dicendum, quod totum potentiale est medium inter totum universale, et totum integrale : nam totum universale perfecte inest cuilibet parti secundum essentiam et virtutem, et ideo proprie prædicatur de qualibet parte. Totum vero integrale non est perfecte in aliqua suarum partium, neque secundum essentiam, neque secundum virtutem, et ideo nullo modo potest[4] prædicari de qualibet sua parte; sed de omnibus simul prædicatur. Totum vero potentiale est in qualibet parte perfecte secundum essentiam, sed non secundum virtutem; et ideo potest prædicari de qualibet parte, et de omnibus simul, quamvis non ita proprie sicut totum universale : et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad secundum, idem est principium operandi etc., dicendum quod intelligendum est de principio primo, scilicet forma : potentia autem non est primum principium, sed proximum principium operandi.

Ad tertium, de forma accidentali, dicendum, quod non est simile de forma substantiali et accidentali : quia forma accidentalis proportionata est actioni suæ, cum tam ipsa quam sua actio sit in genere accidentis : forma autem substantialis non, cum ipsa sit in genere substantiæ per reductionem, sive ut principium substantiæ; actio autem sua est in genere accidentis.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod quandocumque aliqua numerositas ab aliquo uno procedit naturaliter, oportet quod ordinate procedat; quia ab uno non procedit[5] naturaliter nisi unum : unde cum pluralitas potentiarum animæ fluat ab essentia animæ, oportet quod ordinate fluant, et ita una mediante altera.

Ad primum, « simul sunt in anima, » dicendum quod simul insunt duratione sive tempore : sed non propter hoc ordine naturæ.

Ad secundum[6] « potentia non potest esse subjectum potentiæ » dicendum, quod una non fluit ab alia tamquam a subjecto, sed omnes fluunt sicut ab essentia animæ; sed una immediate, alia mediante altera.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet objectorum. Augustinus enim in lib. *de Trin.* ait : « Cum in natura mentis humanæ Trinitatem quærimus, in tota quærimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione æternorum. » Omnia autem objecta vel sunt temporalia vel æterna; ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.

2. Præterea, potentia et natura potentiæ se habet similiter ad omnia sua objecta, sed per habitus diversos restringitur ad hæc vel illa. Cum ergo assignatio primæ imaginis sit secundum potentias, ut dicitur, et non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet objectorum.

3. Præterea, secundum Augustinum,

[1] Parm. omittit : « ei. »
[2] Parm. : « est ejus. »
[3] Parm. : « ista. »
[4] Parm. : « nullo modo prædicatur de una parte. »
[5] Parm. : « Producitur. »
[6] Parm. omittit : « Potentia non potest esse subjectum potentiæ. »

X de *Trin* : « Anima semper novit et intelligit et[1] amat se : » sed hoc esse non potest nisi secundum quod[2] se novit, intelligit, et amat in omni intelligibili et diligibili ; ergo respectu omnium intelligibilium et diligibilium attenditur imago Dei in anima.

Contra. Augustinus dicit, XV *de Trin.*, quod Trinitas, quæ in inferiori ratione invenitur, licet ad interiorem hominem jam pertineat, non tamen imago Dei appellanda est vel putanda. Sed temporalia pertinent ad inferiorem rationem ; ergo respectu eorum non est imago.

Præterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam : sed in his quæ per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria ; ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attendatur respectu quorumlibet objectorum.

Respondeo dicendum, quod imago in tribus prædictis attenditur. Primo et principaliter in respectu ad Deum, secundario autem respectu sui ipsius, respectu vero aliorum nisi improprie. Cujus ratio est, quia imitatio Dei, quæ est de ratione imaginis, potest hic accipi dupliciter. Uno modo secundum conformitatem animæ ad suum objectum : et sic anima imitatur Deum inquantum ipsum novit, intelligit et amat, et ex consequenti inquantum novit, intelligit et amat seipsam, ut est similis a Deo ducens in ipsum. Alio modo, secundum habitudinem eorum quæ sunt in anima ad invicem ; ut scilicet, ea quæ sunt in anima hoc modo se habeant ad invicem, sicut divinæ personæ : et hæc similitudo habitudinis servatur inter Deum et animam respectu Dei et suiipsius. Primo quantum ad ordinem originis : quia sicut Filius est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, ita ex ipsa memoria qua mens novit Deum et se, oritur intellectiva, et ex utroque voluntas. Secundo quantum ad æqualitatem : quia quantum anima novit seipsam et Deum, tantum intelligit et amat, sicut tres personæ sunt æquales. Sed respectu aliorum objectorum non conformatur anima Deo sicut objecto, cum magis distent a Deo quam ipsa ; nec etiam servatur æqualitas ; quia non tantum diliguntur, quantum cognoscuntur : et ideo non proprie est imago respectu ipsorum, sed aliqua similitudo quasi vestigii (*a*).

Ad primum dicendum, quod quamvis in actione temporalium sit quædam Trinitas, non tamen quæ sit imago Dei, ut ibidem Augustinus dicit.

Ad secundum dicendum, quod etsi imago attendatur secundum potentias, non tamen nisi secundum quod comparantur ad actus ; quia secundum aliquos, anima perfecte imitatur Deum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de notitia intellectiva, et amore habituali. Unde in XIII *de Trin.* dicit, quod memoria intellectiva et voluntas, quæ semper simul sunt et simul fuerunt, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam perti-

[1] Parm. : quod. »

[2] Parm. ı « in quantum semper. »

(*a*) Cod, Mazar. 3!8 hanc solummodo solutionem, in corpore articuli, tradit : « Respondeo dicendum quod ad expressam repræsentationem imaginis quinque exiguntur quorum duo se tenent ex parte ipsius animæ, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et id se habet indifferenter respectu quorumlibet objectorum ; alia vero duo, scilicet ordo et actualis imitatio reperiuntur tantum respectu sui et Dei ; quia enim in ea est repræsentatio imaginis, ideo actualiter imitatur Deum convertendo se super se et Deum, sed maxime convertendo se super Deum ; ex notitia etiam Dei et sua gignitur intelligentia Dei et sui, et ideo respectu utriusque servatur ordo : sed quia post intelligentiam, aliorum subjectorum sequitur memoria, et in eis non relucet trinitatis imago, ideo desinit ordo, et actualis imitatio respectu objectorum acquisitorum. Exigitur etiam quintum, id est æqualitas ; sed hæc est duplex, scilicet potentiæ ad potentiam, et hæc secundum quid salvatur respectu omnium objectorum, quia quum intelligo aliquid creatum volo illud intelligere ; sed æqualitas simpliciter salvatur respectu Dei et sui quia quum anima Deum cognoscit simul et eum diligit, sed non respectu omnium aliorum objectorum. Est et æqualitas potentiæ ad objectum ; et hæc non salvatur nec respectu Dei, nec respectu objectorum acquisitorum, sed tantum respectu sui ; sed hoc parum confert ad rationem imaginis. Dicendum est igitur quod respectu omnium objectorum aliqualiter salvatur ratio imaginis, respectu animæ verius, respectu autem Dei verissime.

Et sic patet responsio.

Ad primum, quia respectu omnium objectorum aliqualiter salvatur imago etiam secundum Augustinum, sed præcipue respectu Dei et animæ.

Ad secundum « Respectu omnium objectorum æqualiter se habent prædictæ, » dicendum quod verum est quantum ad consubstantialitatem et distinctionem potentiarum, non quantum ad tria reliqua.

nent, per quam importatur quasi habitualis cognitio[1].

QUÆSTIO III

ARTICULUS UNICUS

Circa secundam assignationem imaginis sic proceditur. 1. Videtur quod illa non differat a prædicta, sicut dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias. Imago enim attenditur in anima præcipue respectu hujus objecti quod est Deus : sed anima non cognoscit seipsam nec Deum tali modo cognitionis de quo hic loquimur, scilicet mediante habitu, sed per essentiam; ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.

2. Præterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens; sed notitia et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur; ergo non sunt habitus.

Contra. Cuilibet potentiæ respondet suus habitus; si ergo mens non sit habitus, sed essentia animæ, secundum quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis : scilicet mens, et tres habitus potentiarum trium; et ita non repræsentabunt trinitatem.

Respondeo. Quidam dicunt quod hæc assignatio imaginis est eadem cum prædicta. Nam mens sumitur hic pro memoria a reminiscendo dicta; unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriæ, notitia pro habitu intelligentiæ, et amor pro habitu voluntatis. Sed quia illa opinio non procedit secundum opinionem Augustini, et nimis extorta videtur, ideo aliter dicunt quidam quod hæ duæ assignationes imaginis differunt per hunc modum : nam mens sumitur sicut supra pro superiori parte animæ, in qua est imago, et notitia pro habitu memoriæ, et amor pro habitu voluntatis : et ita hæc assignatio sumitur secundum essentiam supremæ partis animæ, idest intellectivæ, et habitus consubstantiales : prædicta autem secundum potentias. Sed quia non facile est videre qualiter memoria et intelligentia in parte intellectiva distinguantur ut diversæ potentiæ : ideo videtur melius dicendum secundum intentionem Augustini, quod hæc secunda assignatio imaginis, quam ipse primo ponit, IX *de Trin.*, attenditur secundum partem superiorem animæ et duos habitus ejus, ut dictum est. Sed hæc repræsentatio Trinitatis in nobis est imperfecta. Nam per habitualem notitiam non fit in nobis verbum repræsentans verbum increatum quod est persona Filii. Et ideo postmodum investigat aliam assignationem imaginis; scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem : ut memoria pertineat ad omne id quod habitualiter se habet in anima; intelligentia vero ad actualem considerationem, voluntas autem ad actualem amorem. Unde dicit in XIV *de Trin.*, quod verbum esse sine cognitione non potest. In[2] tribus autem potentis istis, imago ista cognoscitur, scilicet memoria, intelligentia et voluntate. Hanc autem non dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes. Et sic[3] hæc assignatio attenditur secundum habitum et duos actus. Quamvis etiam possit dici quod attenditur secundum potentias : non quod memoria et intelligentia sint diversæ potentiæ : sed dicunt diversos ordines unius potentiæ ad diversa : memoria scilicet ad habitum, et intelligentia ad actum, sicut etiam ratio superior et inferior distinguitur secundum ordinem ad diversa; et sic memoria et intelligentia possunt dici diversæ potentiæ prout large accepta dicitur quæcumque proprietas[4] (*a*).

Ad primum « anima non cognoscit se nec Deum per habitum »[5] dicendum, quod sicut species illustrata lumine intellectus agentis, et per quam anima cognoscit, dicitur esse habitus in ea, ita essentia sua per quam seipsam cognoscit, sibi per essentiam quocumque modo præsentialiter

[1] Cod. Mazarin. 318 addit : « ad alia duo argumenta patet solutio per ea quæ dicta sunt. Sed circa secundam assignationem animæ videamus. »

[2] Parm. : « non potest in tribus personis; et positis istis. »

[3] Parm. omittit : « hæc. »

[4] Parm. : « Et sic memoria et intelligentia, etc. »

[5] Parm. omittit : « se nec Deum per habitum. »

(*a*) Cod. Mazarin. 318, ex alia manu ad marginem aliam tradit solutionem.

existendo,[1] qualiter Deus aliqualiter animæ præsens est, cum habeat lumen intellectuale admistum, dicitur esse in ea habitus; unde cognoscendo se per essentiam, cognoscit se per habitum.

Ad secundum « amor et notitia, etc » dicendum, quod hic sumuntur materialiter pro re amata et pro re cognita, quæ est ipsa substantia animæ : et ideo sunt habitus consubstantiales, cum modo jam dicto ipsa essentia animæ, pro qua hic sumuntur amor et notitia, sit habitus. Ad tertium « cuilibet potentiæ » dicendum, quod eodem habitu, scilicet notitia, memoria et intelligentia reducuntur in suam operationem. Habitus enim est principium operationis : ideo memoriæ, cum non habet per se actum aliquem qui sit simpliciter operatio, non respondet aliquis habitus distinctus. Vel dicendum, quod memoria, intelligentia et voluntas, non sunt tres potentiæ, nisi ut dictum est.

Expositio secundæ partis textus.

Circa *Litteram* dubitatur.

« Imago Dei permanet. » Contra : Psalmus : *In civitate tua.*

Respondeo ; Remanet quoad esse, tollitur per peccatum quoad bene esse.

« Eo imago quo capax ejus est. »

« Una mens » contra : proprietas non prædicatur de eo cujus est abstracte, nec e converso. — Respondeo : prædicatio hæc impropria est non per essentiam ut sit sensus : « una mens » id est unius mentis.

« Eo quod ad se invicem referuntur. » Quamvis non referatur secundum se, refertur tamen ratione memorabilis vel secundum rationem originis, in quantum ab ipsa oritur.

« Æqualia sunt tota singula, etc. » contra : omne totum est majus sua parte; quælibet vero harum potentiarum est pars imaginis. — Respondeo de toto integrali verum est illud, non de toto potentiali. Nam una potentia superior potest quidquid inferior, non tamen tot modis. Unde in parte suprema includitur quantitas aliarum potentiarum. Non ergo deficit communis animi conceptio, quia illa pars continet in se totum quodàm modo. « Totam memoriam, » contra : omnis animæ potentia simplex est. Respondeo : totalitas est quoad quantitatem molis illa tollit simplicitatem ; et totalitas quoad quantitatem virtutis, et illa simplicitatem non tollit. Prima enim attenditur secundum comparationem partium intra; secunda secundum comparationem actuum et objectorum, quasi partium, extra.

« Nihil tam in memoria quam ipsa memoria. » Contra : Ergo idem in seipso. — Respondeo : quamvis idem secundum rem, non tamen secundum rationem ; sic enim differunt cognoscens et cognitum, cum idem cognoscit seipsum, et est iste modus essendi in, sicut motivum in motu.

« Voluntas mea totam intelligentiam capit. » Contra : multa intelligo quæ nolo, ut mala. Respondeo : actus voluntatis non tantum est velle aliquid, sed uti eo, id est, in facultatem voluntatis assumere aliquo modo, et sic bona voluntas et de malis est, quia malis bene utitur.

« Singula tamen substantialiter sunt in substantia, etc. » Contra : cum sint in genere qualitatis accidentia sunt.

Respondeo. Non dicit quod sunt substantiæ, sed sunt in substantia sua, id est, animæ substantialiter insunt. Nam substantiale vel essentiale potest dici quatuor modis : primo modo quod essentialiter prædicatur, ut species ; secundo modo quod est pars essentiæ rei vel de essentia, ut materia et forma ; tertio modo, sine quo res non potest in intellectu esse, ut unitas, veritas, bonitas ; quarto modo, sine quo res non potest intelligi habere esse perfectum, ut potentiæ naturales animæ.

« In anima substantialiter existunt. » Contra : accidentia sunt. — Respondeo : essentialiter dicuntur etiam esse animæ per quamdam reductionem, quia sine his non potest esse perfecta ipsa animæ substantia.

« Si nihil uni deesset. » Ergo duæ per-

[1] Parm. omittit : « sibi per essentiam, etc. » et habet : « prædicto modo cognoscit. »

sonæ superfluunt. Respondeo : loquitur de duobus essentialiter differentibus, et perfectiones essentialiter differentes habentibus *(a)*.

DISTINCTIO IV

Divisio textus.

« Hic oritur quæstio ; etc. » Ostendit a secunda distinctione usque huc unitatem essentiæ et trinitatem personarum ; hic incipit ostendere trium personarum ad invicem originem, et distinctionem personalem usque ad xix distinctionem, et primo agit de generatione filii a patre usque ad x Dist.; secundo de processione spiritus sancti ab utroque a x usque ad xix.

In prima parte agit de quatuor rebus quæ ad generationis intellectum concurrunt, primo de terminis generationis, dist. hac et sequenti; secundo de virtute generantis, Dist. vi, et vii ; tertio de natura communicata per actum generandi, Dist. viii ; quarto de coæternitate geniti et genitoris, dist. ix.

In prima parte inquirit an essentia sit ullo modo terminus generationis, et primo secundum quod habet significari nomine concreto, dist. hac ; secundo secundum quod habet significari nomine abstracto, dist. sequenti.

In prima parte primo inquirit an sit concedendum quod Deus genuit Deum, et primo determinat quæstionem principalem ; secundo opponit in contrarium et solvit objectionem, ibi : « sed ad hoc oportuit ; etc, » tertio incidenter tangit et reprobat quorumdam circa materiam hanc errorem, ibi : « quidam tamen, etc ; » quarto exponit quamdam de præmissis superficialiter contrariam auctoritatem, ibi : « nunc ad præmissa, etc. *(b)* »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur duo principaliter : Primo de generatione in divinis. Secundo de prædicatione. Circa[1] primum quæruntur tria :

1°. an in divinis sit generatio ; 2°. supposito quod sit, an hæc sit vera : Deus genuit Deum ; 3°. de aliis locutionibus quæ ex litera ista concluduntur[2].

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod generatio non sit in divinis. Generatio enim est species mutationis : sed in divinis non est mutatio. Jac. I : *Apud quem non est transmutatio* : ergo nec generatio.

2. Præterea, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante ; sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante[3]. Ergo oportet esse ibi aliquid aliud per quod ab ipso distinguatur, cum omne generatum a generante distinctum sit ; ergo omne quod generatur est compositum, cum sit ibi aliquid : sed in Deo non est compositio ; ergo nec generatio.

3. Præterea, omne illud sine quo divinum esse intelligitur summe perfectum, non est de perfectione esse divini : sed generatio est hujusmodi, quia in Spiritu sancto est esse divinum perfectissimum sine generatione ; ergo etc.

Contra : Quicquid est perfectionis, attribuendum est Deo, sed generare sibi simile est perfectionis ; ergo est Deo attribuendum.

Præterea, Isaiæ ult. dicitur : *Si ego qui ceteris generationem tribuo, sterilis ero, dicit Dominus;* ergo etc.

Respondeo dicendum quod quicquid

[1] Parm. : « secundum. »
[2] Parm. addit : « 4° Utrum prædicatio affirmativa possit prædicari de Deo. »
[3] Parm. omittit : « sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. »
(a) Parm. omitit : expositionem textus.
(b) Parm. divisionem textus omittit.

perfectionis in creatura est, attribuendum creatori. In generatione vero creaturæ est aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Perfectionis est communicare essentiam suam alii, et accipere ab alio essentiam : sed imperfectionis est, quia hoc fit per mutationem, et decisionem sui. Est ergo generatio in divinis, quantum ad illud quod perfectionis est [1] tantum, scilicet communicare essentiam suam alii, et accipere essentiam ab alio; non quantum ad alia quæ sunt imperfectionis (*a*).

Ad primum « generatio est species etc., » dicendum, quod verum est secundum quod habet imperfectionem admistam; et sic non est in divinis, sed alio modo, sicut dictum est (*b*).

Ad secundum « oportet quod aliquid sit in genito communicatum a generante, ut differat a generante [2],» dicendum quod in divinis est distinctio generantis et geniti, non per aliquid essentiale, sed solum relationibus; sicut dare essentiam, et accipere eam. Pluralitas autem istarum relationum in divinis non repugnat simplicitati, quia relationes prædictæ non differunt re a substantia, sed ratione tantum, ut dictum est supra : unde non faciunt compositionem cum substantia (*c*).

Ad tertium [3] de perfectione divini esse, dicendum est quod generatio est de perfectione divini esse simpliciter, quia sine hoc non est summa in Deo perfectio; quamvis non sit de perfectione esse divini in persona Spiritus sancti. Vel dicendum quod prima propositio est falsa; quia quæ ponit fides in Deo perfectionis sunt, et tamen naturali cognitione ad ea intelligenda in Deo deveniri [4] non potest.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit vera : Deus genuit Deum : Deus enim, cum sit [5] terminus substantialis, significat essentiam; ergo, si Deus genuit Deum, essentia genuit essentiam; quod falsum est.

2. Præterea, generare et generari important distinctionem : sed hæc est falsa : Deus distinguitur a Deo; ergo et hæc : Deus genitus est a Deo : ergo et prima.

3. Præterea, sicut Pater est Deus, ita et Filius; si ergo hæc est vera : Deus generat, quia Pater generat [6]; pari ratione et hæc : Deus non generat, quia Filius non generat : et sic duæ contradictoriæ simul sunt veræ, quod est impossibile.

Contra. In Symbolo dicitur : Deum de Deo genitum : sed non generatur de Deo nisi sicut de generante; ergo Deus generat Deum.

Præterea, tam genitus quam generans est Deus : ergo vere potest dici Deus generat Deum.

[1] Parm. omittit : « tantum. »
[2] Parm. omittit : « oportet, etc.
[3] Parm. omittit : « de perfectione divini esse. »
[4] Parm. : « creatura... devenire. »
[5] Parm. : « res. »
[6] Parm. omittit. « generat. »

(*a*) Hanc aliam, in corpore textus, cod. Mazarin 318 dat solutionem : « Respondeo dicendum quod quando aliquid est quod secundum rationem generis dicit imperfectionem, et secundum rationem speciei, sive propriæ differentiæ perfectionem, Deo est attribuendum quantum ad rationem differentiæ, cum in eo secundum commentatorem in *Metaphysica* sint perfectiones omnium generum; secundum vero rationem generis removendum; et quia generatio secundum rationem propriæ differentiæ dicit perfectionem, quia dicit essentiæ communicationem, secundum vero rationem generis dicit imperfectionem, quia essentiæ divisionem, non transmutationem, cum generatio sit species motus, ideo Deo attribuenda est secundum rationem speciei, idest secundum communicationem essentiæ, et ea quæ sonant perfectionem, et non secundum rationem generis, id est secundum substantiæ decisionem et alia quæ sonant imperfectionem. » Idem cod. aliam de eodem solutionem affert in margine.

(*b*) Cod. Mazarin. 318. addit : vel dicendum quod nomen mutationis imponitur a termino a quo; unde Deo non competit a quo nihil removetur; nomen generationis imponitur a termino ad quem qui est esse quod accipitur, et hoc cum sit perfectionis in divinis est.

(*c*) Cod. Mazarin. 318 : « repugnat simplicitati, quia, quamvis relatio secundum rationem relationis maneat in divinis, prout scilicet, dicit respectum ad alterum, secundum quod est accidens, prout dicit respectum ad id in quo est, transit in substantiam; ideo non facit cum ea aliquam compositionem; differt ab ea ratione. » — Cod. vero. Mazarin. 327, non habet : « unde non faciunt compositionem cum substantia. »

Respondeo. Sciendum est quod hoc nomen Deus quandoque supponit pro essentia, quandoque pro persona, quandoque pro una, quandoque pro pluribus. Quod supponere possit pro essentia, hinc est, quia in divinis res naturæ et natura non differunt, ut deitas et Deus. Quod pro una persona, hoc est ex vi nominis, quia imponitur ad significandum essentiam in supposito, cum sit nomen substantiale concretum, ut homo. Quod pro pluribus personis, hoc est quia forma a qua imponitur Deus, est una non multiplicata, scilicet ipsa essentia in tribus personis ; sed hoc nomen, et significat et supponit semper essentiam. Et ideo, quia persona generat personam, bene dicitur, Deus generat Deum. Requiritur enim actus notionalis quod hoc nomen, Deus, supponat pro persona distincta tam a parte suppositi quam ex parte[1] appositi (*a*).

Ad primum quod objicitur de essentia [2] dicendum, quod quamvis hæc sit vera, Deus generat Deum, non tamen hæc est vera ; Essentia generat essentiam, quia nunquam trahitur ad supponendum pro persona essentia.

Ad secundum « generare importat etc.,» dicendum, quod verum est, sed tamen per modum actus : actus autem sunt suppositorum ; ideo generare dicit distinctionem suppositorum. Distinguere autem importat in generali distinctionem. Et ideo sua significatio determinaretur ad distinctionem essentiæ, si termino essentiali conjungeretur : determinatur enim sua significatio secundum exigentiam termini cui adjungitur.

Ad tertium, de contradictione, dicendum, quod hoc nomen Deus habet naturam termini communis in hoc quod potest multis communicare, scilicet tribus personis. Et ideo potest reddere locutionem veram pro uno. Et ideo hæc est vera, Deus generat Deum : quia pro Patre habet veritatem. Habet etiam naturam termini singularis : quia imponitur a forma non multiplicabili. Et ideo quicquid negatur de ipso, pro tota Trinitate negatur : unde hoc falsum est : Deus non generat Deum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit vera, Deus genuit se Deum vel alium : idem enim et diversum sufficienter dividunt ens : si ergo Deus genuit Deum, vel genuit eumdem vel alium.

2. Præterea, bene sequitur, homo generat hominem, ergo vel se vel alium ; ergo similiter sequitur, Deus generat Deum ; ergo generat se Deum vel alium.

3. Præterea, ex hac quæ falsa est, Deus generans est genitus, sequitur quod idem est generans et genitus : ergo ab oppositis : ex hac quæ est vera, Deus generans non est Deus genitus, sequitur quod alius est Deus generans, alius Deus genitus ; ergo hæc est vera, Deus genuit se Deum vel alium Deum.

4. Præterea, unum in substantia facit idem, in quantitate facit æquale, in qualitate facit simile. Sed in divinis idem est substantia, quantitas et qualitas : cum ergo hæc sit vera : Deus genuit Deum similem vel æqualem sibi ; ergo et hæc : Deus genuit Deum eumdem sibi ; et ita Deus genuit se Deum.

Juxta hoc quæritur, utrum hæc sit vera : Deus genuit Deum qui est Pater. Et videtur quod sic : quia si non ; ergo genuit Deum qui non est Pater ; ergo est Deus qui non est Pater ; ergo sunt duo dii. Sed hoc est falsum ; ergo et hoc ex quo sequitur, scilicet Deus genuit Deum, qui non est Pater ; ergo hæc est vera : Deus genuit Deum qui est Pater.

Contra. Hoc nomen Qui est relativum identitatis ; ergo refert idem in supposito : sed refert hoc quod est Deus, quia supponit pro Filio ; ergo sensus est : Deus genuit Deum Filium, qui scilicet Deus Filius est Pater : sed hæc est falsa ; ergo et prima.

Respondeo ad primum. Dicendum, quod

[1] Parm. omittit : ex parte. »
[2] Parm. omittit : « quod objicitur de essentia. »

(*a*) Aliam solutionem dat, ex alia manu, in margine, cod. Mazarin. 318.

hæc est falsa, Deus genuit se Deum vel alium, pro utraque parte : quia, nec se genuit, nec alium Deum. Et hujus ratio est, quia cum hoc relativum, se, sit relativum identitatis et reciprocum, refert idem in supposito : unde cum ly Deus ex parte suppositi stet pro persona Patris[1], hoc quod est « se » refert ipsum pro persona Patris ; et sic est sensus, Deus genuit se Deum, Pater [2] genuit se Patrem : hæc autem est falsa. Alius vero cum dicit alietatem generaliter specificatur secundum terminum cui adjungitur : unde cum dicitur, alius Deus, dicit alietatem in essentia ; et sic reddit locutionem falsam : et ita cum idem dicit identitatem circa personam ; alius diversitatem circa essentiam, pro utraque parte est falsa.

Ad primum « idem et diversum » dicendum, quod verum est, quando referuntur ad idem ; sed in proposito referuntur ad diversa, sicut dictum est : et ideo non valet objectio.

Ad secundum[3] « homo generat alium hominem » dicendum, quod non est simile de Deo et homine : quia homo significat substantiam, quæ multiplicatur in diversis suppositis ; et ideo cum homo generat hominem, oportet quod generet alium a se, et in supposito et in natura : sed Deus significat substantiam quæ non est multiplicata, sed una manet in distinctis et diversis personis. Et ideo cum Deus generat Deum, generat eumdem in substantia, sed diversum in persona : et ita nec eumdem in persona, nec alium[4] in essentia.

Ad tertium « ex hac quæ est falsa[5] » dicendum, quod cum dicitur, idem vel alius est Deus generans et genitus, duplex potest esse propositio. Si enim utrumque accipiatur substantive, sic prima vera, secunda falsa, nec sequitur ex præmissis. Si vero adjective, sic prima falsa, secunda vera ; et sic utraque sequitur ex præmissis. Nec sequitur : alius est Deus generans ; ergo est alius Deus : quia mutatur suppositio personalis in simplicem.

Ad quartum[5] dicendum, quod non est simile de hoc quod est se et æquale et simile : quia hoc pronomen se, cum sit relativum identitatis et[6] reciprocum, refert eumdem in supposito, et sic locutio est falsa : simile vero et æquale non sunt relativa eodem modo ; immo simile dicit identitatem in qualitate, æquale dicit in quantitate : qualitas autem et quantitas in divinis idem sunt quod substantia, et ita dicunt identitatem in substantia non in supposito ; et ideo non est simile.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod hæc, Deus genuit Deum, qui est Pater ; distinguenda est ; quia hæc dictio Qui potest facere relationem personalem, ut scilicet referat idem in persona, et sic est falsa, et est sensus, Deus genuit Deum, qui Deus genitus, est Pater. Vel potest facere simplicem relationem, ut scilicet referat Deum simpliciter, non pro persona aliqua ; et sic est vera ; et est sensus, Deus genuit Deum, qui Deus, non dico genitus, sed simpliciter Deus, est Pater. Et secundum hoc procedunt rationes ad utramque partem.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla prædicatio affirmativa formari de Deo possit. Dicit enim Dionysius : In divinis[7] « negationes sunt veræ, affirmationes incompactæ. »

2. Præterea, veritas est in signo ex conformitate ejus cum signato : et sic compositio est in signo et in signato. Sed ubi est prædicatio, ibi est compositio prædicati ad subjectum. Est enim dicit quamdam compositionem, quam sine compositis non est intelligere : in divinis autem non est compositio ; ergo nec prædicatio.

Contra. Boetius dicit : « Nulla propositio est verior illa in qua idem de se

[1] Parm. : « Patris, refert personam Patris. »
[2] Parm. omittit : « Pater. »
[3] Parm. omittit : « homo generat alium hominem. »
[4] Parm. « diversum etiam. »
[5] Parm. omittit : « Ex hac quæ est falsa. »
[6] Parm. addit : « non. »
[7] Parm. : « *de Div. nomin.* : « Negationes. »

prædicatur : » sed in divinis prædicatur idem de se ; quia quicquid est in divinis, est idem essentialiter ; ergo est ibi vera prædicatio.

Juxta hoc quæritur, utrum in divinis, persona vere prædicetur de essentia, et videtur quod non. Quia prædicatum significatur ut inhærens subjecto ; sed persona non inhæret naturæ, ergo non prædicatur de ipsa. Juxta hæc quæritur utrum hæc sit vera, Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus : et videtur quod non. Hæc enim, homo est Socrates et Plato, quia pro nullo supposito habet veritatem, judicatur falsa simpliciter ; ergo cum hæc, Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus, pro nulla persona habeat veritatem, falsa est simpliciter.

Respondeo ad primum. Dicendum, quod prædicatio affirmativa et negativa est in divinis. De negativa patet de se : sed de affirmativa ex hoc ostenditur : quia cum identitas summa sit in divinis, hoc autem verbum « Est » importet identitatem rei significatæ per subjectum ad rem significatam per prædicatum ; ergo in divinis potest esse prædicatio affirmativa : hoc enim verbum « Est » etsi dicat compositionem[1] semper, hoc est vocum tantum, identitatem vero dicit rerum ; ut cum dicitur, color est color. Et si quæratur cur modo composito, scilicet compositione vocum significemus res simplices : Dicendum quod oportet nos significare secundum quod intelligimus. Sicut enim Deus intelligit composita simplici modo, ita et nos simplicia et composita intelligimus modo composito ; et ideo modo composito utraque significamus.

Ad primum[2] quod objicitur de Dionysio dicendum, quod affirmationes incompactæ in divinis dicuntur, non quod sint omnes falsæ, sed quia ibi res affirmatur et modus negatur ; et ita est incompactio ratione modi et non rei. Unde dicit Dionysius hanc esse veram et falsam, Deus est sapiens : quia quo ad affirmationem rei vera est, quia Deus est sua sapientia ; sed quo ad modum falsa, quia non est sapiens sapientia inhærente eo modo quo nos, quod significatur in prædicta oratione.

Ad secundum, jam patet solutio ; quia hoc verbum Est, non significat compositionem in re significata, sed identitatem.

Ad secundum quæsitum dicendum, quod in divinis idem est in re et natura et res naturæ. Et ideo res naturæ de ipsa natura prædicari[3] potest : sed tamen quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua prædicatur essentia quam[4] in qua prædicatur persona, cum prædicatum se habeat loco formæ.

Ad primum « prædicatum significatur ut inhærens subjecto » dicendum, quod hoc non est necessarium : immo sufficit quod prædicatum sit idem subjecto, ut cum dicitur Socrates est Socrates ; quæ est vera secundum Boetium.

Ad tertium quæsitum dicendum, quod propter omnimodam indifferentiam essentiæ ad totam Trinitatem, convenienter potest prædicari Trinitas de essentia et e converso.

Ad primum, de supposito hominis, dicendum, quod non est simile ; quia Deus imponitur a forma non multiplicata, sed eadem existente in multis suppositis. Et ideo manens una, potest prædicari et subjici suis suppositis. Homo vero imponitur a forma quæ multiplicatur secundum multiplicationem suppositorum. Et ideo manens una non multiplicata non potest vere subjici multis suppositis. Et ideo licet sit falsa hæc : Homo est Socrates et Plato, non tamen hæc, Deus est Trinitas, sive Pater et Filius et Spiritus sanctus.

« Post hæc quæritur » Hic inquirit an essentia sit terminus generationis secundum quod habet significari nomine abstracto, et primo tractat quæstionem an essentia generet vel generetur ; secundo an de ipsa sit generatio ; ibi : « dicitur quoque, etc. »

In prima parte primo ostendit quod

[1] Parm. : tamen non semper, hoc est, vocum tantum. »

[2] Parm. omittit : « quod objicitur de Dionysio. »

[3] Parm. addit : « ideo. »

[4] Parm. omittit : « in qua prædicatur. »

essentia divina non generatur ; secundo quod non generat, ibi : « Ita, etc ; » tertio opponit contra utrumque simul ex verbis Augustini, ibi : « prædictis ; » quarto opponit ad idem ex verbis Hylarii « Huic vero, etc. »

In prima parte primo determinat veritatem ; secundo rationibus confirmat determinationem, ibi : « Ideo etc.; » tertio opponit contrarium et solvit objectionem, ibi : « Huic autem, etc. »

« Ita etc. » Hic ostendit quod essentia non generat filium ; item quod essentia non generat essentiam, ibi : « Ita etiam, etc. »

« Prædictis, etc. » Hic primo ponit contrarias auctoritates Augustini ; secundo auctoritatum determinationem, ibi : « sed hoc ita determinamus. »

« Huic vero etc. » Hic primo opponit ex auctoritatibus Hylarii ; secundo solvit, ibi : « sed quia hæc verba etc. »

« Dicitur quoque, etc. » Hic tractat quæstionem an de essentia sit generatio, et primo ponit auctoritates quæ dicunt quod filius de substantia Patris natus sit ; secundo qualiter sane intelligantur generaliter ostendit, ibi : « His verbis, etc. » tertio specialiter auctoritates singulas determinat, et exponit, ibi : « ostenditur quoque, etc. »

DISTINCTIO V

Divisio textus.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1°. utrum essentia generet ; 2°. utrum essentia generetur ; 3°. utrum Filius generetur de substantia Patris ; 4°. utrum Filius sit ex nihilo.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia generet. Quicquid enim prædicatur de aliquo potest supponere illud : sed essentia prædicatur de Patre; ergo potest supponere pro Patre, et ita potest recipere prædicationem Patris; ergo potest concedi quod essentia generet.

2. Præterea, essentia est Pater : ergo est Pater Filii, sed relativa dicuntur ad convertentiam ; ergo et Filius erit Filius essentiæ ; sed non nisi per generationem; ergo essentia generat.

3. Præterea, sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam. Sed de persona prædicantur attributa essentiæ, sicut potentia, bonitas etc. ; ergo de essentia proprietates personæ : ergo potest dici quod essentia generet.

4. Præterea, major est oppositio affirmationis et negationis quam relationis. Sed oppositio relationis facit in divinis, ut una persona non sit alia ; ergo multo fortius facit hoc contradictio. Sed persona Patris est generans ; si ergo essentia non generet, Pater non erit essentia : quod est impossibile.

5. Præterea, Deus et divina essentia idem sunt ; quia in Deo non differunt quod est, et quo est. Sed hæc est vera, Deus generat, ut supra dictum est ; ergo et hæc, Divina essentia generat.

6. Præterea, sicut essentia significat in abstracto, ita et sapientia et lumen. Sed relationes originis attribuuntur sapientiæ et lumini. Dicimus enim Filium lumen de lumine, sapientiam de sapientia ; ergo et essentiæ divinæ attribui potest, ut dicatur essentia generare. In contrarium sunt rationes quas Magister ponit in litera.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est modus prædicandi : unus per identitatem, ut tunica est vestis. Alius per informationem, ut, homo est albus. Primo modo relationes in divinis prædicantur de essentia, quia relatio et essentia sunt idem secundum rem in Deo. Hoc autem non potest fieri, nisi quando relativa significantur per nomina substantiva, sive in abstracto, sive in concreto : unde hæc est vera : essentia est paternitas et essentia est Pater, si ly Pater substantive teneatur. Secundo modo relationes de essentia in abstracto prædicari non possunt, eo quod essentia in divinis est indistincta ; relationes vero distinguunt id

quod informant. Et ideo omnia relativa significata adjacenter, sive per verba, sive per participia, sive per nomina adjectiva, sive etiam per præpositiones, non possunt vere prædicari de essentia in abstracto. Unde hæ omnes sunt falsæ : Essentia generat, Essentia est generans, Essentia est Pater adjective, Essentia est de essentia.

Ad primum ergo dicendum quamvis essentia prædicetur de Patre, non tamen supponere potest pro Patre, quia prædicatur ratione identitatis rei, et non ratione modi significandi, et ut unum sit abstractum et aliud concretum.

Ad secundum dum dicitur, quod essentia est Pater, dicendum quod locutio est duplex: ex eo quod ly Pater potest teneri quasi adjectative, ut ponat formam suam circa essentiam : et sic est falsa, quia proprietates non determinant essentiam. Vel potest sumi substantive[1] : et tunc supponit Pater in prædicato[2] pro persona Patris: et sic vera est : et secundum hunc sensum facienda est conversio, et non secundum primum. Unde non sequitur : ergo Filius est Filius essentiæ sed Filius est Patris qui est essentia.

Ad tertium dicendum, quod persona in divinis secundum modum significandi informatur per naturam, sed non e converso. Unde attributa essentialia possunt prædicari etiam de persona adjective, sed non e converso.

Ad quartum dicendum, quod hoc non opponitur contradictorie, Pater est generans : essentia non est quia generans, generare et non generare non referuntur ad idem secundum idem ; immo ad essentiam et personam secundum quod differunt quantum ad modum significandi. Contradictio vero est unius et ejusdem secundum idem.

Ad quintum dicendum, quod Deus significat divinam naturam in supposito. Et ideo habet in suo intellectu aliquid circa quod potest poni distinctio, quam facit relatio in divinis : quod non habet hoc nomen essentia. Et ideo non est simile. Et hoc non intellecto deceptus fuit abbas Joachim, Magistro in hoc contraria dicens.

Ad sextum dicendum, quod omnes illæ locutiones sunt impropriæ et exponendæ, sicut exponit Magister, ut ponatur abstractum pro concreto : quia magis convenienter potest fieri in talibus nominibus quæ habent ordinem ad actus, quam in hoc nomine essentia. Actus enim suppositorum sunt ; et ideo ex hoc ipso habent quamdam vicinitatem ad personas.

ARTICULUS II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia generetur. Hilarius enim dicit : « Nihil enim nisi natum habet Filius, » ergo essentia Filii est nata.

2. Præterea, secundum Philosophum, in ad aliquid non est motus ; ergo nec generatio ; ergo divina generatio non est in ad aliquid, sed in substantia, quia non sunt ibi nisi hæc duo prædicamenta.

3. Præterea, secundum Philosophum, motis nobis moventur ea quæ in nobis sunt, et corruptis corrumpuntur ; ergo generato Filio generatur omne quod in ipso est ; ergo essentia.

Contra. Omne quod generatur habet principium de quo fit. Sed essentia non habet principium de quo sit ; ergo non generatur.

Præterea, si essentia generatur, cum generans per essentiam habeat esse, ergo habet esse per rem a se genitam, quod est impossibile.

Respondeo. Omne quod generatur, sive per se, sive per accidens, oportet quod sit diversum in generante et genito, quia nihil generat se : et quia divina substantia sive essentia eadem est in Patre generante et Filio genito ; ideo nec per se, nec per accidens generatur.

Ad primum, de Hilario, dicendum, quod improprie loquitur, et exponendum est : nihil nisi natum, idest nascendo acceptum.

Ad secundum « in ad aliquid » dicen-

[1] Parm. : « subjective. »

[2] Parm. : « prædicamento. »

dum, quod generatio divina non terminatur ad relationem, sed ad hypostasim, quæ est substantia per relationem constituta.

Ad tertium « motis nobis » dicendum, quod non est simile : quia in nobis quicquid est, est nobis proprium secundum rem, quamvis possit esse commune secundum rationem : in Filio autem est aliquid quod est sibi et Patri commune secundum rem, scilicet essentia.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Filius genitus non sit de substantia Patris. Præpositiones enim transitivæ sunt, et ideo important aliquam diversitatem : nulla vero est diversitas inter Filium et substantiam Patris ; ergo etc.

2. Præterea, aut « de » accipitur ibi materialiter, ut cultellus de ferro ; aut originaliter, ut radius de sole ; aut ordinaliter, ut de mane sit meridies. Sed nullo horum modorum Filius est de substantia Patris ; ergo non debet concedi quod sit de substantia Patris.

3. Præterea, Anselmus in *Monologion* ait : « Nec intellectus capit, nec natura permittit illum qui de aliquo est. » Sed si Filius est substantia Patris ; ergo non est de substantia Patris.

Contra. Dicit Damascenus quod generare est de sua substantia sibi simile in natura producere : sed Filius vere a Patre generatur : ergo vere de substantia ejus producitur.

Præterea, omne quod producitur ab aliquo sibi substantiali, producitur de substantia ejus : sed Filius sic procedit a Patre ; ergo Filius producitur de substantia Patris.

Respondeo. Hæc præposito, de, materialiter accipitur in creaturis : aliquando autem pure materialiter, ut cultellus de ferro : aliquando pure originaliter, ut lumen de sole ; aliquando pure ordinaliter, ut de mane fit meridies ; aliquando mistim materialiter simul et originaliter, ut Filius de substantia Patris. In divinis vero non est materia, sed substantia quæ est purus actus. Unde proportionaliter loquendo in divinis, aliquando accipitur « de » substantialiter, ut Filius de substantia divina ; aliquando originaliter, ut Filius de persona Patris : aliquando ordinaliter, ut de æterno temporale : aliquando mistim substantialiter et originaliter, ut Filius de substantia Patris. Nam si tantum substantialiter acciperetur : sicut dicitur Filius de substantia Patris, ita Pater diceretur de substantia Filii.

Ad primum de transitione præpositionum dicendum, quod præpositio notat transitionem, vel rei, vel rationis, vel utriusque : non tamen semper importat transitionem respectu casus illius cui immediate adjungitur : sed respectu, vel illius, vel alterius, qui cum illo construitur [1] : et sic hæc præpositio, de, transitionem nominat respectu personæ Patris, non respectu substantiæ, nisi secundum rationem.

Ad secundum « aut, de, accipitur materialiter » dicendum, quod insufficiens est divisio : accipitur enim altero modo, videlicet substantialiter et originaliter simul.

Ad tertium, de Anselmo, dicendum, quod accipitur, de, originaliter solum in prædicta auctoritate.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius sit ex nihilo. Illud enim est ex nihilo quod non est ex præjacenti materia : sed Filius est hujusmodi : quia non est de aliquo sicut de materia : ergo etc.

2. Præterea, omne quod habet esse ab aliquo, de se est non ens : sed Filius habet esse ab alio ; ergo habet esse de nihilo.

3. Præterea, omne ex quod aliquid est, naturaliter est prius illo : sed nihil est prius Filio ; ergo ipse non est de aliquo ; ergo de nihilo.

Contra. Omne quod est factum de nihilo, est creatum : sed Filius est increatus ; ergo etc.

Præterea, secundum Damascenum om-

[1] Parm. : « constituitur. »

ne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil : sed Filius non est hujusmodi : ergo etc.

Respondeo. Dicendum quod cum dicitur aliquid esse ex nihilo, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut negatio includat præpositionem ; et sic ordo importatus per præpositionem negatur : ut sit sensus : est ex nihilo, quasi non ex aliquo : sic autem non potest verificari de Filio, qui est substantia Patris. Alio modo ut præpositio includat negationem ; et sic remanet ordo prædictus affirmatus ; et ita non potest verificari de Filio : quia nihilum, neque est prius Filio duratione, cum sit æternus, neque natura, cum sua natura sit suum esse : et sic omnibus modis hæc est falsa : Filius est ex nihilo.

Ad primum « non est ex præjacenti materia » dicendum, quod verum est. Sed tamen ex substantia Patris : et ideo non sequitur quod non sit de aliquo. Hoc etiam remoto non sequeretur, quod esset ex nihilo ; quia Pater non dicitur de aliquo, et tamen non est de nihilo : idem autem est esse Patris et filii.

Ad secundum « omne quod habet esse » dicendum, quod verum est : nihilominus esse, quod a Patre recipit Filius,est idem cum natura, quam etiam recipit a Patre : et sic naturæ Filii in se consideratæ non debetur non esse, sicut naturæ creatæ,ratione cujus est ei naturaliter prius non esse quod habet ex se, quam esse quod habet ex alio.

Ad ultimum « omne de quo aliquid » dicendum, quod in divinis personis non est ordo prioris et posterioris, sed naturæ ; quo una est ab alia, non una prior alia. Et ideo prima propositio est falsa, quæ dicit, quod omne quod est ab altero, sit eo posterius naturaliter.

Expositio textus.

« Si relative diceretur vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. » Contra : Hic terminus « Deus » indicat essentiam, tamen pro relativo ponitur, cum dicitur quia Deus generat. Respondeo : Non indicaret essentiam solum, quia licet indicaret significando, non tamen supponendi semper ut hoc nomen « Deus. » Hoc autem esset inconveniens, et a natura termini, quia imponitur essentiæ et ab essentia ; terminus autem non supponit proprie, nisi pro eo cui imponitur ; et ab usu, quia non esset aliquod nomen appropriatum essentiæ significandæ et supponendæ, sicut in personis.

« Cum Pater sit divina essentia, » contra : Eadem ratione non potest dici quod genuit Deum, cum ipse sit Deus. Respondeo : Non est simile, quia essentia cum sit nomen abstractum semper supponit ro essentia, et ipsam significat ; sed hoc nomen « Deus » supponit aliquando pro persona. Unde ex hoc quod genuit Deum non sequitur quod genuit rem quæ est ipse, quia ly Deum disponit pro persona alia a persona generantis. Sed ex hoc quod genuisset essentiam, sequeretur.

« Eo quod generat, est. » Contra : Eadem ratione videtur negandum, quia non genuit sapientiam, cum sapere sit esse, est dicit hic Augustinus.

Respondeo : Quamvis idem sit re, differunt tamen modo significandi, quia sapientia minus abstracte significat ; unde potest trahi ad supponendum pro persona, sed essentia nullo modo nisi pro prissime.

« Non genito gignens causa est » contra : Causa est secundum Philosophum cujus esse sequitur aliud. Sed in divinis personis, nihil tale est. Respondeo : causa aliquando accipitur stricte et proprie cujus esse sequitur aliud, vel large quod est principium essendi. Primo modo dicitur in divinis.

Secundo modo invenitur esse dictum a Sanctis, ut a Chrysostomo, in *Glossa* Hebr., super illud : *Qui cum sit splendor gloriæ... Glossa :* « Pater est causa Filii. » Sed tamen minus proprie dicitur. Sed numquid Filius potest dici causatum ? Respondeo : non ; quia licet ea quæ perfectionis sunt sub aliqua proprietate tolluntur in divinis, non tamen quæ imperfectionis.

« Hoc ad seipsum judicandum. » Contra : Judicatio temporalis est, temporale non est causa æterni. Respondeo : Hæc

præpositio « ad » ponitur constructive, non finaliter.

« Cum una summa res sit divina essentia, res eadem seipsam genuit. » Contra objiciebat Abbas Joachim : Si est in divinis una summa res quæ nec generat, nec generatur, nec procedit. Ergo ibi est quaternitas rerum. Respondeo : Quamvis non generet, nec generetur, vel procedat, est tamen eadem cum re generante, et cum re genita, et cum re procedente ; unde non facit cum illis numerum.

Item, objiciebat quia eadem ratione, cum summa res sit Deus. Ergo si Deus generat Deum, idem generat seipsum.

Respondeo : Non est simile, quia essentia semper significat essentiam, et supponit pro essentia ; unde et eadem res est semper et quoad signatum, et quoad suppositum ; sed Deus, licet sit res una quoad signatum, tamen multiplicatur quoad suppositum, et ideo non sequetur quod eadem res seipsam gignat, quia gignere et gigni attribuitur supposito ejus, non signato.

« Consilium de consilio. » Contra, Damascenus : Concilium non dicimus in Deo ; ignorantis naturæ est enim consilium.

Respondeo : Consilium, prout hic, est in dante, et certa ratio agendorum, non prout est in quærente, et deliberatio agendorum.

« Geniti honoris, etc. » id est, mirabilis honor geniti patet ex honore generantis.

« Quod nascendo accipit. » Contra : Quod accipitur nascendo, nascitur.

Respondeo : Non omne, sed illud quo motus nativitatis terminatur, vel primo, vel per se, vel per accidens, et contra, ex consequenti.

« Non refertur ad aliud. » Contra : Filius refertur ad Spiritum Sanctum.

Respondeo : Spiritus Sanctus non est aliud, sed alius ; vel, per se loquendo non refertur Filius ad ipsum, sub nomine Filii.

Non sequitur : « Indemutabilis Deus. » Contra : Ubi est consecutio, ibi est prius et posterius. Respondeo : Exponendum est privative.

« Et non deserit » et per hoc probat quod genitor est in gignente, et e converso, quia uterque in eo est in quo natura sua est.

« Semel de sua substantia est. » Contra : Semel dicit intercisionem.

Respondeo : Non « Semel æternitatis » de qua loquitur hic.

« Sine initio. » Contra Hilarius : Si quis dicat duo sine initio anathema sit.

Respondeo : Hic loquitur de initio durationis, ibi de initio temporis.

« Regnum Filii charitatis. » Aut charitas accipitur hic essentialiter, et erit Filius essentiæ, quia genitus constituitur in designatione essentiæ ; aut id est Filii cari, sicut mulier egregiæ formæ, non in habitudine causæ.

« Natura coæterna. » Duplex hic est improprietas et quia dicit esse naturam, et quia dicit esse coæternam ; sed exponendus est : id est ille qui est natura et coæternus.

« Non est verus Filius, si quod est Pater non est Filius. » Contra : Non est idem Filius quod Pater. — Respondeo : Secundum quod ly « quod » facit relationem simplicem, quod est Pater et est Filius ; secundum quod facit pluralitatem, non. Vel dicendum melius quod Filius cum Patre est idem neutraliter, non masculine.

« Tres personas ejusdem essentiæ. » Contra : Non dicimus tres personas ejusdem Dei.

Respondeo : Non est simile, quia Deus dicitur ut in supposito unde significaretur constructio possessiva. Sed essentia abstracte quasi forma ; unde non est constructio possessiva, sed quasi de significatione essentiæ.

« Natura Filius. » Contra : Augustinus dicit quod « Pater est Deus natura, sed proprietate Pater. » Ergo Filius similiter.

Respondeo : Ly « natura » contrahitur in habitudine causæ efficientis, non formalis.

DISTINCTIO VI

« Præterea solet. » Egit de terminis generationis; hic agit de virtute generantis, et primo et principaliter de virtute intellectuali, distinctione hac; secundo de virtute naturali, distinctione VII. In hac parte inquirit utrum Pater voluntate aut necessitate genuit Filium, et primo determinat quæstionem per interemptionem utriusque partis. Secundo opponit, et ponit solutionem objectionis, ibi : « Sed contra hoc opponitur. » Tertio redit ad explanationem principalis solutionis, ibi : « Prædicta tamen, etc. » In prima parte, primo solvit ad objectionem interimendam; secundo ad hominum instantiam proponendam. Ibi : « Dicamus ergo, etc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur tria : 1° utrum Pater genuit Filium necessitate; 2° utrum voluntate ; 3° utrum natura sit divina essentia; 4° utrum Pater natura genuerit Filium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater genuit Filium necessitate. Necessarium enim et contingens sufficienter dividunt ens : sed generatio Filii non est contingens; ergo est necessaria.

2. Præterea omne quod impossibile est non esse, necesse est esse : sed omne quod est ab æterno, impossibile est non esse; ergo necesse est esse; sed generatio est æterna; ergo necessaria.

3. Præterea, magis est diffusiva sui lux æterna, quam temporalis : si ergo lux temporalis necessario diffundit se, multo magis lux æterna : sed generatio Filii est quædam diffusio, sive candor lucis æternæ, Sap. VII, ergo, etc.

Contra. Anselmus dividit necessitatem et coactionem et prohibitionem : sed neutra Deo contingit; ergo etc.

Præterea, ubi est necessitas, non est perfecta libertas : sed in Deo est perfecta libertas; ergo nulla necessitas.

Respondeo. Dicendum, quod necessitas invenitur in aliquo dupliciter. Uno modo ex alio, alio modo ex se. Primo modo in Deo nulla est necessitas : quia talis necessitas, vel est ex alio sicut ex fine, et sic est naturæ indigentis : sicut homo habet necessitatem cibi ad hoc quod possit vivere : vel est ex alio vim inferente, et sic est naturæ impotentis quæ cogi potest, vel prohiberi. Vel ex alio naturam creante, et sic est naturæ creatæ : quæ omnia longe sunt a Deo. Secundo autem modo necessitas est in Deo respectu omnium quæ in natura sua sunt : hæc autem necessitas nihil est aliud quam naturæ ipsius immutabilitas : et quia Filius est in natura Dei existens, non autem creaturæ : ideo Filium genuit necessitate, sicut etiam est Deus necessitate : creaturas autem nulla necessitate condidit. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater voluntarie genuit Filium. Omne enim bonum est volitum a Deo, sicut, omne verum est scitum : sed generatio Filii est optima; ergo est a Deo volita; et ita Pater genuit Filium voluntate.

2. Præterea, ubi simul sunt natura et voluntas, natura bene ordinata semper conformatur voluntati : sed in Patre simul sunt natura et voluntas, et natura est ordinatissima; ergo natura semper conformatur voluntati : sed Pater genuit Filium naturaliter, ut post dicetur; ergo et voluntate.

3. Præterea, si genuit Filium : aut ergo voluntate, aut contra voluntatem, aut præter voluntatem. Si contra voluntatem; ergo coactus : si præter voluntatem; ergo vel ignorans, vel invitus : si voluntate, habetur propositum.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectus ut verbum; sed omne verbum procedit ad esse per voluntatem; ergo etc.

Contra. Voluntas est principium libere

se habens ad opposita. Si ergo Pater voluntarie genuit, oppositum et velle, et facere potuit; ergo potuit non generare.

Præterea, Augustinus negat in litera, quod Pater non volens nec nolens genuit Filium.

Respondeo. Voluntas ad aliquid dupliciter comparatur : vel ut principium, vel ut potentia ad objectum, quod est bonum; unde cum generatio Filii sit optima, hoc secundo modo Pater genuit Filium voluntate. Comparatur autem ad aliquid ut principium dupliciter : vel sicut ad illud quod est ratio principiandi et sic comparatur ad processionem Spiritus Sancti, qui procedit per modum amoris, qui est ratio voluntariæ productionis creaturarum ; vel sicut ad id quod est principiatum, et sic comparatur ad creaturas : et his duobus modis Pater non genuit Filium voluntate. Et hoc est quod alii dicunt quod voluntate concomitante, non accedente vel antecedente Pater genuit Filium. Et sic patet solutio ad primum et ad reliqua duo quæ procedunt de voluntate concomitante, sive comparata ad objectum.

Ad ultimum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad principia quæ naturaliter intelliguntur, alia autem a principiis per imperium voluntatis. Deus autem naturaliter intelligit seipsum ; et propter hoc conceptio divini verbi est naturalis, creaturas autem concipit et intelligit voluntate. Argumenta autem in contrarium concludunt de voluntate antecedente, vel accedente.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod natura Dei non sit divina essentia : quia secundum Philosophum in II *Physic.*, natura est principium motus et quietis in eo in quo est. Sed in Deo nullus est motus ; ergo ejus essentia natura Dei non dicitur.

2. Præterea, Boetius in lib. *de Duabus naturis*, ponens aliam naturæ significationem, dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia : in Deo autem non est neque genus neque differentia, ut Avicenna probat ; ergo, etc.

3. Præterea, secundum aliam assignationem Boetii, natura est substantia quæ agere vel pati potest : sed agere vel pati est hypostasis ; ergo secundum hæc divina natura essentia dici non debet, sed magis persona.

4. Præterea, naturæ nomen a nascendo est sumptum ; sed nasci in divinis personæ competit, non essentiæ ; ergo etc.

Contra. Essentia Dei magis est intima Deo, quam essentia hominis ipsi homini, quia Deus est sua essentia, non autem homo : sed essentia hominis dicitur ejus natura ; ergo multo magis etc.

Respondeo. Dicendum quod naturæ nomen sumptum est a substantiis viventibus : quarum generatio nativitas dicitur. Cum autem omnis motus a termino denominetur, a quo etiam speciem trahit, illud dicitur in prædictis substantiis natura quod per nativitatem accipitur ab uno et ab altero communicatur. Hoc autem est essentia speciei ; quia generans generat sibi simile in specei. Et inde est quod prædictarum rerum essentiæ naturæ dicuntur ; et ex hoc translatum est nomen naturæ ad significandum essentias omnium aliarum rerum; sive in eis sit nativitas, sive non. In divinis ergo ipsa essentia Dei, natura dicitur ratione ejus ad quod significandum nomen translatum est, et ratione impositionis nominis, quia divina essentia naturam communicat.

Ad primum dicendum, quod secundum Philosophum, V *Metaphysicorum*, illæ natura acceptio sumitur per quandam similitudinem a nativitate, quæ quidem in Deo est, quamvis non sit ibi motus : unde nihil próhibet naturam in Deo dici.

Ad secundum dicendum, quod differentia dicitur natura inquantum completiva est in tota essentia speciei, et non inquantum differentia est : unde nihil prohibet essentiam divinam dici naturam quamvis differentia in eo non sit.

Ad tertium dicendum, quam quamvis agere et pati sit hypostasis, tamen principium actionis et passionis est essentia,

Ad quartum dicendum, quod licet divina essentia non nascatur, tamen per nativitatem communicatur : et hoc sufficit ad rationem naturæ.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non naturaliter genuit filium. Hilarius enim in lib. *de Synod.* dicit : « Non naturali necessitate « ductus Pater genuit Filium. »

2. Præterea, in Deo voluntas et natura idem sunt : si ergo generatio non fuit opus voluntatis ; ergo nec naturæ.

3. Præterea, per naturales rationes devenerunt philosophi in cognitionem naturæ divinæ. Sed cognita natura cognoscitur operatio naturæ ; ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis Filii. Sed hoc est falsum ; ergo illud ex quo sequitur, scilicet quod generatio Filii sit a natura.

Contra. Damascenus dicit, quod generatio est opus divinæ naturæ existens.

Præterea, si non est opus naturæ ; ergo non est Filius naturalis ; ergo est Filius adoptivus.

Respondeo. Essentia divina est principium omnia actuum divinorum secundum diversam rationem attributorum ; sicut volendi inquantum est voluntas ; intelligendi, inquantum est intellectus, et sic de aliis. Et quia de ratione generationis est, ut genitum producatur in similitudinem generantis cujus productionis principium est natura, quæ, ut dicit Boetius, est vis insita rebus ex similibus similia procreans, ideo essentia sub ratione naturæ est principium in Patre generationis Filii ; ideo dicitur, quod Pater natura generat Filium.

Ad primum de Hilario, dicendum, quod necessitatem naturalem vocat defectum contingentem ex natura contra voluntatem ; et sic de tali loquendo natura, sive naturali necessitate, non intelligitur cum dicitur, Pater genuit Filium natura.

Ad secundum « voluntas et natura sunt idem » dicendum, quod quamvis sunt idem re, differunt tamen ratione, sicut scientia et voluntas : unde multa scit Deus quæ non vult. Utrumque enim verissime in Deo est et actus utriusque.

Ad tertium de philosophis dicendum, quod devenerunt in cognitionem naturæ divinæ per creaturas : in creaturis autem imperfecte relucet natura divina et operatio ejus quæ est generatio. Et ideo in cognitionem naturæ quantum ad operationem generationis, non clare devenire potuerunt.

Expositio textus.

Nec necessitate, nec voluntate. » Contra : De necessitate inevitabilitatis verum est. Ergo male interimit universaliter, sed debuit distinguere. — Respondeo : Hæreticus cui loquimur intendebat de necessitate coactionis vel inevitabilitatis solum, sicut et communius et vulgariter accipitur ; et ideo similiter interimit.

« Aut volens, aut nolens. » Videtur divisio per affirmationem et negationem ; ergo per immediata. — Respondeo : Volens et nolens non opponuntur ut affirmatio et negatio, quia uterque affirmat et dicit actum voluntatis, scilicet volentis et non volentis.

DISTINCTIO VII

Divisio textus

« Hic solet quæri, etc. » Postquam egit de virtute generantis intellectuali, hic agit de virtute naturali, et primo agit de actu ipsius : an Filius possit generare. Secundo de potentia ipsa : an potentia generandi sit in Filio, ibi : « Item quæritur etc. » In prima parte primo determinat quæstionem principalem. Secundo opponit in contrarium ex auctoritate, ibi : « Sed vehementer. » Tertio ostendit calumniam illius auctoritatis, ibi : « Hoc autem non videtur. » Quarto, ejusdem expositionem, ibi : « Potest ergo sic intelligi. » In secunda parte principali primo opponit quæstionis et objectionem contrariam determinationem, ibi : « Item. » Secundo subdit determinationis explanationem majorem, ibi : « Ita, etc. »

Hic quæruntur duo : Primo de potentia

generandi in Deo. Secundo de communitate ipsius.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in Deo sit potentia ad generandum ; 2° an illa potentia sit aliquid absolutum vel aliquid aliud.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quicquid enim exit ab aliqua potentia, naturaliter prius est in potentia, quam in actu : si ergo Filius exit a potentia generandi quæ sit in Patre, naturaliter fuit prius in potentia quam in actu. Sed hoc de Deo est falsum : quia æternum non est prius in potentia quam in actu ;. ergo primum.

2. Præterea, omnis potentia aut est activa aut passiva : potentia activa est, secundum Philosophum, principium transmutationis in aliud secundum quod aliud ; et potentia passiva est principium transmutationis ab alio : sed tale principium ad generandum nullum est in Patre ; ergo nulla potentia.

3. Item illud quod est per opus naturæ non exit ab ea mediante aliquia potentia, sicut esse immediate dat anima corpori. Sed generatio est per se opus naturæ, ut dicit Damascenus ; ergo non est opus potentiæ.

Contra. Augustinus arguit : Si Pater non potuit generare æqualem Filium sibi, impotens fuit ; ergo potentia generandi est in Patre.

Præterea, cujus est actus ejus est potentia : sed Pater Filium genuit ; ergo potentia generandi in eo fuit.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est potentia : scilicet passiva et activa : passiva potentia est secundum quod aliquid est receptivum alicujus, quod Deo non competit propter hoc quod est omnino perfectus. Potentia vero activa est vis quædam per quam aliquid alteri se communicat, quod perfectionis est. Et ideo attribuitur Deo. Communicat autem se Deus dupliciter. Uno modo secundum similitudinem imperfectam, sicut creaturæ ; et sic ponitur in Deo potentia respectu creaturarum. Alio modo secundum similitudinem perfectam ; et sic communicat se Deus Pater, Filio et Spiritui sancto : et respectu hujus communicationis ponitur in Deo potentia generativa et spirativa.

Ad primum de prioritate naturaliter, dicendum, quod hoc locum habet ubi potentia realiter differt ab actu et objecto suo, quod hic non contingit.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de potentia activa naturali, quæ et materiam præsupponit, et per motum suum effectum suum causat : quod non contingit potentiæ divinæ.

Ad tertium dicendum, quod duplex est actus naturæ sive essentiæ : primus, qui est esse ; secundus, qui est operatio. Primus immediate egreditur ab essentia : secundum mediante potentia ; et talis actus est generare.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi sit ad aliquid. Potentiæ enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed generare, quod est actus potentiæ generandi, dicit ad aliquid ; ergo et potentia generandi.

2. Præterea, omnis actio propria egreditur a propria forma agentis : generare est actus proprius Patris, et egreditur a potentia generandi ; ergo potentia est forma propria generantis quæ est paternitas ; ergo est ad aliquid, non quid.

3. Præterea, in divinis idem est substantia, virtus et operatio ; ergo est in divinis idem potentia generandi et generatio. Sed generatio sive generare dicit ad aliquid ; ergo et potentia generandi.

Contra. In divinis non differt esse et posse ; ergo nec essentia et potentia. Sed essentia dicit quid ; ergo et potentia.

Præterea, omnis scientia et voluntas in divinis, essentialis est, non relativa ; ergo et omnis potentia.

Respondeo. Cum dico potentiam generandi, duo dico : scilicet potentiam et generare : potentia pertinet ad naturam ;

et dicit quid : generare ad personam ; et dicit ad aliquid. Dicendum ergo quod hoc compositum, potentia generandi, dicit essentialem tractum ad personam : sicut cum dicitur, Deus gignens, hoc quod est Deus, significat essentiam, hoc quod est gignens, personam.

Ad primum « potentiæ distinguuntur, » dicendum quod hoc non est dictum, quod in eodem prædicamento sint potentiæ et actus ; quia actus sunt in prædicamento actionis, potentia in prædicamento qualitatis. Et ideo non sequitur, si generare est ad aliquid, quod potentia generandi sit ad aliquid ; sed est dictum quod diversis potentiis diversi actus debentur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis potentia secundum se sit communis, tamen potentia generandi active proprie est Patris ; non ratione potentiæ secundum se, sed ordinis ad actum notionalem : quia potentia generandi, prout dicit ordinem ad actum, non tantum dicit potentiam, sed potentiam sub ratione proprietatis, quæ est paternitas ; et sub tali ratione, id est paternitatis, non reperitur nisi in Patre ; sicut sub ratione filiationis non reperitur nisi in Filio ; sicut essentia in Patre est paternitas, in Filio est filiatio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sint idem re, tamen differunt ratione ; et propter differentiam rationis reducuntur ad diversa prædicamenta.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur tria : 1° utrum potentia generandi sit in Filio ; 2° utrum Filius possit alium generare ; 3° utrum Pater possit generare alium Filium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi sit in Filio. Nulla enim scientia est in Patre, quæ non sit in Filio ; ergo similiter nec potentia. Sed potentia generandi est in Patre ; ergo in Filio.

2. Præterea, Pater generat filium æqualem sibi non æqualitate molis, sed virtutis ; ergo omnis virtus quæ est in Patre, est in Filio ; ergo virtus generandi.

3. Præterea, perfectior est generatio cœlestis, carnali : si ergo carnalis generatio communicat genito potentiam generandi, multo magis cœlestis.

Contra. Genitum non est principium generationis : sed Filius est genitus : potentia autem generandi est principium generationis ; ergo in Filio non est potentia generandi.

Præterea, in potentia generandi includitur paternitas : sed paternitas non est in Filio ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum : cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium generandi potest esse gerundium verbi activi vel verbi impersonalis vel verbi passivi : primo modo, potentia generandi dicitur potentia per quam generet : secundo modo, potentia per quam sit generatio : tertio modo potentia per quam ipse generetur. Primo modo, potentia generandi est in solo Patre : quia solus Pater potest generare : tertio modo in Filio, quia solus Filius potest generari : secunde modo in Patre et Filio et Spiritu sancto : omnes enim habent potentiam, scilicet essentiam qua aliquid generatur.

Ad primum, de scientia, dicendum, quod non est simile de scientia sive de voluntate : quia non sic ordinantur ad actum notionalem, sicut potentia generandi quæ est ad generandum. Non enim generationis est principium voluntas vel scientia, sed natura.

Ad secundum de æqualitate virtutis, dicendum, quod quamvis omnis potentia sit in Filio quæ est in Patre, non tamen ad eumdem actum : potentia vero generandi non tantum nominat essentiam potentiæ : sed ordinem ad ejus actum ; unde in argumentando est fallacia accidentis.

Ad tertium, de patre carnali, dicendum, quod tota ratio communicationis potentiæ generativæ carnalis, non est perfectio ipsius generationis et generantis vel geniti : sed imperfectio admista ; quia non communicatur totum unigenito quod est generantis, nec sufficienter sal-

vatur in uno genito natura communis : hoc vero in Deo non contingit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius possit generare alium Filium. Potentia enim non impedita, potest exire in actum; sed in Filio est potentia generandi non impedita; ergo potest exire in actum generationis.

2. Præterea, Filius est imago Patris expressiva ; ergo in omnibus est similis; ergo in posse generare.

3. Præterea, posse generare est aliqua dignitas in Patre : sed quicquid est dignitatis in Patre, est in Filio ; ergo etc.

Contra. Secundum Anselmum, minimum inconveniens est Deo impossibile ; sed si Filius generaret Filium, sequeretur in Deo inconveniens : quia ille Filius generaret alterum, et sic in infinitum ; ergo Filius non potest generare.

Præterea, qui non potest esse Pater, non potest generare : sed Filius non potest esse Pater ; quia sequeretur confusio personarum ; ergo etc. Juxta hoc quæritur : utrum Pater possit generare alium Filium : et videtur quod sic. Quia per generationem in nullo diminuitur ejus potentia; ergo qua ratione potest generare unum, potest generare plures.

Respondeo. Dicendum, quod Filius non potest Filium generare. Et ratio est, quia ille Filius in nullo distingueretur ab alio : quia personæ distinguuntur per relationes originis : impossibile est autem quod una relatio originis, ut filiatio, multiplicetur secundum numerum ; quia talis multiplicatio esset materialis ; Deus autem caret materia ; ergo in Deo non potest esse nisi una filiatio, et ex una filiatione non constituitur nisi unus Filius ; et ita in divinis non possunt esse plures Filii nec plures Patres : et hoc pertinet ad perfectionem utriusque : quia nihil de filiatione est extra Filium, nec de paternitate extra Patrem.

Ad primum, de potentia impedita, dicendum, quod verum est de potentia ordinata ad actum illum : sed potentia Filii non est ordinata ad actum generationis.

Ad secundum, de imagine, dicendum, quod si esset idem, jam non esset similis ; quia similitudo, secundum Boetium, est rerum differentium : sed si esset Pater, esset idem.

Ad tertium, de dignitate, dicendum, quod eadem dignitas quæ est in Patre ex eo quod potest generare, est in Filio ex hoc quod generatur, quia dignitas est de essentialibus et absolutis : unde sicut paternitas in Patre est essentia, ita et eadem essentia in Filio non est paternitas, sed filiatio ; ita eadem dignitas numero, quæ est in Patre paternitas per quam generat, est in Filio filiatio secundum quam generatur.

Ad illud quod ulterius quæritur, patet solutio ; quia impossibile est in divinis plures esse filios ; nec hoc est ex defectu potentiæ Patris, sed ex distinctione personarum quæ tolleretur.

Expositio textus.

« Non est aliquid subjectum divinæ potentiæ. » Respondeo : Generale non est quid, sed ad aliquid. Sed ad hoc opponitur : Deus potest intelligere ; ergo suum intelligere subjectum est suæ potentiæ ; ergo est ea inferius. — Respondeo : Non universaliter quidquid potest Deus subjectum est potentiæ, sed quidquid potest realiter differens ab ipsa potentia.

« Generatio Filii non est de omnibus. » Contra : Augustinus probat per omnipotentiam quod Deus Pater genuit Filium æqualem. — Respondeo : Stricte et proprie cum Deus non habeat cum alio commune univocum, non cadit sub aliqua distributione ; loquendo large, sic.

« Esse Patrem non est esse aliquid. » Contra : Ergo est esse nihil. — Respondeo : Esse aliquid potest dupliciter accipi, vel communiter in ratione transcendentis quidquid habet genus entis, et sic complectitur essentiam et personam ; vel stricte et proprie, prout substantiam significat, et sic complectitur essentiam solum. Primo modo sequeretur non est aliquid; ergo nihil. Secundo modo non sequeretur.

« Si nasci potuit, potuit esse Filius. »

Secus est in creaturis, ubi relatio cum sit accidens ut paternitas, et hujusmodi, sequitur suppositum distinctum, et non ipsa constituit, — et in divinis ubi relatio suppositum distinctum facit, quia est quasi forma distinctiva personalis.

« Sed impotentia non fuit. » Notandum quod prout hoc quod dico « non potuit » accipitur in virtute negativæ orationis, sequitur : non non potuit, ergo potuit. Secundum vero quod accipitur in virtute unius quasi privativæ dictionis, non sequitur.

« Pater est potens natura gignere Filium. » Contra : Ergo potens essentia. — Item, cum natura sit in Spiritu Sancto, potest gignere. — Respondeo : Quamvis natura et essentia sint idem secundum rem, tamen differunt secundum rationem, quia essentia dicit absolute, natura vero in quantum est principium operationum naturalium. — Ad secundum Respondeo : Quamvis natura sit eadem in tribus secundum se, tamen alteri proprietati conjuncta est tam in persona Patris quam Filii, vel Spiritus Sancti. Unde ponitur : Naturalis ad aliquem alium actum ordinatur in Patre, — scilicet generandi, — quam in Filio, et quam in Spiritu Sancto.

« Eamdem potentiam quam potuit gignere. » Contra : Potentiæ distinguuntur per actus. — Respondeo : Respiciendo ad radicem potentiæ, secundum illud quod est eadem. — Comparando ad actum, quia sic concrevit proprietatem, non est eadem.

« Filius habet potentiam qua potest gigni. Contra quidquid habet Filius, hoc a Patre ; sed potentiam qua possit gigni non habet a Patre, quia potentia naturaliter præcedit actum. Ex actu vero generationis habet Filius quidquid habet a Patre. — Respondeo : Filius habet a Patre potentiam gignendi non active dictam existenti. Habet quidquid habet, non illam scilicet qua Pater generat, sed qua convenit ei esse genitum.

DISTINCTIO VIII

Divisio textus

« Nunc de veritate. » Egit de terminis divinæ generationis, et de virtute generantis ; hic agit de natura communicata per actum generationis, determinans de tribus proprietatibus ejus, ut pateat genitum esse verum Deum, et Deum incommutabilem, et æternum, et eumdem cum Patre Deum. Primo ergo agit de veritate naturæ divinæ ; secundo de ejus incommutabilitate, ibi : « Dei etiam solius. » Tertio, de ejus simplicitate, ibi : « Eadem quoque sola. » In prima parte primo determinat qualiter nomen essentiæ vere et proprie Deo convenit; secundo in contrarium opponit, ibi : « Hic diligenter. » Tertio solvit, ibi : « Illud quoque. » In secunda parte principali primo ostendit quod Deus solus est immutabilis, ibi : « Dei, etc. » Secundo, quomodo omnis creatura est mutabilis, ibi : « In omni enim mutabili. » In tertia parte principali, primo ostendit divinam simplicitatem, primo respectu creaturarum quæ sunt ab ipso, ibi : « Eadem, etc. » Secundo respectu attributorum quæ dicuntur de ipso, ibi : « Hic diligenter. » Tertio respectu proprietatum quæ sunt in ipso, ibi : « Hujus autem essentiæ, etc. » — Respectu creaturarum dupliciter ostendit, primo, respectu creaturæ corporalis, ibi : « Eadem ; » secundo, respectu creaturæ spiritualis, ibi : « Creatura quoque. » Respectu attributorum tripliciter : primo, respectu quorumlibet attributorum communiter, ibi : « Hic diligenter ; » secundo, respectu attributorum accidentalium specialiter, ibi : « Quod autem in natura ; » tertio, respectu attributorum specialium singulariter, ibi : « Unde nec proprie. » In tertia parte respectu proprietatum ostendendo simplicitatem ; primo ostendit quod in Deo nulla est diversitas, ibi : « Hujus autem ; » secundo quod nihilominus est in Deo personarum Trinitas, ibi : « Et cum tantæ, etc. »

Hic quæruntur duo in generali : Primo de veritate et proprietate divinæ naturæ. Secundo de incommutabilitate.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum esse, Deo proprie conveniat ; et de ordine hujus nominis « Quid est » ad alia divina nomina ; 2° an esse divinum per diversas differentias temporis habeat significari.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse non proprie Deo conveniat. Illud enim est proprium alicui, quod sibi soli convenit : sed esse non tantum convenit Deo, imo etiam creaturis ; ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.

2. Præterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus : unde Damascenus dicit : verbum est angelus, id est nuncius intellectus : sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viæ nisi ex creaturis ; ergo nec nominare ; cum ergo « Qui est » non dicat respectum aliquem ad creaturas, ergo videtur quod non nominetur Deus hoc nomine a nobis.

3. Præterea, propter hoc, nomen sapientiæ dicitur deficere a perfecta significatione divinæ sapientiæ, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatæ sapientiæ ; ergo a simili hoc nomen « Qui est » deficiet a repræsentatione divinæ essentiæ : quia impositum est a nobis secundum apprehensionem esse creati : et sic non est magis nomen proprium Dei, quam alia nomina.

4. Præterea, Damascenus dicit, « quod « Qui est, » non significat quid est Deus ; sed quoddam pelagus substantiæ infinitum : » sed infinitum esse est ignotum ; et per consequens innominabile ; ergo hoc nomen, « Qui est, » non videtur esse divinum nomen.

Contra. Exod. III, Dominus dixit ad Moysen : *Si quæsierint nomen meum, dices, etc.* ; ergo proprie Deo convenit.

Præterea, Hilarius dicit : « Esse non est accidens Deo : sed subsistens, veritas et manens causa et naturalis generis proprietas ; ergo esse est proprium Dei.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid attribui dicitur proprie alicui dupliciter. Uno modo, quia soli ei convenit : et sic « Qui est » non proprie prædicatur de Deo, cum de aliis etiam prædicetur : sed tamen est proprie nomen Dei : potest enim esse nomen Dei, et nullius alterius : omnis enim res nominatur ex sua forma vel natura : esse autem est ipsa natura Dei, quod nulli alii convenit. Alio modo ratione indeficientiæ : quia scilicet nihil eorum, quæ includuntur in significatione nominis, deficit ei cui nomen attribuitur : et sic proprie, « Qui est » de Deo prædicatur : quia nihil de esse sibi deest : habet enim esse suum simul, quod de creatura, inquantum est mutabilis, dici non potest, Et ideo in littera dicitur quod solus Deus est cujus esse non novit præteritum et futurum.

Ad primum dicendum, quod quamvis « Qui est » possit de alio prædicari, quam de Deo, non potest tamen esse alterius nomen, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ex creaturis tripliciter Deus nominatur. Uno modo quando ipsum nomen actualiter connotat effectum in creatura, propter relationem ad creaturam in nomine importatam ; sicut creator et Deus. Alio modo quando ipsum nomen nominat principium alicujus actus divini in creaturis ; sicut sapientia, potentia et voluntas. Tertio modo quando ipsum nomen nominat aliquid creatoris repræsentatum in creaturis, sicut vivens : omnis enim vita exemplata est a divina vita : et sic hoc nomen, « Qui est, » nominat Deum per esse creaturarum, exemplariter deductum ab esse divino.

Ad tertium dicendum, quod cum dicimus Deum sapientem, intellectus noster deficit a repræsentatione divina quantum ad duo : scilicet quantum ad id quod ei attribuitur, et quantum ad modum attribuendi : attribuitur enim ei forma sapientiæ quam concipit, quæ deficit a Deo ; et attribuit ei per modum concretionis qui in Deo non est : sed cum dicimus Deum esse, non est ibi nisi unus defectus ; scilicet quia esse significatur per modum concretionis. Tamen per hoc non dicimus Deum esse aliquid : et ita hoc

nomen minus improprie de Deo dicitur quam alia.

Ad quartum, « hoc nomen « Qui est » dicendum, quod hoc pro tanto dicitur, quia alia nomina significant esse secundum rationem determinatam, sicut sapientia dicit esse aliquid : sed hoc nomen « Qui est, » dicit esse absolutum, et non determinatum per aliquod additum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse divinum non possit per diversas differentias temporis significari. Hieronymus enim in *littera* dicit, quod Deus est tantum qui non novit fuisse nec futurum esse.

2. Præterea, Deus non subjacet alicui mutabilitati. Sed per differentiam temporis notatur mutabilitas ; ergo non possunt de Deo vere enunciari verba diversorum temporum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *quæst.* « In æterno tantum præsens dicitur ; neque quidquam præteritum est, quasi jam non sit. » Sed Deus est æternus ; ergo etc.

Contra. Dicit hic Augustinus : « Quod bene dicitur de Deo, est fuit et erit. »

Præterea, sicut est in omni loco Deus, ita in omni tempore ; ergo per omnem differentiam temporis potest significari.

Respondeo. Dicendum, quod differentia temporis datur intelligi per aliam dictionem. Uno modo per modum significationis ; sicut significatur per adverbia temporalia et per alia nomina : et ita significatur tempus ut dispositio illius rei, cui hujusmodi dictiones adjunguntur. Alio modo per modum consignificationis, ut patet in verbis et participiis : et sic non designatur tempus ut dispositio rei, sed solum quantum ad modum significandi et intelligendi : quia intellectus noster, propter hoc quod accipit a sensu, ut patet per Philosophum in III *de Anima* et sensibilia sunt in tempore, ideo in qualibet compositione quam format cointelligit tempus. Primo ergo modo differentia temporis non potest attribui Deo per modum mensuræ, sicut attribuitur rebus mutabilibus ; sed sic attribuitur ei per modum concomitantiæ. Dicimus enim quod Deus fuit heri, et erit cras, quia ipse nulli tempori deest, quamvis nullo tempore mensuretur. Unde dicitur in *littera :* « fuit, quia numquam defuit : erit, quia nunquam deerit. » Alio modo differentia temporis Deo attribui potest, quia temporalitas significata non refertur ad ipsum Deum, sed ad modum intelligendi nostrum ; sicut etiam masculinitas consignificata hoc nomine Deus non ponitur circa Deum. Et per hoc, patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo : 1° an Deus sit immutabilis omnino ; 2° an omnis creatura sit immutabilis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in Deo immutabilitas. Omne enim quod habet se nunc aliter quam prius, mutatum est. Sed Deus post creationem habet se aliter quam prius, quia ut creator et Dominus, ergo mutatus est.

2. Præterea, non tantum est mutatio exitus a potentia in actum, sed etiam exitus ab otio in actum, ut cum quis de sciente, sed non actu considerante fit actu considerans. Sed cum Deus de non operante fit operans, exit ab otio in actum ; ergo mutatur.

3. Præterea, illud mutatur, cuicumque advenit nova forma accidentalis ; ergo multo magis cui advenit nova forma substantialis ; ergo cum humanitas Deo advenerit, ipse mutatus est.

Sed contra est, quod probat Philosophus in VIII *Physicorum*, primum motorem esse immobilem : Deus autem est primus motor ; ergo est immobilis.

Item Jacobi 1 : *Apud quem non est transmutatio.*

Respondeo. Omnis mutatio contingit vel in sola abjectione alicujus formæ, ut cum de sciente fit quis ignorans ; vel in sola receptione, ut cum de ignorante fit sciens : vel etiam in utroque simul, ut cum de albo fit nigrum. Ubicumque vero est abjectio sive receptio, ibi est passio :

ubicumque est passio ibi est potentia passiva. Sed in eo qui est pure actus, scilicet in Deo, nulla est potentia passiva ; ergo nulla potest esse in eo mutatio.

Ad primum « omne quod se habet aliter » dicendum, quod Deus non se habet aliter quam prius, nisi secundum dici ; sed res aliter se habent ad Deum, sicut cum quis alterius mutatione fit illi similis.

Ad secundum, de exitu ab otio in actum, dicendum, quod actus dupliciter dicitur. Vel ipsa actio quæ est in agente, vel effectus qui est in patiente. Exitus ab otio in actum primo modo dictus importat mutationem in agente ; secundo modo non, sed in rem suscipiente, sicut fier de non lucente lucentem ponit mutationem in sede ; sed fieri de non illuminante illuminantem, non. Talis vero exitus est cum Deus de non operante fit operans ; et non primo modo, quia operatio Dei est sua essentia.

Ad tertium, de nova forma, dicendum, quod adventio novæ formæ per compositionem et formarum successionem mutat ; sed non per unionem ; quia unio duorum vel associatio, potest fieri altero extremo solum, et non utroque mutato. Forma vero accidentalis non potest advenire nisi primo modo : unde semper mutat : sed forma substantialis potuit advenire Deo per associationem in uno supposito, unde non mutavit ipsum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod non omnis creatura sit mutabilis. In ævo enim, secundum quosdam, non est prius et posterius ; ergo in eis quæ mensurantur ævo, nulla est successio ; ergo nec mutatio.

2. Præterea, omnis mutatio vel est secundum substantiam, vel secundum quantitatem, vel secundum qualitatem, vel secundæ ubi ; sed cœlum empyreum, nullo horum modorum est mutabile ; ergo etc.

3. Præterea, auctor *sex Principiorum* dicit, quod forma est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens ; ergo etc.

Contra. Damascenus dicit : « Omne creabile est vertibile, vel secundum subtantiam, vel secundum electionem ; » ergo omnis creatura mutabilis.

Præterea, omnis creatura potest aliquid amittere vel recipere ; ergo pati vel mutari.

Respondeo. Mutatio sequitur possibilitatem : quia secundum Philosophum, motus est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. Cum igitur omnis creatura habeat possibilitatem admistam, quia solus Deus est actus purus ; ideo omnis creatura aliquo modo est mutabilis. Id autem quod est in potentia, potest comparari ad duo : scilicet ad agentem et ad actum. Per respectum igitur ad Deum agentem, omnis creatura est in potentia quasi receptiva ; quia quicquid habet creatura, a Deo recipit. Est etiam in potentia obedientiæ, ut adhuc recipiat : et sic omnis creatura est mutabilis, inquantum Deus potest subtrahere quod dedit ei, vel dare quod nondum dedit. Sed per respectum ad actum qui est forma, non omnis creatura est in potentia ; quia sic cuilibet formæ esset ponere formam. Sic autem in potentia est quælibet creatura subsistens ; quia advenit ei aliquid formaliter, vel substantialiter, vel accidentaliter. Formæ igitur non possunt esse mutabiles, sicut mutationis subjectum, cum non sint in potentia ad aliquid formale : sed hoc tantum est rerum subsistentium. Nec tamen omnium ; sed illorum, quorum potentia non est determinata ad hunc vel illum actum : et horum formæ dicuntur mutabiles, inquantum sunt mutationum termini. Sic igitur omnis creatura est mutabilis, considerando obedientiam creaturæ ad Deum. Considerando vero habitudinem materiæ ad formam vel potentiæ ad actum, res subsistentes, quarum potentiæ indifferenter se habent ad actus contrarios, sunt mutabiles ut subjectum motus, et earum formæ ut termini motus. Alia vero, nec ut subjecti causa, nec ut termini motus.

Ad primum, de ævo, dicendum, quod mensuratio respicit esse actuale, non potentiale : unde non sequitur quod non

sint hujusmodi mutabilia a possibilitate mutandi ; sed quod non mutantur actu, inquantum mensurantur ævo ; est tamen et in ævi terminis alia mutatio, ad minus secundum successionem operationum, secundum quam mensurantur tempore.

Ad secundum dicendum, de cœlo empyreo, quod quamvis non sit mutabile mutatione variabilitatis, de una forma contraria in aliam, est tamen mutabile mutatione receptionis.

Ad tertium, de forma, patet solutio ex dictis : quia forma non est mutabilis, ut subjectum motus ; aliqua tamen forma est mutabilis, ut terminus motus.

Hic quæruntur duo principaliter : Primo de divina simplicitate. Secundo de simplicitate creaturæ.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur tria : 1° an in Deo sit omnimoda simplicitas ; 2° an contineatur in prædicamento substantiæ ; 3° si alia prædicamenta de ipso dicantur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod divina essentia non sit omnino simplex. Ens enim cui nulla fit additio, prædicatur de omnibus, ut hoc quod dico ens, nulla facta additione prædicatur de omnibus, sed non sic ens rationale : sed divina essentia non prædicatur de omnibus ; ergo fit ei aliqua additio ultra hoc quod est ens : sed quod recipit additionem non est omnino simplex ; ergo etc.

2. Præterea, major est simplicitas ubi est identitas sine distinctione, quam cum distinctione : sed in Deo est identitas cum distinctione personarum ; ergo in Deo non est summa simplicitas.

3. Præterea, Boetius dicit : « Omne « quod est, esse participat ut sit, alio « autem participat ut aliquid sit : » Deus est, et est aliquid, scilicet bonus ; ergo habet esse quo est, et alter quid aliud, quo aliquid est ; ergo non est simplex.

Contra. Omne compositum naturaliter est posterius suis componentibus ; sed primo nihil est prius ; ergo cum Deus sit universaliter primum, non est compositus.

Præterea, omne compositum dependet a componentibus : esse autem illius qui dat omnibus esse a nullo dependet ; ergo tale non est compositum.

Respondeo quod ubicumque est compositio, ibi est invenire potentiam et actum ; quia, aut una pars est in potentia respectu alterius, sicut patet in compositis ex materia et forma, vel ex quo est et quod est, vel ex genere et differentia, vel ex substantia et accidente ; aut omnes partes sunt in potentia respectu ejus quod ex compositione partium resultat ad minus, ut mistibilia sunt in potentia ad formam misti, et partes quantitativæ ad totam quantitatem. In Deo autem non est aliquid de possibilitate : sed est pure activus ; alias indigeret aliquo principio priori per quod reduceretur in actum. Unde necesse est ipsum esse perfecte simplex absque omni compositione.

Ad primum « ens cui nulla fit additio » dicendum, quod tale ens potest esse dupliciter : aut quia de natura sua non recipit additionem, et sic solus Deus est ens, cui nulla fit additio, et de tali ente non est verum quod prædicetur de omnibus : aut quia ei non fit additio, potest tamen fieri, et sic est ens commune, et de hoc sequitur quod objicitur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est distinctio. Una quæ causatur ex additione alicujus, et talis non est in Deo, et hæc impedit simplicitatem : alia quæ causatur ex origine, ut sic dicantur aliqua distincta, quia unum est ab altero ; et hæc bene compatitur simplicitatem, et talis est in personis divinis.

Ad tertium, de Boetio, dicendum, quod loquitur de his quæ sunt per participationem, non quæ per essentiam, ut Deus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus sit in prædicamento substantiæ. Quia omne quod est, aut est substantia, aut accidens : Deus autem non

est accidens; ergo substantia : et sic substantia prædicatur de ipso. Non autem accidentaliter; ergo essentialiter : non ut convertibile; ergo ut genus.

2. Præterea, dicit Philosophus in IX *Metaph.*, quod unumquodque mensuratur minimo sui generis : et dicit ibi Commentator, quod minimnm quo mensurantur omnes substantiæ, est primus motor : sed ipse est Deus; ergo Deus est in genere substantiæ.

3. Præterea, substantia est, quod non est in subjecto, sed ens per se. Cum igitur hoc maxime Deo conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiæ.

Contra. Quod est in genere substantiæ, aut est sicut genus generalissimum quod prædicatur de omnibus, aut sicut contentum sub illo per aliquam determinatam additionem. Sed Deus neutro modo est in genere substantiæ; quia nec prædicatur de aliis substantiis, nec recipit additionem; ergo etc.

Præterea quicquid est in genere aliquo, habet esse suum determinatum ad aliquod genus; sed Deus non habet esse determinatum, sed infinitum ; ergo etc.

Respondeo : Ratio substantiæ duo continet : scilicet quod ipse est ens per se subsistens, non dependens ab esse aliorum : et quod substat aliis quæ sibi insunt. Quo ad primum habet Deus modum et rationem substantiæ, maxime et per prius : quo ad secundum non habet. Nec tamen est in genere substantiæ, triplici ratione. Prima est, quia omne quod est in genere addit aliquid supra genus, et est compositum. Secunda, quia in omni tali differt sua quidditas, et suum esse. Nam genus secundum esse dividitur, secundum rationem vero quidditatis est commune. Tertia ratio est, quia esse divinum colligit in se nobilitates omnium generum; unde ad nullum genus determinatur.

Ad primum « omne quod est etc., » dicendum, quod definitio est entis creati tantum.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de propria mensura illius generis, ut unitas in materiis, punctus in magnitudine, quæ tamen non sunt in genere ut contenta, sed principia illius generis: non autem intelligitur de mensura universali. Deus autem est mensura universalis omnium rerum cujuscumque generis; unde non potest esse in aliquo genere.

Ad tertium, « non est in subjecto etc.» dicendum, quod secundum hanc rationem Deus dicitur substantia. Substantia autem quæ est genus, dicitur a sustinendo, non autem a subsistendo tantum ideo Deus non est in genere susbtantiæ. Vel dicendum, secundum Avicennam, quod ens per se non est definitio substantiæ, cum non declaret quidditatem ejus, sed esse; definitio vero ejus est res habens quidditatem, cui debetur esse non in alio.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod alia prædicamenta dicantur de Deo. De quocumque enim prædicatur species, et genus; sed scientia, quæ est species qualitatis, prædicatur de Deo; ergo et genus qualitatis.

2. Item. Philosophus in V *Metaph.*, dicit, quod unum in substantia facit idem, in quantitate æquale, in qualitate simile : sed in Deo vere dicitur æqualitas et similitudo; ergo oportet aliquid dici de Deo per modum quantitatis et qualitatis.

3. Præterea, quanto aliquid genus entis habet esse debilius, tanto minus convenit enti perfecto : sed relatio habet esse debilissimum; quod patet, quia fundatur super alia entia; ergo minime convenit Deo; si ergo ipsa prædicatur de Deo, multo magis alia.

Contra. Dicit Boetius lib. *de Trin.*, quod in Deo non sunt nisi duo prædicamenta, scilicet substantia, et ad aliquid; ergo alia non prædicantur de Deo.

Respondeo. Dicendum, quicquid invenitur[1] in creaturis prædicatum de Deo, prædicatur eminenter, tamquam de causa : unde removendum est quod est ibi imperfectionis, et retinendum solum quod est perfectionis. In unoquoque vero no-

[1] Parm. : « inventum quod in creaturis prædicatur. »

vem prædicamentorum tria est reperire : rationem communem accidentis, et rationem propriam sui generis, et rationem propriam suarum specierum. Quantum ad primum, omnia genera accidentis important imperfectionem : quia dicunt dependentiam ad subjectum : accidentis enim esse, est inesse. Quantum vero ad secundum, similiter omnia dicunt dependentiam ad subjectum, et ita imperfectionem, præter relationem. Nam quantitas dicit mensuram substantiæ, qualitas ejus dispositionem, et sic de omnibus aliis : relatio vero secundum propriam sui generis rationem dicit respectum non ad subjectum, sed ad suum correlativum : ideo secundum propriam rationem sui generis, substantia, prout dicitur a per se stando, et relatio, reperiuntur in Deo. Quantum ad tertium, scilicet propriam rationem suarum specierum, contingit aliquando aliqua prædicamenta dicere perfectionem : et tunc species secundum differentiam speciei, et non secundum rationem generis prædicabitur de Deo : sicut scientia, prout dicit certam cognitionem, prædicatur de Deo, et non secundum rationem sui generis, scilicet qua est qualitas. Hoc etiam apparet in pluribus aliis.

Ad primum « de quocumque prædicatur species » dicendum, quod scientia, prout prædicatur de Deo, non est species qualitatis, ut dictum est.

Ad secundum « in Deo dicitur æqualitas » dicendum, quod æqualitas et similitudo dicitur in Deo, non ratione quantitatis vel qualitatis secundum genus, sed secundum speciem, ut dictum est.

Ad tertium, de debilitate relationis, dicendum, quod attenditur debilitas ejus, quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum per respectum ad aliud : et ex hoc habet magis, quod veniat in divinam prædicationem; quia quanto minus addit, minus repugnat simplicitati divinæ.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur quatuor 1° an aliqua creatura sit simplex ; 2° an « esse » dictum de creaturis, sit accidens ; 3° an anima sit simplex ; 4° an sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua creatura sit simplex. Illud enim quod non habet compositionem partium, vel accidentium, vel formarum, vere simplex est : sed prima materia et plures formæ sunt hujusmodi ; ergo etc.

2. Præterea, ubi stat resolutio intellectus, illud est simplex : stat autem in ente, vel in esse generali, quia prima creaturarum est esse ; ergo ipsum est simplex.

3. Præterea, principia componentia creaturam sunt creaturæ ; sed in principiis hujusmodi non est ire in infinitum ; ergo sunt aliquæ creaturæ non compositæ.

Contra. Boetius dicit quod in omni quod est circa primum, differt quod est et esse ; ergo est compositum.

Præterea, ubi limitatio, et compositio : quia est limitatio non fit nisi per additionem : sed omnis creatura habet esse limitatum ; ergo et compositum ; et ita nulla creatura simplex.

Respondeo : Dicendumq uod duplex est creatura : scilicet perfecta, quæ subsistit, et imperfecta, quæ non subsistit, sed est in alio, vel ut accidens, vel ut principium. Primo modo loquendo de creatura, omnis creatura est composita, saltem ex substantia et accidente, et esse et quod est. Secundo vero modo loquendo de creatura, omnis talis creatura est composita, idest, cum alio componibilis, vel veniens in compositionem cum alio. Neutro autem modo Deus est compositus ; quia neque primo modo, ratione simplicitatis ; neque secundo, ratione perfectionis. Et ideo esse immunem a compositione, est solius Dei proprium.

Ad primum, de prima materia, dicendum, quod quamvis in se non sit composita, tamen est componibilis alteri.

Ad secundum, de esse, dicendum, quod resolutio intellectus non exigit ut terminus sit simplex omnimoda simplicitate ; sed illa quæ opponitur compositioni ex pluribus.

Ad tertium, de principiis, dicendum, quod principia composita sunt compositione hujus cum hoc, non hujus, ex his.

ARTICULUS II (*a*)

Circa secundum quæritur utrum « esse » dictum de creaturis, sit accidens, vel non. Videtur quod Hilarius velit dicere : « Ad differentiam enim creaturæ, dicit in libro *de Trinitate*, « esse » non est accidens Deo, sed subsistens veritas. Videtur ergo innuere per oppositum quod « esse » sit accidens in creatura.

2. Præterea, sicut currere est actus currentis, sic « esse » est actus entis. Ergo, sicut currere est accidens ei in quo est, ita et esse.

3. Præterea, non est materia, nec forma, nec compositum; ergo nec substantia.

4. Præterea, quidquid ponitur in diffinitione indicante essentiam est ejusdem generis et diffinito. Sed « esse » in diffinitione substantiæ ponitur, ut cum dicitur : Homo est animal rationale, etc.; ergo essentiale est diffinito, et ejusdem generis cum ipso; ergo non est accidens ei.

5. Præterea, accidens substantiæ est in aliquo genere accidentis, sed esse essentiale substantiæ non est in aliquo genere assignare actum accidentis; ergo non est accidens substantiæ.

6. Præterea, in libro *de Causis* dicitur : Prima rerum creaturarum esse est; sed prior est substantia creata quam accidens; ergo esse substantia est et non accidens, cum nihil utrum libet præcedit.

Respondeo : « Esse » uno modo significat rei quidditatem, unde Philosophi diffinitio significat quod quid erat esse, id est, quidditate. Alio modo significat actum essendi. Unde Philosophus : « Esse est actus. » Primo modo est ipsa creatura, cum quælibet creatura sit sua essentia. Secundo modo est actus sive adveniens creaturæ. Unde, secundum Avicennam, in omni eo quod in genere ponitur, differt sua quidditas et suum esse. Nihil autem est creatum quod non in genere collocetur. Sed aliquid potest advenire creaturæ dupliciter : essentialiter, vel accidentaliter. Esse autem non secundo modo, sed primo modo est accidens creaturæ, et sic patet solutio ad tria prima argumenta, quia probant quod « esse » potest esse actus entis : sic accidens creaturæ.

Ad quartum quod objicitur in contrarium « quod « esse » ponitur in diffinitione, » dicendum quod verum est de « esse » quod est rei quidditas; vel dicendum quod « esse » actus ponitur in diffinitione, non quia est rei essentiale, sed quia est indicans rei essentiam, sicut effectus causam.

Ad quintum, quod est accidens creaturæ, sed in genere accidentis, dicendum quod verum est de eo quod accidit creaturæ per modum quidditatis, non de eo quod advenit ut actus essentiæ in genere collocatur; vel dicendum quod actus entis est in illo genere per reditionem, in quo essentia ejus est actus.

Ad sextum : « prima rerum creaturarum est esse, » dicendum quod verum est de esse quod est actus essentiæ; sicut causa est prior effectu.

ARTICULUS III

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod anima sit simplex. Anima enim est forma corporis; forma enim, neque est materia neque compositum, ut dicit Philosophus in I *de Anima;* ergo anima non est composita.

2. Præterea, anima secundum totam sui essentiam, est forma corporis; sed materia non potest esse forma alicujus; ergo nulla pars animæ est materia, sed tota est forma, et ita est simplex.

3. Præterea, omne quod habet in se esse completum, non unitur alteri nisi accidentaliter; si ergo anima haberet esse completum, quale est esse compositi, non uniretur corpori nisi accidentaliter; ergo non faceret unum nisi per accidens.

Contra. Nulla forma simplex potest esse

(*a*) Articulus ille anecdotus est.

subjectum; sed anima est subjectum scientiarum et virtutum : ergo non est forma simplex.

Præterea, forma simplex non habet esse per se, nec potest esse motor. Sed anima habet esse per se, scilicet cum separatur a corpore, et est motor corporis; ergo non est forma simplex.

Præterea, nulla forma simplex habet in se unde individuetur, cum omnis forma, quantum est de se, sit communis : sed anima de se non ex corpore individuatur, alioquin remota causa individuationis tolleretur individuatio; ergo etc.

Respondeo : Dicendum,quod circa compositionem animæ est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima quid compositum est ex materia et forma. Sed hoc non potest esse; quia sic in anima reciperentur formæ rerum materialiter, cum unumquodque recipiatur in alio secundum modum recipientis; et ita non reciperentur secundum esse intelligibile et universale, unde anima non esset intellectiva. Et ideo alii dicunt, quod componitur ex quo est et quod est, intelligentes per quo est, naturam, per quod est vero suppositum, ut humanitas est quo est Socrates. Sed hoc iterum non potest stare : quia suppositum a quidditate vel natura non differt, nisi secundum quod concernit materiam significatam. Unde secundum Avicennam, quidditas simplicitatis est ipsum simplex : et sic hæc opinio aliquo modo redit in primam. Et ideo secundum alios dicendum est, quod componitur ex esse, et quod est : cum enim anima rationalis sit res subsistens, habet proprium esse, quod non est ipsa anima; quia solus Deus est suum esse. Ipsum vero esse animæ potest dici quo est ejus, sicut actus currendi dicitur quo aliquis currit : et hoc esse se habet ad subjectum animæ, sicut actus ad potentiam; cum anima non habeat esse a se, sed a Deo. Et ita etiam in anima invenitur compositio actus et potentiæ. Hæc autem compositio in anima negari non potest, nisi vel ab eis qui negant animam per se sine corpore posse subsistere, vel ab aliis qui dicunt animam esse de natura divina.

Ad primum « anima non est compositum » dicendum, quod verum est ex materia et forma, sed solum compositione prædicta.

Ad secundum dicendum, quod ipsa substantia animæ, nec est materia, nec habet materiam partem sui, quamvis sit quasi materialis respectu esse supervenientis; et hoc non prohibet quin sit forma corporis.

Ad tertium « omne quod in se habet « esse completum » dicendum, quod tale unitur alteri accidentaliter si secundum aliquod esse accidentale uniatur alteri; anima autem non secundum aliquod esse accidentale, sed secundum suum esse essentiale corpori unitur. Sed quia aliæ rationes videntur probare quod secundum suam essentiam sit composita, ideo respondendum est ad eas.

Ad illud ergo quod primo objicitur de forma simplici, dicendum, quod si sit simplex, ut sit suum esse, tunc est vera propositio, quia non potest talis forma esse subjectum alicujus accidentis, ut patet in Deo. Si autem non sit suum esse, sic non potest esse subjectum actuum individuantium, quia sequuntur materiam; potest tamen esse subjectum proprietatum, quæ sequuntur principia speciei, et intentionum; et hujusmodi accidentium anima est subjectum.

Ad secundum, quod anima est motor, et habet esse per se, dicendum, quod nihilominus est simplex quantum ad suam essentiam : sed prædicta conveniunt sibi, non inquantum est forma simplex, sed inquantum est talis forma simillima primæ formæ quæ est Deus : et ideo participat maxime nobilitates divinas; scilicet quod intelligit, et potest movere, et quod habet esse per se. Non sic est de aliis formis materialibus, quia non tantum accedunt ad Dei similitudinem, sicut anima intellectiva.

Ad tertium, «forma simplex, etc.,» dicendum, quod sicut esse animæ dependet a corpore quantum ad sui principium, quia non fit nisi in corpore; sed non quantum ad finem, quia remanet corrupto corpore : similiter autem et individuum ejusdem dependet a corpore, quantum ad principium, sed non quantum ad finem.

ARTICULUS IV

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Omne enim compositum ex anima et corpore, est animal; si ergo esset tota in qualibet parte corporis, quælibet pars corporis esset animal.

2. Præterea, intelligitur hoc aut de totalitate ex parte essentiæ, aut ex parte potentiarum. Si essentiæ; ergo essentia habet partes et non est simplex. Si potentiarum, secundum quamlibet potentiam est in qualibet parte corporis, quod falsum est; ergo falsum est quod sit in qualibet parte tota.

3. Præterea, cum corpus vivat ab anima immediate informante; si anima est in qualibet parte; ergo quælibet pars vivit per animam immediate; ergo non dependet vita unius partis corporis ab altera. Sed hoc falsum est, quia vita omnium membrorum dependet a corde.

4. Præterea, corpus habet diversas partes distinctas; si ergo anima esset in qualibet parte corporis tota, ergo totum esset in pluribus locis simul : quod falsum est.

Contra. Forma substantialis adest cuilibet parti materiæ. Sed anima est forma substantialis corporis animati; ergo adest cuilibet parti tota.

Præterea, anima æque cito sentit læsionem in qualibet parte : hoc autem non esset nisi æque præsens esset cuilibet parti; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod totalitas alicujus formæ potest accipi tripliciter. Uno modo secundum perfectionem suæ rationis. Alio modo secundum integritatem virtutis. Et tertio modo secundum extensionem : sed hic tertius modus non est nisi materialium formarum, quæ scilicet sunt obligatæ ad materiam, et recipiunt quantitatem per accidens ex dimensione, quæ est conditio materiæ; sicut color extenditur per extensionem superficiei, et color secundum extensionem corporis. Et sic, sicut totum corpus non est in qualibet parte, ita nec forma tota secundum istam totalitatem. Talis autem forma non est anima : unde non potest ei attribui totalitas, nisi vel ratione perfectionis suæ naturæ, vel ratione virtutis. Primo modo constat, quod est tota in qualibet parte, sicut et quælibet alia forma : nam tota ratio caloris invenitur in qualibet parte corporis calida. Secundo autem modo non tota est in qualibet parte corporis : quia secundum diversas potentias, diversa organa perficit.

Ad primum « compositum ex anima et « corpore est animal » dicendum, quod hoc non est verum de quolibet corpore, sed de corpore organico completo, potentia vitam habente.

Ad secundum, de totalitate, dicendum, quod accipitur hoc totum pro perfectione naturæ suæ : quia, secundum Philosophum, totum et perfectum idem est.

Ad tertium « quælibet pars vivit imme- « diate » dicendum : prout ly vivit dicit actum primum vitæ, qui est esse, quælibet pars vivit immediate æqualiter ab anima; sed prout dicit operationem consequentem vitam, qua vita conservatur, non æqualiter; sed sic primo et principaliter operatur in corde; ubi deficiente operatione animæ, deficit etiam in aliis membris; et sic deficit vita quæ habet conservari per hujusmodi operationem.

Ad quartum dicendum, quod anima non est in corpore vel in partibus corporis sicut in loco, sed sicut forma in materia : et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis; imo totum corpus respondet animæ loco unius materiæ.

Expositio textus.

« De veritate » quia sine ulla privatione, « proprietate, » quia sine ulla permixtione, « incommutabilitate, » quia sine ulla compositione, « divinæ naturæ, » prout est principium agendi, « substantiæ » prout principium per se subsistendi, « essentiæ » prout est principium essendi. « Sine dubitatione » secundum quod dicitur a per se subsistendo; « vel si melius dicitur essentia » quæritur quare melius. Respondeo : quia esse dicit esse purum et absolutum; substantia in comparatione ad novem genera, quasi a substando dicta.

« Sicut enim ab eo qui est sapere dicta est sapientia. » Contra : Sapientia principium est actus qui est sapere, et essentia actus qui est esse, non e converso. — Respondeo : Intelligitur de origine nominandi secundum grammaticum, quia actus sunt nobis notiores quam habitus, et sicut res cognoscimus, ita nomina imponimus ; — non de origine essendi. Sic enim a sapientia dicitur sapere, secundum logicum.

« Non novit præteritum. » Contra : Ipsa est de omni tempore ; ergo novit omne tempus. — Respondeo : Intelligitur de notitia experientiæ, quasi mensuretur et varietur tempus.

« Solus Deus vere est. » Contra : Esse et esse verum convertuntur ; ergo quidquid est vere est. — Respondeo : veritas hic accipitur prout opponitur permixtioni, non prout falsitati.

« Cujus essentiæ comparatum nostrum essentiæ non est. » Contra : Aliter non est nisi per comparationem ad causam suam. — Respondeo : Intelligit hic de comparatione secundum proportionem determinatam, non secundum quamcumque habitudinem.

« A quo est illi esse. » Contra : Ergo essentia divina est ab aliquo. — Respondeo : Non est ab aliquo in se, sed in persona Filii, et Spiritus sancti.

« Deus solus proprie dicitur essentia vel esse. » Contra : Quod proprie dicitur de aliquo solo, nulli alteri convenit. — Respondeo : Proprie potest dici aliquis habere quod habet solus a se, non ab alio ; et sic accipitur hic ; vel quod habet solus, non cum alio.

« Esse non est accidens Deo. » Contra : Nulli est aliquid essentialius quam esse ; non ergo soli. — Respondeo : accidens dicitur hic communiter quidquid aliunde accidit, et non completo subjecto accidit.

« Subsistens veritas » quoad indivisionem esse et ejus quod est.

« Manens causa » quoad omnis alterius productionem.

« Naturalis generis proprietas, » quoad esse sui a nullo acceptionem seu mutationem.

« Creatura per tempora et loca. » Contra : Angeli non moventur temporaliter, cum sint in ævo, nec localiter, cum sint incorporei. Appellantur hic large mensura cujuslibet mutationis. Hoc modo moventur angeli, et sunt in tempore secundum affectiones, quamvis sint in ævo secundum substantiam ad aliud. — Respondeo ; Angeli non moventur localiter ita quod sint in loco circumscriptive, sed diffinitive.

« Cuicumque naturæ præstatur ut peccare non possit. » Christus natura Deus erat, natura non poterat peccare. — Respondeo : Quamvis ille homo esset Deus, naturaliter formaliter sine gratia unionis causaliter.

« Nihil simplex mutabile. » Contra : Angelus et anima, punctus et unitas simplicia sunt, et tamen mutabilia. — Respondeo : Intelligit de eo quod est vere simplex, et universali,* non in genere solum.

« Unum tamen significant ; ergo synonima sunt. — Respondeo : quamvis significent hunc, non sunt tamen sub una ratione.

« Sine indigentia creatorem. » Quæritur quare non dicit similiter : Sine relatione creatorem. — Respondeo : Quia intendit excludere a Deo relationes temporalis rei, quæ non est sine dependentia ad suum correlativum. Hoc autem modo Deus dicitur relative ad creaturam, ita quod non refertur ad ipsam, sed e converso.

« Non proprie dicitur substantia. » Hoc intelligitur secundum rationem nominis impositionis. Dicitur enim a substando quia substat cæteris novem generibus. Secundum vero quod habet rationem per se subsistentis, sic prorsus et maxime convenit Deo.

« Non ex compositis. » Per hæc quatuor a Deo omnis compositio removetur, quia omnis compositio vel est de naturali corporali et spirituali, ut in homine, vel ex pure corporali, et sic dupliciter, vel a natura altera incorruptibili, id est cœlesti, et altera corruptibili, ut est compositio lucis cum aere ; — vel utraque corporali, et hæc duplex, vel ex simplicibus, ut elementis, vel ex compositis, sicut corpus organicum. Contra primum,

dicitur spiritus. Contra secundum, dicitur lux. Contra tertium, dicitur virtus. Contra quartum, dicitur vita. Identitas, contra essentiæ et personarum diversitatem. Unitas, contra essentiæ in personis multiplicationem. Immutabilitas, contra formarum variationem. Simplicitas, contra compartium compositionem. Puritas, contra privationis vel defectus permixtionem.

DISTINCTIO IX

Divisio textus

« Nunc ad distinctionem personarum.» Egit de terminis generationis, de virtute generantis, de conditionibus naturæ de qua fit generatio; hic agit de coæternitate genitoris et geniti, et primo quantum ad modum existendi, secundo, quantum ad modum significandi, ibi : « Hic quæri potest. » In prima parte primo determinat veritatem, secundo excludit errorem, ibi : « Sed contra hoc. » Tertio confirmat determinationem, ibi : « Eidem quoque. » Quarto refellit errantis præsumptionem, ibi : « Sed quæris a me. » In secunda parte principali, circa modum significandi coæternitatem genitoris et geniti, primo ponit Doctorum apparentem contrarietatem. « Hic quæri potest. » Secundo, contrarietatis determinationem, ibi : « Sed ne tanti. » Tertio, determinationis confirmationem : « Hilarius quoque. » Quarto concludit tenendam fidei veritatem : « dicamus. » In prima parte ponit auctoritates quæ dicunt quod non semper nascitur Filius; secundo, illas quæ dicunt quod semper nascitur, ibi : « Origenes. » In ultima parte, ponit veritatem ipsam, ibi : « dicamus. » Secundo notat et solvit objectionem contrariam, ibi : « Sed inquiet hæreticus, etc. »

Hic quæruntur duo : Primo de distinctione Filii a Patre. Secundo de coæternitate.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum propter distinctionem possit dici Filius alius a Patre; 2° utrum Pater et Filius propter eamdem distinctionem possint dici plures æterni.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Filius non sit alius a Patre : quia secundum Priscianum «alius» est relativum diversitatis substantiæ : sed Pater et Filius sunt unius substantiæ; ergo unus non est alius ab alio.

2. Præterea, alius et aliud non diversificant rem secundum modum significandi : sed Pater non dicitur aliud a Filio; ergo nec alius.

3. Præterea, proprietas non facit alium, sed alterum. Sed Pater et Filius sola proprietate differunt; ergo unus non est alius ab altero, sed tantum alter.

Contra. Quæcumque realiter differunt, unus est alius ab altero. Sed Pater et Filius realiter differunt, quia sunt tres res, secundum Augustinum; ergo Pater est alius a Filio.

Respondeo. Pater est alius a Filio, sed non aliud. Et ratio est, quia adjectivum in neutro substantivatur. Et ideo aliud significat diversitatem simpliciter, quæ est diversitas substantiæ : et quia una est substantia sive essentia Patris et Filii; ideo non potest dici, Pater est aliud a Filio, nec e converso. Sed in masculino et feminino genere, semper adjectivum adjective tenetur. Et ideo significat hoc quod est aliud, et aliam diversitatem secundum exigentiam termini cui adjunguntur. Unde si sit terminus personalis, significat distinctionem personarum : si autem sit terminus substantialis, significat diversitatem substantiæ. Ideo hæc est vera, Pater est alius a Filio, et e converso : hæc tamen est falsa, Pater est alius Deus a Filio. Sed si hoc quod dico aliud neutri generis adjective teneretur et non substantivaretur, tunc significaret diversitatem secundum exigentiam termini cui adjungeretur. Unde hæc est vera, Pater est aliud suppositum a Filio : quia per ly aliud denotatur distinctio suppositorum : sed hæc est falsa : Pater est aliud in essentia a Filio; quia per ly aliud denotatur distinctio essentiæ.

Ad primum « aliud est relativum etc. » dicendum, quod verum est : sed substantia est duplex : prima et secunda. Di-

cendum ergo quod in divinis cum dicitur, Pater est alius a Filio, ly alius est relativum diversitatis personæ et substantiæ quæ est hypostasis, non secundæ.

Ad secundum, quod diversus modus significandi masculine vel neutraliter, facit ad diversum intellectum diversitatis, ut dictum est.

Ad tertium « proprietas non facit alium, sed alterum » dicendum, quod verum est in humanis, non autem in divinis; quia proprietas in divinis distinguit personas, non autem in humanis; et ideo in divinis facit alium in persona, etsi non in humanis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Pater et Filius non possint dici plures æterni. In symbolo dicitur : « Et tamen non tres æterni; » ergo non sunt plures æterni.

2. Præterea, quicquid in divinis a se dicitur, singulariter de tribus et non pluraliter prædicatur. Sed æternus a se dicitur; non enim relativum est; ergo singulariter de tribus dicitur, et non pluraliter.

3. Præterea, sicut una est deitas trium personarum, ita et est una æternitas. Sed non potest dici, Pater et Filius sunt duo dii, propter unitatem divinitatis; ergo etiam propter unitatem æternitatis non potest dici, Pater et Filius sunt æterni.

Contra. In *symbolo Athanasii* dicitur, quod tres personæ sunt sibi coeternæ.

Præterea, adjectivum recipit numerum a substantivo : sed æternus est adjectivum : cum ergo adjungitur duobus vel pluribus, debet prædicari in plurali : et sic idem quod prius.

Respondeo. Quædam nomina significant in divinis substantiam substantive. Et quia subjectum non prædicatur in plurali numero, nisi forma a qua imponitur multiplicetur; substantia autem sive divina essentia non multiplicatur; ideo talia nomina non prædicantur in divinis in plurali. Quædam autem sunt quæ significant subjectum adjective : et quia adjectiva dicunt adjacentiam et inhærentiam respectu subsistentis sive suppositi, in divinis autem est pluritas suppositorum; ideo talia nomina quæ significant subjectum adjective solum, ut verba et participia, plurali in numero prædicantur de pluribus personis. Quædam vero aliquando substantive, aliquando adjective accipiuntur, ut nomina significantia proprietates consequentes essentiam secundum modum intelligendi, ut æternitas vel bonitas ; et hujusmodi secundum quod substantive accipiuntur, non debent dici de tribus in plurali,sed in singulari : secundum quod adjective censentur, sic dicuntur in plurali.

Ad primum ergo patet solutio : quod si æternus sumatur substantive, tunc prædicatur in singulari de tribus; et sic accipitur in symbolo Athanasii : sed si adjective, tunc prædicatur pluraliter.

Ad secundum « æternus a se dicitur » dicendum, quod quia adjectivum est, quamvis de se non sit relativum, recipit tamen numerum a supposito. Et ideo quandoque de pluribus suppositis prædicatur et in plurali numero.

Ad tertium dicendum, quod Deus non est adjectivum ut recipiat numerum ab alio, sicut æternus : unde non posset pluraliter prædicari, nisi propter pluralitatem suæ formæ; quam pluralitatem non est ponere in Deo.

Ad quartum « tres personæ sunt coæternæ » dicendum, quod coæternus, propter habitudinem personæ ad personam quam importat propter præpositionem per compositionem additam, semper debet in plurali numero prædicari, non in singulari.

Ad quintum patet solutio ex jam dictis.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo : 1°. utrum Pater sit aliquo modo prior Filio; 2°. si generatio Filii est æterna, quibus verbis significari debeat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Pater prior sit Filio. Sicut enim se habet corruptio ad desitionem, ita se

habet generatio ad inceptionem : sed omne quod corrumpitur desinit esse ; ergo omne quod generatur incipit esse : et ita Filius cum generatur est posterior Patre.

2. Præterea, nihil accipit aliquid nisi quod non habet : sed omne quod generatur accipit esse a generante ; ergo omne quod generatur, ante generationem non habet esse ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, principium naturaliter prius est eo cujus est principium : sed Pater est principium Filii ; ergo Pater natura est prior Filio.

4. Præterea, dare esse prius est dignitate, quam suscipere ; ergo Pater, cum det esse Filio, dignitate prior est eo.

Contra : Quo aliquid est prius non est primum simpliciter nec universaliter ; ergo non est Deus : sed Filius est Deus ; ergo nihil est prius ipso.

Respondeo. In Patre et Filio duo sunt : scilicet essentia communis et relatio distinguens. Quo ad primum non potest esse prioritas, quia idem est in utroque : quo ad secundum vero non potest, quia correlativa simul sunt natura, tempore et intellectu. Dicendum ergo quod Pater nullo modo prior est Filio : nec natura, nec duratione, nec dignitate, nec intellectu.

Ad primum « quod generatur incipit esse » dicendum, quod verum est de generatione quæ est cum mutatione quæ opponitur corruptioni ; sed generatio qua Filius generatur non dicit mutationem, sed solum emanationem.

Ad secundum « nihil accipit nisi quod non habet » dicendum, quod aliquis accipit esse ab alio non tantum quia non habet esse, sed quia habet non a se, sed ab alio : et sic Filius accipit esse a Patre, non quia non habet esse, sed quia habet esse ab alio non a se, et hoc habet ab æterno.

Ad tertium « principium naturaliter etc., » dicendum, quod principium potest dupliciter considerari. Vel id quod est principium : et hoc est prius naturaliter eo cujus est principium : vel secundum rationem principii ; et sic sunt simul natura, sicut et quælibet relatio. In Deo autem ipsa relatio principii constituit personam, cui contingit relatio principii ; et ideo nullo modo Pater est Filio prior cujus est principium.

Ad quartum, de dignitate, dicendum, quod ubi differt esse dantis et accipientis, dignius est dare quam accipere ; sed hic non differt.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod generatio Filii significari debeat per præsens tempus. Præsens enim maxime æternitati competit, eo quod non habet successionem. Sed generatio divina est æterna ; ergo debet significari per præsens tempus.

2. Præterea, perfectior est potentia semper actui conjuncta, quam non conjuncta : sed potentia Patris est perfectissima ; ergo semper actui generationis est conjuncta : sed per præsens significatur actui conjuncta, per præteritum non ; ergo generatio divina perfectius significatur per præsens, quam per præteritum.

Contra. Quod semper est in fieri non est perfectum ; ergo quod semper est perfectum male significatur ut in fieri : sed generatio Filii semper est perfecta, præsens autem tempus significat eam ut in fieri ; ergo etc.

Præterea, Augustinus dicit : melior est qui semper natus est, quam qui semper nascitur.

Respondeo. Successivorum non simul est esse et perfectio : quia cum completa sunt, non sunt. Quamvis autem generatio creaturæ sit successiva, generatio tamen Filii Dei, non est : quia non est in tempore hoc, sed in momento æternitatis. Et ideo, quamvis generatio creaturæ non sit cum perfecta est generatio, tamen creatoris simul est et perfecta est. Et ideo tam verbo præteriti temporis significante perfectionem quam verbo præsentis temporis significante actualitatem significari potest. Unde bene dicimus Filium generari et Filium natum : sed quia simul est et perfecta est ; ideo perfectius significatur per utrumque verbum simul, sive per adverbium præsentis temporis et adver-

bium præteriti temporis, ut cum dicitur Filius semper est natus.

Ad primum « præsens maxime etc. » dicendum, quod verum est, quia ponit esse in actu : tamen in his quæ per modum fieri significat importat imperfectionem ; quia talia dum habent esse imperfecta sunt ; et ideo in talibus congruentius utimur præterito tempore et adverbio præsentis temporis, quam verbo tantum præsentis temporis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit actui conjuncta semper generatio divina, tamen quia significatur ut in fieri, sive per modum successionis, quorum esse cum est, non est perfectum ; ideo ad significandum perfectionem divinæ generationis, non tantum verbis præsentis, sed præteriti temporis debemus uti.

Ad ea quæ in contrarium opponuntur patet responsio ex dictis.

Expositio textus.

« Aut aliquando » contra : non est sapiens sapientia genita ; ergo nihilominus habuisset sapientiam. — Respondeo : habuisset sapientiam qua sapiens est, sed non sapientiam genitam.

« Quomodo igitur immutabilis Deus. » Contra : factus est de non creatore creator sine mutatione. — Respondeo : non est simile de relatione æterna quæ realiter est in Deo, et de temporali quæ solum secundum intellectum. Item opponitur quia, secundum Philosophum in VI *Physicorum*, in ad aliquid non est motus ; ergo adventus relationis non mutat.

Respondeo : licet aliquid non sit motus terminus primo et per se, consequitur tamen motum.

« Quanquam per hodie possit intelligi dies ille. » Contra : secundum carnem non est genitus a Patre. — Respondeo : *Genui,* id est : denasci feci.

« Sacramento nativitatis. » Contra : Nativitas sua nullius rei est signum. — Respondeo : Sacramentum notat sacrum secretum.

« Ubi Pater auctor est, nativitas est. » Contra : In processione Spiritus Sancti Pater auctor est. — Respondeo : Intelligendum est per se, id est, Pater in quantum Pater.

« Ab æterno auctore æterna nativitas. » Contra : Ergo a simili ab æterno creatore æterna creatio. — Respondeo : Non est simile, quia nativitas est de substantia propria, sed creatio de nihilo.

« Omne quod semper est, æternum est. » Contra : motus cœli semper est ; ergo æternus est. — Respondeo : semper accipitur æquivoce pro toto tempore, vel pro ævo, vel pro tota æternitate.

DISTINCTIO X

Divisio textus

« Nunc post æternitatem filii. » Egit a quarta distinctione usque huc de generatione filii a Patre ; hic incipit agere de processione spiritus sancti ab utroque, et primo, de processione æterna, usque ad XIV distinctionem ; secundo, de temporali, usque ad XIX. In prima parte, circa æternam processionem, primo agit de modo procedendi, distinctione hac. Secundo, de principio a quo procedit, distinctione XI. Tertio, de ordine processionis, distinctione XII. Quarto, de differentia processionis a generatione, distinctione XIII. In prima parte primo ostendit quod spiritus sanctus est amor Patris et Filii. Secundo, probat quod est amor non tantum a proprietate, sed proprie, ibi : « Pluribus enim. » Tertio, quia natura nihilominus est amor communis utrique, ibi : « nunc vero. » Quarto ostendit quod non habet nomen commune : « hic notandum est, etc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1°. utrum Spiritus sanctus procedat ut amor ; 2°. utrum sit amor quem habet Pater in Filium et e converso ; 3°. utrum sit nexus vel unio Patris et Filii ; 4°. utrum ex processione sua possit dici proprie Spiritus sanctus ; 5°. de numero personarum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Spiritus sanctus non procedat ut amor. Nunquam enim natura communicatur nisi per actum naturæ : sed amor non significat actum naturæ, sed magis voluntatis ; ergo cum per processionem Spiritus sancti communicetur tota natura, videtur quod Spiritus sanctus non procedat ut amor.

2. Præterea, non est idem modus processionis creaturæ et personæ divinæ : sed creaturæ procedunt a Deo per actum voluntatis, ut Hilarius dicit : ergo nulla persona procedit per actum voluntatis. Ergo nec per modum amoris.

3. Præterea, modus processionis personæ est proprius personæ procedenti : sed amor communis est tribus personis : ergo nulla persona procedit ut amor.

Contra : Non est perfecta summi boni cognitio sine adjunctione amoris ; ergo ubi est processus aliquis per modum perfectæ cognitionis oportet quod sit alius per modum perfecti amoris ; ergo cum Filius procedat per modum intellectus a Patre sive ut verbum ; ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sive ut amor.

Præterea, Spiritus sanctus procedit ut donum, ut Augustinus dicit : sed prima ratio doni est amor ; ergo procedit per modum amoris.

Respondeo. Processus personarum est ratio processionis creaturarum, secundum illud Apostoli ad Ephes. III : *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur.* In creaturis autem duplex est processio : scilicet per modum naturæ et per modum voluntatis. Ergo in creatore duplex est processio : una per modum naturæ, altera per modum voluntatis : ut hæc duplex processio sit ratio duplicis processionis in creaturis. Et ideo, sicut Filius procedit per modum processionis voluntatis, quæ quidem processio est amoris.

Ad primum « natura non communicatur » dicendum, quod sicut per primum processum naturæ communicatur tota natura : ita per primum processum voluntatis communicatur tota voluntas : sed quia voluntas in Deo idem est cum natura ; ideo etiam communicatur tota natura per processum voluntatis. Quamvis enim in natura inferiori non nisi per actum naturæ communicetur natura ; tamen in divinis potest communicari per actum voluntatis, quia voluntas est ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit processus creaturæ per modum amoris, non tamen est idem modus ; quia creatura procedit ut amatum solum vel volitum ; sed Spiritus sanctus, ut ratio amandi et volendi, quia ut amor. Sic creatura procedit a Deo ut exemplatum, sed Filius ut exemplum, quia ut ars et imago Patris.

Ad tertium dicendum, quod charitas et amor potest tripliciter accipi : essentialiter, notionaliter, personaliter. Essentialiter, quando in nomine amoris intelligitur processio secundum modum intelligendi tantum, sicut et in nomine operationis, quæ tamen est divina essentia ; et sic est communis tribus. Personaliter autem, quando in nomine amoris importatur processio realis ; et sic solus Spiritus sanctus amor est. Notionaliter vero, inquantum significat ipsam relationem, quæ est principium amoris personalis ; et sic amor significatur, non per nomen, sed per verbum ; ut cum dicitur, Pater et Filius diligunt se. Diligere enim est amorem emittere ; et sic est commune Patri et Filio, sicut et communis spiratio.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non sit amor quem habet Pater in Filium et e converso ; quia qui procedit ut in alium tendens non procedit ut in se subsistens; sed Spiritus sanctus procedit ut in se subsistens ; ergo non ut in alium tendens ; et ita non est amor tendens a Patre in Filium et e converso.

2. Præterea, si Spiritus sanctus est amor mutuus a Patre in Filium et e converso ; ergo sicut Filius recipit amorem a Patre, ita Pater a Filio : et ita Pa-

ter recipit aliquid a Filio ; quod falsum est.

3. Præterea, nullus amor mutuus est unitus, quia duorum diversi[1] sunt amores : sed Spiritus sanctus est amor unitus ; ergo non est amor mutuus ; et ita non est Patris in Filium et Filii in Patrem.

Contra. Hieronymus *super Psalm. : Domine quis habitabit in tabernaculo tuo?* dicit, quod sicut Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, ita et Filii in Patrem.

Præterea, perfectior est dilectio mutua quam non mutua ; sed Spiritus sanctus est dilectio perfectissima ; ergo et mutua.

Respondeo. Circa processionem Spiritus sancti duo possunt considerari : scilicet processio et modus procedendi. Ex processione, inquantum hujusmodi, non habet quod sit a Patre in Filium vel e converso : sed quod sit persona per se subsistens et distincta propter oppositionem relationis, cum amatum secundum rationem intelligendi, sit illud in quo terminatur amor, et amans a quo exit amor. Ex modo autem procedendi, inquantum scilicet procedit ut amor, habet quod sit ab uno in alium, et Pater amet Filium, et e converso : et sic est mutuus. Non tamen est ab uno in alium ut in recipientem amorem, sed ut in terminum et objectum amoris : sicut cum dicitur : Diligo Deum, Deus nihil recipit a me, sed tantum est objectum amoris mei.

Ad primum « qui procedit etc., » dicendum, quod eo quod est procedens in se subsistit ; sed ratione modi procedendi, sic est ab uno in alium tendens.

Ad secundum dicendum, quod non sequitur, si Spiritus sanctus est amor Filii in Patrem, quod Pater recipiat a Filio : sed quod objectum amoris Filii est tantum, sicut visum est.

Ad tertium dicendum, quod amor qui est talium qui habent tales[2] diversitates voluntates, non est mutuus ; sed Pater et Filius unam penitus voluntatem habent ; et ideo[3] mutuum amorem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod Spiritus sanctus non sit nexus Patris et Filii. Nexus enim non est nisi separatorum, sed Pater et Filius non sunt separati, quia Pater est in Filio et e converso ; ergo eorum non est aliquis nexus.

2. Præterea, in nexu conveniunt qui connectuntur : sed Pater et Filius non conveniunt in una persona ; ergo nec nectuntur in una persona : et ita Spiritus sanctus non est nexus illorum.

3. Præterea, quod ab aliquibus discretum est et distinctum, non est unitivum illorum : sed Spiritus sanctus a Patre et Filio est distinctus ; ergo non est unitivus illorum.

Contra. Augustinus dicit, quod amor est copula amantis et amati : sed Spiritus sanctus est amor Patris et Filii ; ergo est copula utriusque.

Præterea, secundum Augustinum, Spiritus sanctus est amoris suavitas, quo genitus genitori conjungitur.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest dici nexus duorum dupliciter. Uno modo sicut in quo duo uniuntur, ut si dicamus prolem esse nexum patris et matris ; et sic Spiritus sanctus ex ipsa processione dicitur nexus Patris et Filii, inquantum procedit communiter ab utroque. Alio modo sicut quo duo uniuntur ut vinculum conjungens aliqua duo, et sic etiam Spiritus sanctus habet quod sit nexus Patris et Filii, inquantum procedit ut amor Patris in Filium et e converso, sicut dictum est.

Ad primum « nexus non est etc., » dicendum, quod Pater et Filius dupliciter possunt considerari. Vel inquantum conveniunt in essentia et uniuntur in amore essentiali : vel inquantum distinguuntur in personis : et sic uniuntur per consonantiam amoris personalis, qui est Spiritus sanctus.

Ad secundum « Pater et Filius etc., » dicendum, quod verum est formaliter,

[1] Parm. : « Duo. »
[2] Parm. : « Diversas voluntates. »
[3] Parm. : « Unitum. »

conveniunt tamen originaliter : quia unius personæ sunt origo, scilicet Spiritus sancti, et sic est nexus eorum.

Ad tertium dicendum, quod non est verum universaliter. Nam a duobus corporibus glutinosis intelligitur aliquid ab eis discretum procedere, quo nihilominus illa nectuntur et uniuntur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod persona quæ procedit ut amor non proprie dicatur Spiritus sanctus. Quod enim est commune tribus personis, non efficitur proprium, nisi adjuncto aliquo proprio : sed Spiritus nomen, commune est tribus ; sanctus similiter ; ergo hæc duo per se non faciunt nomen alicujus personæ proprium.

2. Præterea, a quo habet res cognosci, ab eo debet proprie nominari. Sed a notione personarum habet persona cognosci ; ergo debet ab ea denominari. Sed hoc nomen Spiritus sanctus, non nominat aliquam notionem tertiæ personæ in Trinitate ; ergo non est proprium nomen ejus.

3. Præterea, sicut processio quæ est per modum amoris est sancta, ita illa quæ est per modum naturæ : sed per istam non dicitur Filius sanctus ; ergo nec per istam dicitur Spiritus sanctus.

Contra. Dicit Augustinus, quod quia persona est communis ; ideo recte habet nomen commune, scilicet Spiritus sanctus.

Præterea, communi usu tractatorum Scripturæ appellatur Spiritus sanctus.

Respondeo. Hoc quod dico Spiritus sanctus, potest dupliciter accipi. Vel ut oratio, et sic est commune toti Trinitati ; vel ut dictio, et sic est ex usu Ecclesiæ appropriatum nomen personæ Spiritus sanctus. Cujus ratio est ex modo procedendi. Nam nobis processus generationis corporalis est, sed processus amoris est spiritualis. Alia est ratio ab effectu ; quia amor, qui est donum ejus, facit nos spirituales.

Ad primum, quod opponitur de nomine communi etc., dicendum, quod Spiritus sanctus prout accipitur ut oratio, est nomen commune ; sed prout dictio, est nomen personæ appropriatum ex usu Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc verum est, quando invenitur nomen conveniens ad hoc. Sed a parte hac non inveniebatur : quia in creaturis invenietur aliqua res subsistens procedere per viam generationis, non autem per viam amoris ; et ideo ex nominibus quæ a nobis sunt creaturis imposita potuit aliquid transferri ad significandum proprie personam Filii, non autem ad designandum proprie personam Spiritus sancti.

Ad tertium, quod Filius non dicitur sanctus, dicendum, quod ratio est, quia sanctitas est conditio voluntatis potius quam naturæ : ideo potius additur nominationi personæ procedentis per modum voluntatis quam per modum naturæ.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur quod non sint tantum tres personæ in divinis. Non enim plus distat voluntas a natura quam intellectus ; sed alia est persona procedens per modum voluntatis ab illa quæ procedit per modum naturæ ; ergo oportet esse aliam quæ procedit per modum intellectus ; et sic alia persona debet esse verbum et alia Filius.

2. Præterea, sicut est perfectio naturæ et liberalitatis in Patre et Filio, sic in Spiritu sancto. Si ergo propter perfectionem naturæ et liberalitatis convenit Patri et Filio ut spirent tertiam personam, similiter spirare quartam convenit Spiritui sancto.

3. Præterea, in Deo non est solum natura et voluntas ; sed multa alia attributa ; ergo qua ratione penes hæc duo accipiuntur aliqui modi processionum personalium, ita penes alia debent accipi.

E contra videtur quod sint tantum duæ personæ. Personæ enim non distinguuntur nisi per relationem originis ; sed relatio originis est secundum quam aliquis est ab alio ; ergo videtur quod sit una tantum persona quæ sit ens ab alia, et reliqua a qua alius ; ergo sunt tantum duæ personæ.

Respondeo. In Deo sunt tres personæ

tantum, et hoc secundum fidem et rationem : quia personæ non distinguuntur nisi per relationes originis. Duplex autem est modus originis sive processionis : scilicet per modum naturæ et per modum voluntatis; sicut duplex est agens, scilicet a natura et a proposito. Iste autem duplex modus processionis non distinguit personam a qua est processio, sed personas procedentes : quia quamvis ab eodem possent aliqua procedere diversis modis, non tamen idem diversis modis poterit procedere. Et ideo sunt duæ personæ procedentes : una per modum naturæ, scilicet Filius; reliqua per modum voluntatis, scilicet Spiritus sanctus; et una a qua est una utraque processio, scilicet Pater. Et ideo tres sunt personæ in divinis. Plures autem esse non possunt, quia processiones personarum non possunt multiplicari secundum numerum : quia in Deo nulla est materia : multiplicatio autem secundum naturam in eadem specie est secundum materiam.

Ad primum, de intellectu, dicendum, quod processio naturæ est per expressionem speciei unius in altero. Necesse est enim ut genitus habeat speciem generantis. Species autem in natura immateriali (cujusmodi est divina) ratio est intelligendi inquantum hujusmodi, non autem ratio amandi, nisi secundum quod adjungitur ratio boni : et ideo in divinis ipsa processio per modum naturæ est per modum intellectus, non autem per modum amoris.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura in Patre est principium generationis inquantum est idem re quod paternitas quæ in Filio non est, quamvis sit in eo eadem natura, et propter hoc non generat; ita liberalitas in Patre et Filio est principium Spiritus sancti, ratione communis spirationis : quæ quia in Spiritu sancto non est, quamvis in eo sit liberalitas, non producit ex se aliam personam.

Ad tertium dicendum, quod alia attributa vel non habent rationem principii activi in communi, sicut bonitas, vel habent rationem principii activi in communi, sicut potentia : habent tamen omnia rationem principii exemplaris. Et ideo secundum alia attributa processiones in divinis non sumuntur nisi secundum naturam et intellectum et voluntatem.

Ad ultimum dicendum, quod relatio constituens personam debet esse indivisibilis propter hoc quod persona est incommunicabilis : sed quia ab alio, dividitur secundum diversos modos ab alio existendi. Et ideo secundum hoc non accipitur una tantum persona, sed duæ.

Expositio textus.

«Amor est.» Amor est communis affectioni naturali et rationali. Dilectio propria rationali. Charitas propriissima spirituali.

« Verbum proprie sapientiæ dicitur. » Contra : sapientia attributum est essentiale, sicut potentia et voluntas. — Respondeo : appropriate est, et tamen spiritus sanctus proprie charitas nuncupatur. — Contra : cantat Ecclesia : charitas Pater est; ergo Christus. — Respondeo : Triplex est charitas : essentialis quæ est communis tribus, sed appropriatur spiritui sancto : notionalis, quæ est communis Patri et Filio, et personalis quæ est proprie spiritus sanctus.

« Sive unitas, » in quantum duo conjungit ; « sive charitas, » in quantum per modum liberalitatis procedit.

« Filii charitatis. » Contra : Ergo, Filius essentiæ, vel spiritus sancti. — Respondeo : Genitivus construitur non in ratione causæ, sed in designatione essentiæ.

DISTINCTIO XI

Divisio textus

« Hic dicendum est. » Postquam egit de modo procedendi, hic agit de principio a quo procedit, et primo ostendit quid super hoc Latini sentiunt; secundo, in quo ab eis Græci dissentiunt, ibi : « Græci tamen ; » tertio, in quo tam Græci quam Latini consentiunt, ibi : « Sciendum tamen, etc. » In secunda parte, primo ponit rationes Græcorum ; secundo, determinationes earum, ibi : « nos autem. » In tertia parte primo ostendit in quo consentiunt Græci communiter : « Scien-

dum. » Secundo, in quo conveniunt quidam doctores Græcorum, ibi : « Unde etiam quidam. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1°. utrum a Patre et Filio procedat Spiritus sanctus ; 2°. an procedat ab eis inquantum sunt unum ; 3°. an inquantum sunt unum in essentia ; 4°. an Pater et Filius sint unus spirator Spiritus sancti.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio. Dicit enim Damascenus : « Spiritum a Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus. Ex Filio vero spiritum non dicimus, sed spiritum Filii nominamus[1].

2. Præterea, nullum simplex potest esse a duobus ; sed Spiritus sanctus est simplex ; ergo non est a duobus.

3. Præterea, Spiritus sanctus non minus convenit cum Patre quam Filius. Si ergo Filius communicat cum Patre in spiratione Spiritus sancti, videtur quod Spiritus sanctus communicet cum Patre in generatione Filii : sed hoc est falsum ; ergo primum.

4. Præterea, aut perfecte spirat Pater Spiritum sanctum, aut non ; si non, ergo est aliqua imperfectio in Patre, quod est impossibile : si perfecte, ergo superfluit Filius.

Contra. Joan xvi dicitur : *Ille me clarificabit quia de meo accipiet;* ergo aliquid accipiet a Filio. Sed quicquid est in illo est totus ipse : ergo se totum accipit a Filio ; ergo procedit ab illo.

Præterea, Joan. xv dicitur : *Cum venerit Paracletus quem ego mittam, etc.* Sed si non procederet ab eo, non mitteret eum ; ergo procedit ab ipso.

Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere Spiritum sanctum a Patre et Filio procedere. Aliter enim sequitur ad minus triplex inconveniens. Quorum primum est, quod Pater et Filius non sunt perfecte unum, quod est hæresis Arii. Ex hoc enim quod perfecte Pater et Filius sunt unum, sequitur quod Pater et Filius in omnibus communicant, nisi in paternitate et filiatione. Esse autem principium Spiritus sancti, neque ad rationem Paternitatis pertinet, neque ad rationem filiationis : unde oportet quod in hoc Pater et Filius communicent. Secundum est quod Filius et Spiritus sanctus non essent personæ distinctæ. Quod est error Sabellii. Nam cum tres personæ sint unius essentiæ, non potest esse personarum distinctio nisi secundum relationes originis, prout una persona est ab alia. Spiritus autem sanctus a Filio non distinguitur per hoc quod est a Patre. Si ergo non distinguitur ab eo per hoc quod unus eorum est ab alio, nulla erit distinctio inter eos. Non autem Filius est a Spiritu sancto : quia ex hoc quod Filius est, solum a Patre est : restat ergo ut Spiritus sanctus sit a Filio. Tertium est quod Spiritus sanctus, sit a creâtura, quod est error Macedonii. In his enim in quibus processus necessarius est unius ab altero, necesse est quod unum sit ab uno : sed in his quæ producuntur ut volita, possibile est ab uno procedere plura. Si ergo præter processionem Filii qui naturæ ordine a solo Patre procedit, procedat ut est a solo Patre Spiritus sanctus, sequitur quod Spiritus non procedat a Patre naturæ ordine, sed solum quia Pater sic voluit : hic autem modus est quo a Deo creaturæ procedunt ; sequitur ergo Spiritum sanctum esse creaturam, quod est hæreticum : ideo oportet dicere quod Spiritus sanctus sit a Patre et Filio.

Ad primum, de Damasceno, dicendum, quod Damascenus non negat ita esse, tamen non affirmat : quia dicitur fuisse tempore quo incepit controversia super hac quæstione inter Græcos et Latinos : unde in persona græcorum loquens dicit, Non dicimus : non tamen negat ita esse.

Ad secundum dicendum, quod verum est a duobus diversis per essentiam ; quia quæ differunt per essentiam, differunt etiam per virtutem et operationem.

Ad tertium dicendum, quod quia Spi-

[1] Parm. omittit hæc.

ritus sanctus procedit a Filio, ideo Filius non potest procedere a Spiritu sancto : quia impossibile est, quod respectu ejusdem, idem se habeat in ratione principii et ejus quod est a principio.

Ad quartum dicendum, quod perfecte spirat Pater : non tamen Filius superfluit : quia sunt unum in spirando : et hoc non est ex imperfectione Patris, quia indigeat Filii adjutorio ; sed ex perfectione Filii, quia in omnibus assimilatur Patri, quæ non repugnant proprietati ejusdem.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Patre et Filio, inquantum sunt unum. Spiritus sanctus procedit a Patre et a Filio, ut nexus amborum : nexio autem non est unius, sed plurium ; ergo procedit ab eis ut sunt plures, non ut sunt unum.

2. Præterea, Spiritus sanctus est amor mutuus Patris et Filii, ut dictum est supra : sed amor mutuus est a duobus ; ergo et Spiritus sanctus.

3. Præterea, actus sunt suppositorum ; si ergo spirare est actus Patris et Filii, oportet quod sit actus eorum, inquantum sunt supposita quædam : sed suppositum Patris distinguitur a supposito Filii ; ergo procedit ab eis Spiritus sanctus inquantum sunt distincti.

Contra. Plures sunt Pater et Filius suis proprietatibus ; ergo si ab eis Spiritus sanctus procedit ut sunt plures ; ergo procedit a Patre ut Pater est, et a Filio ut Filius est ; ergo Pater paternitate, Filius filiatione refertur ad Spiritum sanctum : quod falsum est.

Præterea, Pater et Filius inquantum sunt plures distinguuntur, non autem uniuntur : sed Spiritus sanctus est unio Patris et Filii ; ergo non procedit ab eis inquantum sunt plures.

Respondeo. Actus est alicujus ut agentis et alicujus ut principii actionis ; si ergo ly inquantum, replicet conditionem agentis, sic Pater et Filius, inquantum sunt plures, spirant Spiritum sanctum. Si autem replicet conditionem principii actionis, sic inquantum sunt unum in virtute spirativa, spirant Spiritum sanctum.

Ad primum, de nexu, dicendum, quod nexus non est unius, sed plurium : non tamen solum ut plures sunt, sed ut conjunguntur in aliquo uno.

Ad secundum dicendum, quod amor mutuus est plurium, sed tamen unitorum in aliquo uno.

Ad tertium dicendum, quod spirare est plurium suppositorum, convenientium tamen in una virtute spirativa.

Ad quartum dicendum, quod quamvis procedet ab eis ut plures sunt secundum rationem agentium, non tamen secundum formam eos plurificantem, scilicet paternitatem et filiationem, inquantum sunt spirationis principium ; sed secundum formam unam in qua conveniunt.

Ad quintum dicendum, quod inquantum plures sunt solum, non conveniunt spirando Spiritum sanctum : sed inquantum sunt plures agentes per unam virtutem spirativam in utroque.

ARTICULUS III.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, inquantum sunt unum natura. Natura non communicatur nisi per actum naturæ ; ergo cum per spirationem natura communicetur, spirationis erit natura ipsa principium ; ergo Pater et Filius, inquantum sunt unum in natura, spirant Spiritum sanctum.

2. Præterea, non potest esse in duobus suppositis distinctis una proprietas, quia proprietates numerantur secundum supposita ; ergo non spirant ut sunt unum in notione aliqua, sed in essentia.

3. Præterea, Anselmus dicit, quod ridiculum est dicere quod propter relationem tota essentia Patris et Filii sit in Spiritu sancto, et non potius propter essentiam.

Contra. In unitate essentiæ conveniunt tres personæ ; ergo si spirare convenit duobus secundum quod sunt unum in essentia, convenit etiam tertiæ personæ.

Præterea. Omnis actus proprius aliquorum egreditur a forma aliqua quæ est propria ipsorum : unitas autem essentiæ

non est forma propria illorum duorum; ergo non est essentia in eis spirandi principium, quod est actus proprius illorum.

Respondeo. Essentia tantum in Patre et Filio non potest esse spirationis principium, nec solum proprietas relativa: quia si essentia secundum rationem essentiæ esset principium actus notionalis, essentia distingueretur. Proprietas autem relativa esse non potest principium concreandi divinam naturam, ut dicit Anselmus. Dicendum est ergo quod essentia quæ est in Patre et Filio ratione alicujus notionis, quæ communis est Patri et Filio, quæ est idem re quod essentia, et dicitur communis spiratio, est principium spirationis Spiritus sancti. Et hoc est quod communius dicitur quod spirant Spiritum sanctum inquantum sunt unum in potentia spirativa; ut potentia referatur ad essentiam, hoc autem quod dico spirativa, ad notionem. Potentia enim spirandi, sicut et potentia generandi, dicit essentiam, cum modo tamen existendi hoc vel illo: et dicit essentiam principaliter in recto, relationem autem in obliquo, ut habetur supra distinctione septima.

Ad primum « natura non communicatur nisi per actum naturæ » dicendum, quod verum est sed determinata communicatio naturæ debet esse per actum naturæ acceptæ sub aliqua propria ratione. Et ideo communicatio, per quam procedit Spiritus sanctus, est actus naturæ, inquantum est idem re quod communis spiratio.

Ad secundum, de suppositis distinctis, dicendum, quod duobus distinctis per essentiam non potest inesse proprietas una; sed duobus, quæ quidem sunt in essentia unum.

Ad tertium, de Anselmo, dicendum, quod non intendit dicere quod relatione Pater et Filius non spirent Spiritum sanctum; sed quod non solum, sed essentia sub ratione relationis.

Ad ea quæ in contrarium opponuntur, dicendum, quod ipsa unitas essentiæ non est tota causa spirationis, nisi inquantum ipsa est conjuncta cum notione communis spirationis. Hoc vero non est in tertia persona; et ideo non convenit ei actus spirationis.

ARTICULUS IV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius debeant dici unus spirator. Spirator enim dicitur ab actu spirandi: ergo ab uno actu spirandi debet dici unus spirator. Sed unus est actus spirandi in Patre et Filio, ergo sunt unus spirator.

2. Præterea, tres personæ ab uno actu creandi dicuntur unus creator: ergo duæ personæ ab uno actu spirandi debent dici unus spirator.

3. Præterea, Pater et Filius dicuntur unum principium Spiritus sancti: sed non nisi spirando; ergo debent dici unus spirator.

Contra. Quicumque spirant sunt spiratores: sed Pater et Filius spirant; ergo etc.

Præterea, Hilarius dicit: « Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio auctoribus: » sed non sunt auctores, nisi prout sunt spiratores; ergo Pater et Filius non sunt unus spirator Spiritus sancti, sed plures.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod Pater et Filius sicut dicuntur unum principium Spiritus sancti, ita debent dici unus spirator; non tamen unus spirans, si spirans adjective teneatur; quia adjectiva recipiunt numerum a suppositis, substantiva autem a forma significata. Unde, cum spirator sit substantivum, spirans adjectivum, Pater et Filius debent dici duo spirantes propter pluralitatem suppositorum: unus autem spirator, propter unitatem virtutis spirativæ. Et ad auctoritatem Hilarii respondent quod posuit ly auctoribus, pro spirantibus; et hoc dicit Alanus *in Regulis theologiæ*. Alii dicunt, quod quia spirandi actus est Patris et Filii aliquo modo ut sunt plures; ideo pluraliter debet prædicari, ut dicatur: Pater et Filius sunt spiratores. Secus autem est de actu creandi, qui est trium solum secundum quod sunt in essentia unum. Et ideo Pater et Filius dicuntur unus creator, sed duo

spiratores; et secundum utramque opinionem de facili patet responsio ab objecta.

Ad primum « actus unus est » dicendum, quod quamvis sit unus, tamen significatur ut egrediens a pluribus suppositis.

Ad secundum, de creatore, dicendum, quod non est simile : quia actus ille egreditur ab eis : ut sunt unum omnino : sed actus spirandi egreditur ab eis, ut sunt aliquo modo distincti.

Ad tertium de principio, dicendum, quod non est simile ; quia principium respicit ad rationem spirandi, sive relationem quæ est una : spirator vero respicit supposita, sive personas, quæ sunt multæ.

Expositio textus.

« Spiritum Filii sui. » Contra : Per hoc non probatur Spiritus Sanctus esse a Filio, sed Filii, quod Græci concedunt. — Respondeo : Immo, quia notatur habitudo aliqua æterna Filii ad spiritum sanctum quæ non potest esse, nisi secundum originem.

« Quem ego mittam vobis. » Contra : Hic loquitur de processione spirituali ; ergo per hoc non probatur quod æternaliter procedat a Filio. — Respondeo : Immo, quia in temporali includitur æterna. « Alterum a Latinis est additum. » Sed quid sine vocatione concilii ? — Respondeo quod eum hoc ex intellectu verborum Evangelii constaret, non erat propter hoc necesse concilium congregari. « Qui aliud doceret » idest, contrarium : ibi non enim tota plenitudo continetur, cum de descensu ad inferos, nihil ibi tangatur.

DISTINCTIO XII

Divisio textus

« Item quæritur, etc. » Postquam égit de modo procedendi, et de principio a quo procedit Spiritus Sanctus, hic agit de ordine processionis, et primo excludit ordinem temporis ; secundo, ordinem causalitatis : « Nunc tractando est ; » tertio, ponit ordinem naturalis originis, ibi : « Ex hoc sensu, etc. » In prima parte primo ponit quæstionem ; secundo solvit dubitationem incidentem, ibi : « Augustinus tamen, etc. » In tertia parte, primo ostendit quod ratione ordinis naturæ dicitur proprie procedere a Patre : « Ex hoc sensu. » Secundo, quod ideo dicitur mitti a Patre per Filium, ibi : « Forte. » Tertio, quod ideo a Patre dicitur specialiter procedere, ibi : « Inde est, etc. »

QUÆSTIO I

Hic quæruntur quatuor : 1° an Spiritus sanctus procedat prius a Patre, quam a Filio ; 2° an magis vel plenius ab uno, quam ab alio ; 3° an æque immediate ab utroque ; 4° an Patri sit attribuenda auctoritas in spiratione Spiritus sancti.

ARTICULUS I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod Spiritus sanctus prius procedat a Patre, quam a Filio. Spiritus enim sanctus procedit a Patre ; aut ergo jam nato Filio, et ita Filius est prior Spiritu sancto : aut nondum nato : et ita Spiritus sanctus prius procedit a Patre quam a Filio ; quia non potest procedere a Filio nisi jam nato.

2. Præterea, prius est commune quam proprium ; ergo quod inest alicui secundum commune, prius est quam quod inest secundum proprium : spirare autem Spiritum sanctum inest Patri secundum proprium : spirare autem Spiritum sanctum inest Patri secundum communem notionem cum Filio : generare autem Filium, secundum proprium ; ergo prius inest actus spirandi, quam generandi ; ergo spiratio Spiritus sancti a Patre prior est, quam generatio Filii ; ergo prius procedit a Patre, quam a Filio.

3. Præterea, Pater est principium de non principio, Filius principium de principio. Sed naturaliter prius agit et producit principium sine principio, quam principium de principio ; ergo quicquid a Pa-

tre et Filio procedit, prius procedit a Patre quam a Filio.

Contra. Athanasius dicit, quod in Trinitate nihil est prius aut posterius.

Præterea, in uno non est prius aut posterius, Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio secundum quod sunt unum; ergo non secundum prius et posterius.

Respondeo. In divinis, secundum Augustinum, est solus ordo naturæ, scilicet secundum originem, qua unus ex alio, non ordo secundum prius et posterius, quo unus sit prior altero. Unde Pater, Filio aut Spiritu sancto nullo modo prior est, nec e converso : quia secundum naturam unum sunt, secundum proprietates personales correlative se habent; relativa autem sunt simul natura duratione et intellectu ; et sic una persona nullo modo est prior altera ; et eadem ratione, Spiritus sanctus non prius procedit a Patre, quam a Filio.

Ad primum « aut jam nato » dicendum, quod non est divisio sufficiens ; quia, quamvis natum et non natum opponantur contradictorie, non tamen procedere jam nato filio, aut non nato : sicut quamvis homo et non homo apponantur contradictorie, non tamen esse album hominem, aut album non hominem. Neutrum ergo dicendum : et est simile si dicatur, splendor procedit ab igne, aut ergo jam orto calore, aut nondum orto : utrumque enim falsum est; sed simul dum oritur.

Ad secundum « prius commune » dicendum, quod hoc intelligitur ubi commune includitur in ratione propria ; sicut prius est animal quam homo, non tamen album quam homo, quamvis album sit prius et communius. Spiratio vero non includitur in ratione generationis, unde non oportet, quod sit prior quamvis communior.

Ad tertium, prius naturaliter agit principium sine principio, dicendum quod verum est, ubi diversa virtus est utriusque principium; non tamen ubi una est et eadem.

ARTICULUS II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Spiritus sanctus magis procedat a Patre quam a Filio. Omnis causa primaria plus influit in suum causatum, quam causa secundaria : sed Filius est quasi causa secundaria, Pater autem quasi causa primaria; ergo et Spiritus sanctus magis procedit a Patre quam a Filio.

2. Præterea, propter quod unumquodque et illud magis; si ergo propter Patrem spirat Filius, quia Filius habet a Patre, quod spiret; magis spirat Pater quam Filius.

3. Præterea, Spiritus sanctus habet a Patre, quod procedat a Filio, et non e converso; ergo plus habet a Patre quam a Filio ; ergo plus procedit ab ipso.

Contra. Ubi est unitas, ibi non est magis et minus : Pater et Filius sunt unum in spirando ; ergo unus non spirat magis altero.

Præterea, in Trinitate est summa æqualitas ; ergo non est ibi neque majus neque minus.

Respondeo. Quamvis virtutem spirativam Filius habeat a Patre ; quia tamen illa una et eadem est in Patre et Filio tota, non magis procedit Spiritus sanctus a Patre, quam a Filio, nec plenius : sicut filius non est minus Deus, quam Pater a quo accipit deitatem : quia unam æqualem accipit.

Ad primum, de causa primaria, dicendum, quod nec Pater nec Filius proprie est causa Spiritus sancti, sed principium; quia causa est ad cujus esse sequitur aliud, idest, diversum in essentia, cum etiam eadem sit virtus spirandi in utroque : non tamen unus eorum est principium primarium, alter secundarium.

Ad secundum « propter quod unumquodque tale » dicendum, quod veritatem propositio habet, ubi est ratio causalitatis; hoc autem non est in proposito.

Ad tertium « Spiritus sanctus a Patre » dicendum, quod hoc non facit quod plus habeat a Patre quam a Filio, cum totum æque habeat ab utroque; sed ipsa spiratio aliquo modo comparetur ad Patrem, quo non ad Filium : quia in Filio est a Patre et non e converso.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus procedat a Patre mediante Filio. Illud enim per quod aliquid procedit, videtur esse medium in processione. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium; ergo procedit a Patre mediante Filio.

2. Præterea, Spiritus sanctus est tertia in Trinitate persona; tertium vero non exit a primo nisi per medium; ergo Spiritus sanctus non exit a Patre nisi mediante Filio.

3. Præterea, duorum ab eodem principio æque et immediate procedentium, unum non est principium alterius; si ergo Filius et Spiritus sanctus æque immediate a Patre procedunt, Filius non esset principium Spiritus sancti.

Contra. Æque immediate procedit creatura a tribus personis, propter unam virtutem creandi; ergo similiter Spiritus sanctus a duobus, propter unam virtutem spirandi.

Præterea, si non esset æque immediata processio, non esset æqualis germanitas; ergo nec æqualis dilectio.

Respondeo. Dicendum, quod Pater et Filius sunt spiratores Spiritus sancti per virtutem spirativam, quæ una est in utroque. Cum ergo processio Spiritus sancti comparetur ad virtutem spirativam, immediate ab utroque procedit. Si autem comparetur ad Patrem et Filium ut sunt spirantes, sic a Patre procedit Spiritus sanctus quodammodo mediate et quodammodo immediate. Mediate quidem quantum ad hoc, quod Spiritus sanctus procedit a Filio : hoc enim Filius habet a Patre : immediate autem inquantum Pater et Filius simul spirant Spiritum sanctum. Sicut Seth fuit ab Adam et mediate et immediate. Mediate quidem, inquantum Seth fuit ab Eva, quæ fuit ab Adam ; immediate vero, inquantum Eva et Adam simul genuerunt Seth.

Ad primum « id per quod aliquid procedit, etc., » dicendum, quod verum est. Nam hæc propositio, per, notat habitudinem causalitatis, vel instrumenti ; sed hic notat solam habitudinem auctoritatis. Nihilominus tamem verum est, quia Filius est medium uno modo, inquantum a Patre habet quod spiret.

Ad secundum, de tertia persona, dicendum, quod verum est, ubi primum et secundum omni modo sunt diversa in nulla unita ; sed hic Pater et Filius sunt unum in spirando.

Ad tertium dicendum, quod verum est, quando procedunt ab eodem principio eodem modo ; aliter non. Nam Eva et Abel processerunt immediate ab Adam : tamen Abel procedit ab Eva. Vel dicendum, quod falsum est. Nam creaturæ immediate procedunt a Deo, et tamen inter eos est ordo causalitatis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod respectu processionis Spiritus sancti non sit assignanda Patri vel attribuenda auctoritas. Pater enim non se habet ad processionem Spiritus sancti nisi per aliquam relationem originis, quæ est communis spiratio ; si ergo in spirando Spiritum sanctum attribuitur Patri auctoritas, videtur quod auctoritas sit idem quod communis spiratio ; et sic non tantum erit Patris, sed et Filii.

2. Præterea, Pater et Filius in spirando Spiritum sanctum conveniunt ; si ergo Patri attribuitur auctoritas, Filio attribuitur subauctoritas ; et ita quantum ad aliquid, Filius esset sub Patre, et inferior eo : quod est hæreticum.

3. Præterea, eadem potentia est, qua Pater Spiritum sanctum spirat, et Filius ; si ergo potentia spirandi in Patre dicitur auctoritas, pari ratione in Filio auctoritas dicetur, quod non conceditur.

Contra est quod dicitur in *Glossa* Rom. v, super illud : *Charitas Dei diffusa est etc.* In Patre, inquantum manet auctoritas ; in Filio nativitas, in Spiritu sancto communitas.

Respondeo. Dicendum, quod nomen auctoritatis apud nos designat primam originem. Ille enim dicitur auctor alicujus sermonis, qui primo illum invenit. De ratione autem originis duo sunt : quorum unum est, ut ab ea sit aliquid. Aliud est, ut non sit ab aliquo. Quamvis

ergo in divinis personis non sint prius et posterius, tamen secundum prædicta duo, nomen auctoritatis ibi conceditur. A Patre namque, Filius et Spiritus sanctus habent quicquid sunt, vel possunt, vel operantur : ipse vero Pater a nullo aliquid habet. Sic ergo in spirando Spiritum sanctum Patri attribuitur auctoritas ; quia Filius habet a Patre quod spiret : Pater autem a nullo.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine auctoritatis includuntur tres proprietates. Dicitur enim Pater auctor in spiratione Spiritus sancti, secundum quod Spiritus sanctus est a Patre, quod ad communem spirationem pertinet ; et iterum secundum quod Filius a Patre habet hoc quod spiret per generationem, et sic includit paternitatem ; et iterum quod Pater non habet hoc ab alio, quod pertinet ad innascibilitatem. Quamvis ergo communis spiratio conveniat Patri et Filio : non tamen auctoritas spirandi.

Ad secundum dicendum, quod quidam utuntur nomine subauctoritatis in Filio, sicut nomen auctoritatis in Patre, intelligentes per præpositionem designari ordinem originis et non minorationis. Sed quia hoc nomen in usu sanctorum non invenitur, et quamdam subjectionem importat : videtur ideo aliis esse tacendum. Nec sequitur, quod si in Patre sit auctoritas, quod in Filio sit subauctoritas : quia auctoritas nihil dicit, quod non pertineat ad originem ; subauctoritas autem importat subjectionem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis eadem potentia spirandi sit in Patre et Filio, non tamen secundum eumdem existentiæ modum. Nam Filius habet eam a Patre, Pater autem a nullo : et ideo in Patre habet rationem auctoritatis, non autem in Filio.

Expositio Textus.

« Aut nato jam Filio. » contra : videtur esse divisio per immediata, quia per affirmationem et negationem. — Respondeo : non se habent hæ duæ propositiones ut affirmatio et negatio. Utraque enim affirmativa est, licet una est de prædicato negativo.

« Principaliter procedit. » Contra : Ergo a Patre secundario. — Respondeo : « Principaliter » non dicit hic gradum virtutis, sed ordinem originis solum.

DISTINCTIO XIII

Divisio Textus.

« Post hæc considerandum est. » Postquam egit de modo procedendi, et principio, et ordine, hic agit de differentia processionis et generationis, inquirens primo utrum Spiritus Sanctus possit dici genitus. Secundo, supposito quod non, utrum possit dici ingenitus, ibi : « Nunc considerandum. » In prima parte primo ostendit quod Spiritus Sanctus non potest dici genitus, sed procedens ; secundo, dicit quare Filius dicitur et genitus et procedens, ibi : « cum autem ; » tertio ostendit qualiter differunt generatio et processio in generali, ibi : « Inter generationem ; » quarto, ostendit quod horum differentia non potest sciri perfecte et in speciali, ibi : « Quid autem inter nasci, etc. » In secunda parte ubi inquirit an Spiritus Sanctus possit dici ingenitus, primo determinat quæstionem : « Nunc considerandum ; » secundo ponit contrariam objectionem : « Hieronymus tamen ; » tertio, objectionis solutionem, ibi : « sed ut istam ; » quarto, solutionis confirmationem, ibi : « Quod autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sit aliqua processio ; 2° utrum sit una, vel plures ; 3° qualiter nominari debeat ; 4° utrum Spiritus sanctus dicatur ingenitus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod in Deo nulla sit processio. Processio enim dicit quemdam motum : sed in Deo nullus est motus ; ergo nec processio.

2. Præterea, processio importat separationem procedentis ab eo unde proce-

dit ; sed in Deo nulla est separatio ; ergo nec processio.

3. Præterea, omnis processio est progressio ab alio in aliud : sed emanatio rei per se subsistentis non est ut in aliud ; ergo non est processio : talis autem est emanatio personæ a persona ; ergo etc.

Contra Jo. xvi, dicitur : *Spiritus Paraclitus qui a Patre procedit.*

Præterea, in anima est imago Trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, et amor ab utroque ; ergo est processio in divinis personis.

Respondeo. Dicendum, quod processio dupliciter accipitur. Uno modo secundum exitum alicujus ab alio ; et sic effectus dicuntur procedere a suis causis et principia a suis principiis. Alio modo secundum motum alicujus in aliquid, sicut dicitur id quod movetur secundum locum, procedere in locum. Et quia in Deo non est motus aliquis : ideo processio secundo modo Deo convenire non potest, nisi per quamdam metaphoram, inquantum similitudinem suam in alio producit ; et sic incipit esse secundum suam similitudinem, ubi prius hoc modo non erat : et per hunc modum dicitur procedere in creaturas. Est autem in divinis exitus alicujus ab alio, sicut a principio, secundum illud Joan. xvi : *Exivi a Patre, et veni in mundum.* Et ideo quantum ad hoc, una persona dicitur procedere ab alia, inquantum est ab ea sicut a principio.

Ad primum, processio dicit motum, dicendum, quod processus rei a re, a qua differt essentialiter, motus est, vel mutatio : sed talis processio non est in Deo.

Ad secundum, de separatione, dicendum, quod hoc habet locum in processione per differentiam essentialem.

Ad tertium dicendum, quod processio localis est in aliquid sicut in terminum motus : sed quod procedit a causa, non oportet quod in alterum procedat ; et sic sumitur processio in divinis personis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod tantum in divinis sit una processio. Sicut enim paternitas nominat proprietatem originis, ut a quo est aliquis, ita processio ut qui est ab alio : sed in divinis non potest esse nisi una paternitas ; ergo nec nisi una processio.

2. Præterea, in omnibus habentibus unam naturam specie est unus modus communicationis naturæ ; sed per processionem personarum communicatur natura divina, quæ non tantum una est in specie, sed etiam in numero ; ergo non est, nisi unus modus processionis in divinis.

3. Præterea, operationes distinguuntur ab invicem penes terminos et principia : sed processio in divinis semper est ab eodem principio, quia ex virtute naturæ ejus a quo est processio, et ad eumdem terminum per processionem acceptum, quia per divinam processionem semper accipitur natura divina ; ergo videtur, quod non sit in divinis nisi una processio.

4. Præterea, si sint duæ processiones, aut differunt ex parte essentiæ, aut ex parte relationum. Sed non primo modo, quia essentia non distinguitur in divinis : nec secundo : relationes enim secundum rationem intelligendi consequuntur processionem : eo enim est Filius, quia a Patre procedit ; ergo videtur quod non differant.

Contra. Secundum unam processionem est tantum unus procedens. Sed sunt duæ personæ procedentes ; ergo et duæ processiones.

Respondeo. Circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod processiones realiter seipsis distinguuntur, sicut primæ differentiæ alicujus generis. Sed contra hoc est, quod processiones significantur per modum quorumdam actuum, quorum definitionem oportet accipere penes principia, vel penes terminos. Et ideo alii dicunt, quod differunt secundum diversum modum processionis ; quia generatio est processio naturæ, reliqua est processio voluntatis. Sed contra hoc est, quod hæc differentia est differentia rationis tantum : natura enim et voluntas sunt idem re in divinis, processiones autem realiter distinguuntur. Et ideo tertii

dicunt, quod cum differentia sola secundum relationem originis faciat realem distinctionem in divinis, processiones autem realiter distinguuntur, oportet, quod per relationes originis distinguantur. Procedere autem et non procedere sunt differentiæ originis, sive processionis. Et ideo quia Filius procedit a non procedente, idest Patre, Spiritus sanctus autem procedit a procedente, idest Filio, non solum a non procedente, idest Patre, ideo processio Filii realiter distinguitur a processione Spiritus sancti.

Ad primum, non est in divinis nisi una paternitas, dicendum, quod verum est ; et ratio hujus est quia determinatum modum dicit originis. Et ideo non potest multiplicari secundum diversam rationem originis in divinis. Sed processio dicit originem in communi. Et ideo potest secundum duos modos originis determinari : scilicet quod sit processio ab uno non procedente, et quod sit processio a procedente et non procedente ; et ideo non est simile.

Ad secundum, de communicationis natura, dicendum, quod quamvis in creaturis non possit esse nisi unus modus communicationis unius naturæ, potest tamen esse in creatore, in quo idem voluntas est et natura. Et ideo non solum per actum naturæ, sed per actum voluntatis natura communicatur.

Ad tertium, operationes distinguuntur penes terminos, dicendum, quod et similiter processiones ; quia essentia, non sub ratione essentiæ sed sub ratione paternitatis, vel communis spirationis, est prinpium communicationis naturæ. Similiter natura, non secundum se, est terminus processionis, sed Filius, qui est ipsa natura.

Ad quartum « relationes etc. » dicendum, quod verum est, inquantum sunt relationes ; inquantum tamen sunt proprietates constituentes personas, sic præcedunt processiones secundum modum intelligendi.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod processio amoris generatio debeat dici. Generatio enim est motus ad substantiam : sed processio est actus ad producendum substantiam, scilicet hypostasim Spiritus sancti ; ergo et generatio.

2. Præterea, Damascenus dicit quod generare est de sua substantia sibi similem in sua natura producere. Sed per processionem Spiritus sancti producitur ex substantia Patris similis ei in natura ; ergo processio debet dici generatio.

3. Præterea, sicut Filius habet specialem modum procedendi, ita et Spiritus sanctus : specialis autem modus originis Filii designatur nomine generationis, non autem nomine processionis ; ergo etiam aliquo nomine speciali designatur proprius modus originis Spiritus sancti ; ergo origo Spiritus sancti non debet dici processio.

Contra. Quicquid procedit per modum generationis procedit ut genitus : sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus ; ergo non procedit per modum generationis.

Respondeo. Dicendum quod Spiritus sanctus procedit ut amor. Processio autem amoris, inquantum hujusmodi, non est in conformitate naturæ : sic enim ubicumque esset amoris processio, inveniretur naturæ conformitas : quod patet in nobis esse falsum. Quod autem Spiritus sancti processio sit in conformitate naturæ, hoc est inquantum procedit ut amor divinus ; quia in Deo non potest esse aliquod diversum a sua natura. Sic ergo processio Spiritus sancti, ex ratione modi procedendi, non dicit conformitatem naturæ, quam importat generatio Filii ex ratione generationis. Et ideo Spiritus sancti processio dici non debet generatio ; sicut nec Spiritus sanctus debet dici Filius, quamvis sit ab alio.

Ad primum dicendum, quod processio Spiritus sancti non habet quod sit ad substantiam, inquantum est processio amoris, sed solum inquantum est processio amoris divini. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis hoc nomen processio sit commune ad generationem Filii et ad processionem Spiritus sancti, tamen Spiritus ancti

processio nomen commune sibi appropriat, eo quod differentia quam addit Spiritui sancto processio supra communem processionem, non potest nostro nomine designari, cum nihil in creaturis inveniatur procedere ut amor quod sit persona subsistens habens complete naturam sui principii : nomina enim imponimus secundum quod in rebus creatis invenimus, quæ nostræ cognitioni primo occurrunt.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. 4. Videtur quod Spiritus sanctus dicatur ingenitus. Dicit enim Damascenus quod ingenitus uno modo idem est quod increatus. Sed tres personæ sunt increatæ ; ergo ingenitæ.

2. Præterea, Hieronymus dicit in *littera :* « Spiritus sanctus Pater non est : sed ingenitus atque non factus. »

3. Præterea, ingenitum relationem non dicit, quia sic essentia non diceretur ingenita ; ergo videtur quod sit de absolutis : sed absoluta conveniunt tribus personis ; ergo ingenitum convenit Spiritui sancto.

Contra est quod in *littera* dicitur, quod solus Pater dicitur ingenitus.

Respondeo. Ingenitum potest dupliciter accipi : vel privative, et sic non cadit in divinis, quia privatio defectum importat, cum sit ejus quod natum est haberi, et non habetur. Vel negative ; et hoc dupliciter : vel in genere aliquo determinato ; vel simpliciter sive extra genus. Primo modo relinquit aliquid, scilicet esse ab alio per generationem solum ; et sic convenit Spiritui sancto. Secundo modo nihil relinquit : unde tollit esse ab alio simpliciter. Sed hoc est dupliciter : vel quia est negatio pura : et sic convenit divinæ essentiæ, quæ non est ab alio, nec aliquid ab ipsa : vel negatio fundata super contrario, scilicet super hoc quod est omnia esse ab illo, et sic convenit Patri.

Ad primum, de Damasceno, dicendum, quod æquivoce accipitur ibi ingenitus, sicut æquivoce dicitur generatio de creatione et productione de substantia.

Ad secundum, de Hieronymo, dicendum, quod ingenitum accipit negative negatione in genere existentis ab alio,

Ad tertium « ingenitus non dicit relationem » dicendum, quod secundum quod convenit Patri, sic dicit aliquam relationem, quia notionem Patris, et sic non convenit essentiæ : secundum autem quod convenit essentiæ et Spiritui sancto, non dicit aliquam notionem, nec est aliquid de absolutis, quia sic conveniret etiam Filio ; sed removet notionem quamdam, scilicet generationem passivam.

Expositio textus.

« Non quomodo natus, sed quomodo datus. » Contra : non est datus nisi ex tempore. Temporale vero non est ratio diffinitiva æternæ rei. Item, Filius procedit quomodo datus, Isai IX : *Filius datus est nobis.* Item, dona et datum dicunt comparationem ad creaturam. Comparatio vero ad creaturam non est ratio processus æterni a persona. — Respondeo : Ut donum dicitur aliquid dupliciter procedere : vel ut ratio donandi, vel ut effectus donationis. Primo modo procedit Spiritus sanctus, non Filius ; secundo modo, non. Quia objicitur : Quomodo datus ? Respondeo : Intelligitur datus notionaliter, ut abstrahatur donabilis, non participaliter. Quod objicitur de comparatione ad creaturam, Respondeo : Respondeo : non est ratio processus, sed consequens modum procedendi. Unde quamvis non sit ratio essendi, est tamen ratio innotescendi.

« Quod nec natum, nec factum est. » — Contra : In eadem divisione non debet idem bis repeti, cum omnis divisio sit in opposita. — Respondeo : non natum accipitur æquivoce in utroque membro. Nam in primo dicit negationem extra genus, et sic conveni Patri, in secundo, negationem in genere, et sic convenit Spiritui sancto.

DISTINCTIO XIV

Divisio Textus

« Præterea diligenter, etc. » Postquam egit de processione æterna Spiritus sancti, hic incipit agere de temporali. Et primo agit de principio a quo procedit, distinctione hac, et xv. Secundo, de modo procedendi, distinctione xvi et xvii. Tertio, de proprietate ejus secundum quam convenit ei temporaliter procedere, distinctione xviii. In prima parte primo agit de principio missionis ejus extrinseco, quod non est ipse, distinctione hæc. Secundo, de principio intrinseco quod est ipse, distinctione xv. In prima parte primo agit de principio increato; secundo de principio creato, ibi : « Hic quæritur utrum Sancti viri, etc. » In prima parte primo ostendit Spiritum sanctum etiam temporaliter procedere a Patre et Filio. Secundo ostendit quid appellatur ejus processio temporalis, ibi : « De temporali. » Tertio ostendit quod temporaliter procedit secundum se, non tantum secundum effectus suos, ibi : « Sunt autem aliqui, etc. » In secunda parte principali primo ostendit quod sancti viri non dant Spiritum sanctum : « Hic quæritur. » Secundo, quod nec dare possunt, ibi : « Et plus est. » Tertio, opponit in contrarium, et solvit, ibi : « Huic, etc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° utrum sit aliqua temporalis processio Spiritus sancti ; 2° utrum temporalis processio ponat in numerum cum æterna ; 3° utrum in processione Spiritus sancti temporali, detur ipse Spiritus sanctus vel tantum ejus dona ; 4° in quibus donis detur, 5° utrum Spiritus sanctus detur a viris sanctis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod non sit aliqua processio Spiritus sancti temporalis. Non enim est ponere temporalem generationem Filii, nisi ratione naturæ assumptæ in identitate personæ ; sed Spiritus sanctus nullam naturam assumpsit in identitate personæ ; ergo non debet aliqua ejus processio temporalis dici.

2. Præterea, processio Spiritus sancti et ejusdem spiratio sunt idem : sed non est spiratio temporalis; ergo nec processio.

3. Præterea, Spiritus sancti processio, sive active, sive passive intellecta, est operatio Dei : sed secundum Philosophum, substantia Dei et omnis operatio ejus est in momento æternitatis ; non ergo in tempore.

Contra. Spiritus sanctus non habetur nisi ut procedens à Patre et Filio : sed contingit ipsum haberi ex tempore ; ergo et ipsum procedere ex tempore.

Præterea, donum procedit a dante in recipientem : sed Spiritus sanctus datur ex tempore et recipitur ; ergo et procedit ex tempore.

Respondeo. Quia Spiritus sanctus procedit per modum amoris, ideo procedit per modum tendentis in aliud. Ergo Spiritus sancti processio duplicem habet comparationem : et ad id a quo procedit, et ad in quod procedit. Quantum ad primam comparationem processio Spiritus sancti semper est æterna ; quia æternaliter procedit a Patre et Filio. Quantum ad secundam vero distinguendum est. Nam dupliciter dicitur Spiritus sanctus in aliquid procedere. Uno modo in objectum amoris, qui est ipse Spiritus sanctus ; et sic ab æterno procedit a Patre in Filium, in quo etiam omnes sancti amantur, inquantum sunt membra ejus. Alio modo quantum ad effectum amoris per quem Spiritus sanctus in aliquibus esse dicitur : et sic dicitur procedere in sanctos. Unde cum effectus sit temporalis, et processio ex hac parte erit temporalis, absque ulla Spiritus sancti mutatione.

Ad primum, de generatione Filii, dicendum, quod non est simile quia generatio Filii dicit respectum ad illum a quo est : sed processio Spiritus sancti non tantum dicit respectum ad illud a quo est, sed ad illud ad quod est, quod potest esse temporale. Et ideo non est simile.

Ad secundum, de spiratione, dicendum, quod quamvis spiratio et processio sint idem in re, tamen spiratio dicit respectum ad id a quo est tantum ; processio vero ad illud a quo est, et ad illud ad quod est. Et ideo potest procedere temporaliter Spiritus sanctus, quamvis non spirari temporaliter.

Ad tertium, de operatione divina, dicendum quod nec propter activam processionem, nec propter passivam dicitur processio temporalis ; sed propter effectum temporalem.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod processio temporalis ponat in numerum cum æterna. Temporale enim et æternum non possunt idem esse in essentia ; ergo nec processio temporalis et æterna ; ergo distinguuntur, et una ponit in numerum cum alia.

2. Præterea, quæcumque habent ordinem et distinctionem, non sunt unum numero : sed processio æterna et temporalis habent ordinem, quia æterna prior est ; ergo, et distinctionem : et sic idem quod prius.

3. Præterea, idem non est signum sui ipsius : sed processio temporalis est signum æternæ ; ergo temporalis et æterna non sunt idem ; et ita ponunt in numerum.

Contra. Processio temporalis addit respectum temporalem ad processionem æternam : sed respectus hujusmodi, cum non sit realis ex parte procedentis, nihil variat in re ; ergo eadem est processio æterna et temporalis.

Præterea, sicut differt a parte solis, lucere et illuminare, sic a parte Spiritus sanctus procedere æternaliter, et procedere ad sanctificationem creaturæ ; sed lucere et illuminare non differunt in sole realiter ; ergo procedere æternaliter et temporaliter non differunt realiter in Spiritu sancto.

Respondeo. Processio temporalis et æterna Spiritus sancti comparatæ ad id a quo sunt, essentialiter idem sunt; sed per comparationem ad id ad quod sunt, cum processio temporalis addat supra processionem æternam quemdam respectum temporalem, qui non est essentialiter sive realiter in Spiritu sancto, sed in creatura temporali, ideo differt a processione æterna quantum ad illum respectum : sed non realiter ex parte Spiritus sancti : et sic ponit in numero cum æterna.

Ad primum « temporale differt etc., » dicendum, quod æterna processio non est idem cum temporali, quantum ad id quod temporale est.

Ad secundum, de ordine, dicendum, quod non habent ordinem nisi ratione effectus connotati, sive novi respectus, et sic differunt.

Ad tertium, de signo, dicendum, quod temporalis dicit signum æternæ ratione effectus connotati : effectus enim ejus est amor gratuitus, qui est similitudo quædam amoris increati, qui est Spiritus sanctus, et per consequens signum ejus etc.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Spiritus sanctus non detur secundum sui substantiam. Secundum Philosophum enim Deus eodem modo habet se ad omnia, licet non omnia eodem modo habeant se ad ipsum : sed si secundum substantiam daretur alicui modo cui non prius datus erat, alio modo se haberet ad illum quam prius ; ergo secundum substantiam alicui non datur.

2. Præterea, cum aliquis justificatur per gratiam, nihil est in eo quod prius non fuerit, nisi sola gratia; ergo non datur ei Spiritus sanctus secundum substantiam, imo solum quo ad ejus dona.

3. Præterea, quod secundum se est ubique, secundum se nunquam potest procedere : sed Spiritus sanctus secundum se in omni creatura est; ergo secundum se in nullam creaturam potest procedere.

Contra Rom. v dicitur : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis ;* ergo et utrumque.

Præterea, Spiritus sanctus personaliter est donum : sed donum dicitur ex eo quod datur, ut dicit Augustinus ; ergo personaliter datur.

Juxta hoc quæritur quid detur per prius ; Spiritus sanctus, an donum ejus.

Respondeo. Dicendum, quod ad hoc aliquid datur ut habeatur. Habetur autem aliquid per aliquem modum unionis, sicut habetur vestimentum, vel albedo. Homo autem quando justificatur, non solum unitur dono Dei, quod formaliter in anima recipitur : sed ipsi Deo per cognitionem et amorem actualiter vel habitualiter : quia *qui adhæret Deo unus Spiritus est*. I Corinth. VI. Ille ergo qui justificatur, non solum habet donum Spiritus sancti sed ipsum Spiritum sanctum : et sic non solum donum Spiritus sancti datur, sed ipse Spiritus sanctus.

Ad primum dicendum, quod in hoc quod Spiritus sanctus datur vel habetur, in Spiritu sancto non est aliqua relatio secundum rem ad creaturam, sed secundum rationem tantum ; in creatura autem secundum rem. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus fuerit in justificato ante justificationem aliquo modo, non tamen fuit in eo ut ab ipso habitus ; sicut non dicimus quod lapis habeat Spiritum sanctum, quamvis sit in eo per essentiam, præsentiam et potentiam. Et ideo quando incipit esse in homine ut ab eo habitus, tunc dicitur sibi dari.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus est ubique : sed non ut habitus ab unoquoque.

Ad id quod ultimo quæritur, quid per prius detur : dicendum, quod simul tempore dantur donum creatum et increatum, non tamen natura : possunt enim hæc duo dona considerari, vel ex parte recipientis : et sic, cum donum creatum sit dispositio ad recipiendum donum increatum, per prius datur donum creatum quam increatum. Si autem consideretur ex parte dantis, cum donum increatum, quod est amor qui dicitur Spiritus sanctus, sit ratio quare dans det alicui donum creatum, per prius datur donum increatum quam creatum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in omni dono detur Spiritus sanctus. Dona enim posteriora non dantur sine dono priori, quod est ratio dandi alia dona : sed Spiritus sanctus est donum primum, et ratio dandi non tantum dona gratum facientia, sed gratis data ; ergo non dantur sine ipso, et ita datur cum illis.

2. Præterea, dari temporaliter Spiritum sanctum, nihil aliud est nisi cum novo modo esse in creatura, secundum quem prius non fuerat. Sed per quodlibet donum gratiæ, sive gratis datæ, sive gratum facientis, novo modo est in creatura ; ergo per quodlibet donum, Spiritus sanctus temporaliter datur creaturæ.

3. Præterea, in omni creatura est Spiritus sanctus ; sed quodlibet donum ejus est quædam creatura ; ergo in quolibet dono datur Spiritus sanctus.

Contra. Sap. I : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum* : quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur ; ergo talem fugit ; ergo ei non datur.

Præterea, cui datur Spiritus sanctus, ejus fit ; sed non fit nisi bonorum ; ergo non datur nisi bonis.

Respondeo. Dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur dari alicui, vel procedere in aliquem, secundum quod novo modo incipit esse in eo. Modi autem quibus Deus est in creatura, distinguuntur secundum diversos modos quibus creatura creatori unitur. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo sicut effectus causæ efficienti, cujus similitudinem gerit : et sic est modus communis, prout est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Alio modo sicut objectio operationis, inquantum creatura cognoscit et amat creatorem ; et sic dicitur esse in sanctis. Tertio modo, quantum ad esse in una persona ; et sic dicitur divinitas esse in Christo. Illa ergo dona solum quæ faciunt cognoscere et diligere Deum, quæ sunt dona gratiæ gratum facientis, faciunt Deum novo modo esse in nobis. Et ideo secundum illa tantum dicuntur Fi-

lius et Spiritus sanctus in nos procedere, vel mitti ad nos, vel dari nobis; nam secundum omnia alia dona, non alio modo est in nobis quam per essentiam, præsentiam et potentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod dona posteriora dantur per virtutem prioris; possunt tamen dari sine hoc quod primum donum detur. Et sic omnia dona dantur per virtutem Spiritus sancti, non tamen oportet quod in omnibus Spiritus sanctus detur.

Ad secundum dicendum, quod objectio procedit ex falso : non enim per quodlibet donum Spiritus sanctus novo modo est in homine, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod Spiritus sanctus sit ubicumque est donum ejus per essentiam, præsentiam et potentiam : quod quidem verum est; sed hoc non sufficit ad hoc quod Spiritus sanctus dicatur homini dari : sic enim daretur etiam lapidi quando fit albus, quia simili modo est in albedine.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Spiritus sanctus detur a viris sanctis. Quia remissio peccatorum non fit nisi per Spiritum sanctum; sed viri sancti remittunt peccata. Joan. xx : *Quorum remiseritis peccata, etc.*; ergo possunt dare Spiritum sanctum.

2. Præterea, efficacius est lumen spirituale quam corporale. Sed corpus illuminatum corporali lumine potest aliud illuminare; ergo multo magis homo illuminatus lumine spirituali, potest alium lumine spirituali illuminare; ergo etc.

3. Præterea, quod est alicui datum suum est : quod suum est, alteri dare potest; ergo sanctus vir Spiritum sanctum sibi datum potest alteri dare.

Contra. Dans superior est quam datum; sed Spiritus sanctus est superior omni creatura; ergo non potest dari a creatura.

Præterea, donum procedit a dante. Sed Spiritus sanctus non procedit nisi a Patre et Filio; ergo non datur nisi a Patre et Filio.

Respondeo dare Spiritum sanctum temporaliter, est dare illud, in quo datur Spiritus sanctus; sed quia Spiritus sanctus non datur nisi in dono gratiæ gratum facientis, ideo non potest dari nisi in dono gratiæ gratum faciente. Hanc autem gratiam solum Deus dat efficaciter, et per auctoritatem, quamvis ad hujusmodi gratiæ dationem homo potest aliquid operari ministrando ministerialiter sacramenta, vel impetrando alii gratiam. Et ideo Spiritus sanctus a solo Deo datur.

Ad primum « viri sancti remittunt peccata » dicendum, quod verum est ministerio, vel vitæ merito; solus tamen Deus auctoritate.

Ad secundum, de lumine corporali, dicendum, quod non est simile; quia lumen spirituale est nobilius et potentius quam lumen corporale : ideo ex sua dignitate habet, quod a nullo creato potest produci; præsertim cum ex nihilo producatur.

Ad tertium, quod suum est, quilibet dare potest, dicendum, quod suum aliquando dicitur multipliciter; vel ut alicujus possessio, et sic verum est; vel ut ejus perfectio et sic non. Secundo igitur modo, non primo, dicitur Spiritus sanctus alicujus.

Expositio textus

« Spiritus sanctus non de Patre in Filium. » Contra : Supra, dist. x, dictum est quod a Patre procedit in Filium. — Respondeo : non procedit in ipsum ut in subjectum susceptibile. « Ipse est virtus quæ de illo exibat. » Contra : virtus appropriatur Filio. — Respondeo : Virtus secundum diversas rationes appropriatur Patri, vel Filio, vel spiritui sancto, in quantum est principium boni operis. « Quid est Deus, et tertia persona in Trinitate. » Contra : ubi non est prius et posterius non est primum, secundum et tertium. — Respondeo : Hæc dictio « tertia » aut accipitur materialiter solum; sic, quæ persona est tertia : aut ordinaliter. Aut ergo ordine originis solum; sic solus spiritus sanctus est persona tertia. Aut ordine naturæ, vel temporis, vel dignitatis : sic nulla persona dici potest vel prima, vel secunda, vel tertia. « Immu-

tabilis est spiritus sanctus. » Contra : Sap. VIII : *mobilis.* — Respondeo : Immobilis in se essentialiter, mobilis in nobis effective.

DISTINCTIO XV

Divisio Textus.

« Hic considerandum est. » Postquam egit de principio processionis temporalis spiritus sancti extrinseco, quod non est ipse, hic agit de principio intrinseco, quod est ipse, ubi primo ostendit spiritum temporaliter mitti a seipso. Secundo confirmat per simile de Filio, ibi : « Ne autem miseris. Tertio inquirit an similiter Patri conveniat missio, ibi : « Hic quæritur cur Pater, etc. » In secunda parte primo ostendit Filium mitti ab aliis personis. Secundo, ostendit eum etiam mitti a seipso, ibi : « Deinde ostendit. » Tertio ostendit modos missionis ejus, ibi : « Hic quæritur. » In prima parte primo ostendit specialiter missum a Patre : « Ne autem. » Secundo, simul a Patre et spiritu sancto, ibi : « Quo circa. » Tertio specialiter a spiritu sancto, ibi : « Et quod a spiritu sancto, etc. » In secunda parte primo ostendit quod Filius datus est a seipso : « Deinde. » Secundo quod missus est similiter a seipso, ibi : « Quod autem. » Tertio ponitur recapitulatio, ibi : « Ex præmissis. » Quarto solvitur contraria objectio, ibi : « Sed ad hoc opponitur. etc » — In tertia parte primo movet quæstionem de modo missionis, ibi : « Hic quæritur. » Secundo, solvit assignando duos modos missionis ejus, ibi : « Ad quod dicimus. » Tertio ostendit differentiam illorum modorum, quantum ad numerum, ibi : « Præterea. » In tertia parte principali determinat de missione Patris. Primo determinat veritatem : « Hic quæritur. » Secundo excludit errorem, ibi : « Ideo que. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur sex : 1°. utrum missio sit in divinis ; 2°. quid significet missio ; 3°. cui conveniat mitti ; 4°. utrum alicui personæ conveniat ut mittat seipsam; 5°. utrum Spiritus sanctus mittat Filium ? 6°. utrum secundum eadem dona mittantur Filius et Spiritus sanctus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod missio non sit in divinis. Quia quod mittitur separatur a mittente : unde super illud Ezech. XVI : *Convertens restituam eos, etc.,* dicit Hieronymus : « Quod conjunctum est, et in uno corpore copulatum, *mitti* non potest. » Sed divinæ personæ conjunctæ sunt, et non solum in uno corpore, sed in una essentia copulatæ ; ergo mitti non possunt.

2. Præterea, quod mittitur, necesse est quod non sit ubique, quia mittitur ubi non erat ; sed divinæ personæ sunt ubique ; ergo non mittuntur.

3. Præterea, secundum Dionysium, Angelis superioribus, ratione suæ dignitatis, non convenit ad nos mitti, sed solum Deo assistere ; ergo multo minus convenit personis divinis.

Contra. Galat. IV dicitur : *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum;* ergo persona Filii mittitur.

Præterea, quod datur absenti dicitur mitti ; sed peccator est absens a Deo ; ergo Spiritus sanctus, qui infunditur, sive datur peccatori, congrue dicitur mitti.

Respondeo. Missio in divinis accipitur non proprie, sed similitudinarie. A creaturis vero ad divina fit translatio similitudinum, quo ad ea quæ sunt perfectionis, non quæ imperfectionis. In missione quidem proprie dicta creaturæ, quatuor reperiuntur. Unum ex parte mittentis, scilicet auctoritas. Alterum ex parte missi, scilicet separatio, sive diversitas ejus a mittente. Tertium ex parte termini a quo, scilicet loci mutatio. Quartum ex parte termini ad quem, scilicet effectus aliquis. Primum et ultimum perfectionis sunt ; ideo conveniunt divinæ missioni. Secundum et tertium imperfectionis. Et ideo non conveniunt personis divinis. Sed quia auctoritas in mittente respectu missi non est in divinis personis, nisi quatenus una persona est

ab alia : ideo missio in divinis significat exitum missi a mittente.

Ad primum, de Hieronymo, dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est in inferioribus, ubi propter imperfectionem oportet quod missum sit separatum, et aliud a mittente ; sed non in divinis, ubi nihil imperfectionis est.

Ad secundum « ubique est persona divina » dicendum, quod verum est : non tamen omni modo est ubique. Ideo propter novum modum existendi in creatura, quo modo prius in ea non erat, dicitur mitti.

Ad tertium dicendum, quod non est simile ; quia Angeli superiores non operantur circa nos, nisi mediantibus angelis inferioribus ; sed personæ divinæ operantur immediate circa nos. Vel dicendum, quod missio Angelorum superiorum ad nos, esset imperfectionis in eis, quia locum mutarent ; sed divinæ personæ, cum ad nos mittuntur, locum non mutant ; ideo missio non dicit imperfectionem in eis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod missio significet notionem. Dicit enim Beda, quod missio Spiritus sancti est ejus processio : sed processio est notionale ; ergo et missio.

2. Præterea, quicquid importat originem in divinis, est notionale : missio importat originem ab altero ; ergo etc.

Contra. Nulla notio communis est Filio et Spiritui sancto : missio vero communis est utrique ; ergo non significat aliquam notionem.

Præterea, secundum Dionysium omne nomen connotans effectum in creatura, essentiale est : sed missio est hujusmodi ; ergo etc.

Respondeo. Missio in divinis duo importat, sicut jam dictum est : scilicet exitum missi a mittente, et sic significat quod notionale est ; connotat etiam novum effectum in creatura, et sic significat quod essentiale est : quia omnis causalitas creaturæ, est secundum attributa essentialia. Dicendum est ergo, quod missio non tantum essentiale, vel notionale, sed utrumque significat. Quidam tamen dicunt, quod principalius significat quod notionale est : alii autem dicunt quod principalius significat quod essentiale est. Et hoc videtur verius : quia missio non ponit de se exitum missi a mittente secundum esse, sicut patet de servo misso a domino ; sed importat solum quantum ad aliquem effectum auctoritatem mittentis respectu missi. Sed quia in divinis non potest esse auctoritas in mittente, nisi quatenus missus procedit ab eo ; ideo ex consequenti significat quod notionale est. Et per hoc patet solutio ad omnia argumenta, præterquam ad tertium.

Ad quod dicendum, quod notio potest dupliciter significari in divinis, aut proprie sicut paternitas vel innascibilitas : aut communiter, sicut esse ab alio, vel a quo est alius. Et hoc modo significatur notio in missione, non primo modo : ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod missio conveniat toti Trinitati. Sicut enim dicit Damascenus, « in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem, et processionem : » sed missio nullum horum est ; ergo videtur quod toti Trinitati conveniat.

2. Præterea, Persona dicitur mitti, quia esse incipit in creatura novo modo : sed hoc convenit cuilibet personæ ; ergo et missio.

3. Præterea, missio est manifestatio personæ in effectu sibi appropriato : sed hoc convenit cuilibet personæ ; ergo et missio.

Contra. Augustinus in libro *Contra perfidiam Arianorum* ait : « Solus Pater legitur non missus : quia solus non habet auctorem, de quo sit genitus, vel a quo procedat. »

Præterea, omne mobile reduci oportet ad aliquod primum movens immobile ; ergo omne mittens ad aliquod primum mittens non missibile.

Respondeo. Missio duo importat : scilicet emanationem ab alio ratione aucto-

ritatis, quam importat, et manifestationem per effectum sibi appropriatum, qua cognoscitur esse ab alio. Pater autem sive Trinitas, quamvis possit manifestari in effectu aliquo sibi appropriato, non tamen potest cognosci vere esse ab aliquo alio : ideo neutri convenit missio, seu adventus, sive datio, sive inhabitatio ; sed missio convenit tantum Filio et Spiritui sancto.

Ad primum « omnia unum sunt » dicendum, quod in missione generaliter dicta intelligitur communiter generatio et processio ; distinguitur vero cum additur, cujus personæ sit missio.

Ad secundum « persona dicitur mitti etc., » dicendum, quod non tantum propter modum essendi in creatura dicitur persona mitti : sed propter modum talem, quo cognoscitur esse ab alio.

Ad tertium « missio est manifestatio personæ » dicendum, quod non solum est manifestatio personæ secundum se : sed secundum quod ipsa est ab alio : quod Patri et Trinitati non convenit.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nulli personæ conveniat mittere seipsam : mittens enim respectu missi semper habet auctoritatem : sed eadem persona non habet auctoritatem respectu sui ; ergo non mittit se.

2. Præterea, ubi est missio, ibi est distinctio mittentis a misso : sed eadem persona non distinguitur a se ; ergo nec mittit se.

3. Præterea, hæc propositio, a, cum dicitur quis mitti ab aliquo, importat habitudinem principii : sed nullus habet habitudinem hujusmodi ad seipsum ; ergo nec mittitur a seipso.

Contra. Sicut generari est Filium esse a Patre, ita Filium mitti est Filium cognosci esse a Patre, ut dicit Augustinus IV *de Trinitate :* sed ista cognitio potest causari a Filio ; ergo missio Filii potest esse a Filio.

Præterea, missio temporalis est ; sed omne temporale est a tota Trinitate ; ergo et missio.

Respondeo. Circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, cum missio includat in se notionem, et nulla persona procedat a seipsa, nulla persona mittit seipsam, et glossant auctoritatem Augustini dicentis, quod Spiritus sanctus mittit se, secundum hunc modum : quia a Spiritu sancto est effectus, ratione cujus dicitur persona mitti. Alii autem dicunt quod missio aliquando proprie sumitur : et sic cum dicat exitum missi a mittente, et cum nulla persona exeat a seipsa, nulla persona mittit seipsam. Aliquando autem missio sumitur large pro datione : et sic cum persona possit dare seipsam : quia in datione non significatur distinctio dati a dante, sed ab eo cui datur, sic persona potest mittere seipsam. Sed quia hæ duæ opiniones non salvant verba Augustini, ideo moderni dicunt quod persona potest mittere seipsam. Et ratio eorum est : quia cum aliquid dicitur facere conjunctum, sufficit quod pro altera sui parte verificetur : sicut cum dicitur quod pictor facit parietem album : quia sufficit quod faciat parietem album esse : quamvis non faciat eum esse parietem. Missio autem duo importat : scilicet exitum missi a mittente, et novum modum existendi in eo ad quem fit missio ; et ratione hujus novitatis, nominat aliquam factionem in misso, quamvis non secundum rem, sed secundum rationem. Et ideo ad hoc quod una persona dicatur mittere alteram, sufficit quod alterum eorum quæ requiruntur in missione, faciat ; scilicet novum modum existendi in creatura. Unde, cum novus modus existendi in creatura sit a persona missa, quamvis ipsa non exeat a seipsa, missio potest prædicari de ea, ut dicatur quod mittat seipsam.

Ad primum « mittens habet auctoritatem » dicendum, quod non semper oportet quod habeat auctoritatem respectu missi ; sed sufficit quod respectu effectus in quo fit missio.

Ad secundum « ubi est missio ibi est distinctio mittentis a misso, » dicendum, quod falsum est, ut est ostensum. Vel dicendum, quod triplex est distinctio : scilicet secundum essentiam, secundum personam, et secundum rationem, seu modum intelligendi : hoc ultimo modo

potest idem distingui a se, et sic mitti.

Ad tertium « hæc propositio, a, importat habitudinem principii » dicendum, quod non semper importat respectu totius conjuncti habitudinem : sed aliquando respectu partis ; sicut cum dicitur, scutum factum est album a pictore.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non mittat Filium. Sicut enim se habet Filius ad Patrem, ita Spiritus sanctus ad Filium ; sed Filius non mittit Patrem, cum procedat ab eo. Ergo nec Spiritus sanctus mittit Filium, cum procedat a Filio.

2. Præterea. Cum Pater est persona quæ non est ab alia, ita Spiritus sanctus est persona a qua non est alia. Ergo sicut Patri non convenit mitti, quia non est ab alio, ita nec mittere Spiritui sancto, cum ab ipso non sit alius, et ita non mittit Filium.

3. Præterea. Augustinus : « Filium exire a Patre et venire in mundum est Filium mitti. Sed Filius non exit a Spiritu sancto. Ergo non mittitur ab illo.

Contra. Augustinus : « Eo dicitur missus Filius quo incarnatus ; » sed incarnatio est a Spiritu sancto ; ergo et missio.

2. Præterea. Ambrosius in lib. *de Spiritu sancto* : « datus est nobis Filius a Patre ; audeo dicere : et a Spiritu sancto missus est. »

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod cum sit triplex missio Filii, scilicet in carnem, in mentem, et ad prædicandum, Spiritus sanctus ipsum mittit ad prædicandum, non primo vel secundo modo. Et hoc est quia secundum quod homo mittitur ad prædicandum, et respectu ipsius inquantum quod homo habet auctoritatem Spiritus sancti ; et sic potest eum mittere. Sed ista solutio est contra Augustinum qui dicit in *Littera*, quia Pater intelligitur misisse Filium, cum fecit eum ex fœmina ; quod utique non fecit sine spiritu sancto. Et ita Spiritui sancto convenit mittere Filium, non solum ad prædicandum, sed etiam in carnem. Et ita dicendum quod cum sit triplex missio Filii ut dictum est, his tribus modis mittit eum Spiritus sanctus, quia etsi respectu emanationis personæ Filii non habet rationem principii, habet tamen respectu effectus quem operatur in creatura, ratione cujus dicitur mitti Filius.

1. Ad primum, « sicut se habet Filius ad Patrem, » dicendum quod non est simile, quia Pater a nullo est ; ideo non potest a Filio mitti. Sed Filius ab alio est ; ideo potest a Spiritu sancto mitti, quia habet rationem principii respectu officii in quo Filius mittitur.

2. Ad secundum, « sicut Pater est persona quæ non est ab alia, » Dicendum quod non est simile, quia si Spiritus sanctus non sit principium emanationis respectu alicujus personæ, est tamen principium respectu alicujus effectus in quo datur persona.

3. Ad tertium, « Filium exire a Patre, » dicendum quod Augustinus determinat quid est Filium mitti a Patre, non quid est mitti simpliciter (*a*).

ARTICULUS VI

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non secundum eadem dona mittatur Filius et Spiritus sanctus. Missio enim idem est quod processio Filii et Spiritus sancti ; ergo et alia missio ; ergo secundum alia dona mittitur hic et iste.

2 Præterea, Filius dicitur mitti in effectu sibi appropriato, ut illuminatione intellectus ; Spiritus autem sanctus inflammatione affectus : sed alius est effectus hic et ille ; ergo, etc.

Contra. Filius præcipue mittitur cum sapientia datur : sed sapientia est primum donum Spiritus sancti ; ergo in eodem dono, scilicet sapientia, datur Filius et Spiritus sanctus.

Præterea, Joan. XVI, dicitur de Spiritu sancto, *Docebit vos omnem veritatem* : et ita docere veritatem appropriatur Spi-

(*a*) Parm. omittit articulum quintum.

ritui sancto et similiter appropriatur Filio ; ergo secundum idem donum datur Filius et Spiritus sanctus.

Respondeo. Dicendum, quod de missione Filii et Spiritus sancti dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad concomitantiam : et sic semper hæ duæ missiones simul sunt : quia nec Spiritus sanctus nec Filius mittitur nisi in donis gratiæ gratum facientis, quæ omnia connexionem adinvicem habent. Alio modo quantum ad missionum distinctionem : et hoc attenditur secundum appropriationem donorum ad divinas personas. Quidam enim habent similitudinem cum proprio Filii, inquantum procedit ut Verbum ; sicut illa quæ pertinent ad cognitionem, ut donum sapientiæ et scientiæ ; et in hujusmodi donis dicitur mitti Filius. Quædam vero dona habent similitudinem cum proprio Spiritus sancti, qui procedit ut amor ; sicut illa quæ pertinent ad affectum, ut charitas : et in hujusmodi donis dicitur proprie mitti Spiritus sanctus ; quamvis omnia dona, ex hoc ipso quod dona sunt, ad Spiritum sanctum pertineant, qui est primum donum. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Ad illud tamen quod objicitur de sapientia quæ est præcipuum donum Spiritus sancti, dicendum quod Spiritus sanctus non dicitur mitti quia sit in aliquo dono tantum, sed quia manifestatur in illo effectu quem operatur in creatura. Hujusmodi autem sunt dona existentia in affectu. Ideo in illis dari dicitur Spiritus sanctus, non alius.

Expositio textus

« In tantum donum est in quantum datur. » Contra : ergo non est ab æterno donum. — Respondeo : dari accipitur hic vel actu, vel aptitudine, prout hoc verbum « datur » potest significare præsens confusum, vel determinatum.

« Sed Spiritus sanctus seipsum dare non potest. » Contra : non sequitur : Pater potest generare filium, et filius non potest hoc ; ergo Pater potest aliquid quod non filius.

Respondeo : non est simile, quia generare pure est actus notionalis ; sed mittere eo quod importat effectum in creatura, partim est actus essentialis.

« Si seipsum dat, a seipso procedit. » Contra : Pater dat seipsum, non tamen a seipso procedit, vel mittitur. — Respondeo : Non est simile, quia Spiritus sanctus quidquid habet agit ab alio ; sed Pater non ; solum ideo dare non est mitti.

« Secundum genituram ineffabilem missus non videtur quibusdam. » contra : Gregorius : « eo mittitur filius, qua generatur. » Respondeo : loquitur de generatione temporali ; vel ly « quo » dicit causam in aptitudine, non in actu.

« Ut sit homo quod semel tantum factum est. » Contra : In conceptione fuit homo ; in resurrectione iterum. — Respondeo : Hoc adverbium « semel » potest determinare hoc participium « missus, » et sic verum est ; vel hoc verbum « sit, » et sic falsum est.

« Nec ut esset Angelus. » Contra : Malach. III : *Et Angelus testimonii*, etc.

Respondeo : Angelus fuit officio, non natura.

« Secundum quid aliquid æternum in mente capimus. » Contra : forma nunquam excedit id cujus est forma ; cum igitur corpus sit in mundo, similiter anima. E contra dicit Augustinus quod verius est anima ubi amat, quam ubi vivificat. Item, substantia spiritualis dicitur esse in loco per operationem ; cum ergo operetur circa objectum suum, ibi est. — Respondeo : anima comparatur ad corpus cui dat esse naturale, non enim est aliud esse animæ quam quod dat esse corpori, et ad objectum suum supremum a quo accipit bene esse gratuitum in corpore. Ergo ad quod comparatur per relationem essentialem, habet esse simpliciter, ubi non est objectum suum ; ad quod habet relationem accidentalem, habet esse secundum quid, scilicet per assimilationem, et quia illud est nobilius et animæ utilius, ideo dicitur verius esse ubi amat. Ad quod objicitur de substantia spirituali, respondeo : circa objectum operatur non prout in ipsa re extra animam, sed prout est per similitudinem sui in anima principium totius divinitatis. — Contra : Deitas non habet principium neque partes. — Respondeo : Intelligitur respectu

omnium personarum in quibus est tota divinitas. — sed contra : ergo est principium sui ipsius. — Respondeo : non dicitur Pater totius divinitatis principium « ex, » sed « intra, » sicut fundamentum principium totius domus.

« Vel si melius, deitatis. » Contra : Idem est divinitas et deitas. — Respondeo : quamvis idem sint re, differunt modo significandi, quia divinitas videtur dicere deitatem participative, non essentialiter.

DISTINCTIO XVI

Divisio Textus

« Nunc de Spiritu sancto. » Postquam egit de principio missionis, seu processionis temporalis Spiritus sancti, hic agit de modo visibili, distinctione hac ; secundo de modo invisibili missionis spiritus sancti, et primo secundum se, secundo in comparatione ad modum invisibilem missionis Filii, ibi : « Si vero quæritur. » In prima parte primo distinguit duplicem modum missionis ; secundo ostendit quis sit modus visibilis missionis, ibi : « Et primo. » In secunda parte primo ostendit quia secundum modum visibilis missionis Spiritus sancti, non dicitur minor Patre, sicut Filius. Secundo ostendit quod Filius, secundum quod homo, minor est tota trinitate, ibi : « notandum. » Tertio, quod Deus Pater est major Filio secundum deitatem, ibi : « Hilarius. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1°. De missione visibili secundum se ; 2°. ad quos fieri debeat ; 3°. in quibus speciebus ; 4°. per quos missio visibilis administrata sit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod missio visibilis divinæ personæ non conveniat. Ex hoc enim dicitur persona mitti visibiliter, quod in creatura in qua persona mittitur, est ut in signo : sed omnes creaturæ signum sunt creatoris ; ergo in omnibus creaturis persona divina mittitur. Sed hoc est falsum ; ergo falsum est quod in aliquibus mittatur.

2. Præterea, in omni sacramento est Spiritus sanctus sicut in signo visibili ; si ergo propter hoc dicatur visibiliter mitti, quia in re visibili est sicut in signo, tunc visibiliter mittetur in omnibus sacramentis.

3. Præterea, Augustinus dicit in *littera*, quod ex hoc Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, quia facta est quædam species creaturæ ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur : sed in apparitionibus veteris testamenti in visibilibus creaturis ostendebantur tres personæ divinæ ; si ergo ratione creaturæ visibiliter mitti dicitur, videtur quod missio visibilis Patri conveniat.

4. Præterea, per missionem invisibiliter efficitur aliquis dignus Dei amore : sed, *Nemo scit utrum amore vel odio dignus sit*. Eccl. IX ; ergo per missionem visibilem non fit manifestatio invisibilis missionis ; ergo visibilis missio frustra est.

5. Præterea, nihil manifestatur per id quod non sufficienter ducit in illud : sed nulla creatura visibilis sufficienter ducit in cognitionem gratiæ ; ergo in nulla creatura visibili debet fieri missio ad manifestandam gratiam.

Respondeo. Sicut processio temporalis præsupponit æternam, et addit aliquem effectum in creatura ; sic missio visibilis præsupponit invisibilem, et addit aliquid supra illam. Et hoc patet ; quia in missione invisibili exiguntur duo : scilicet quod persona sit missa ab alio ; et iterum effectus inhabitantis gratiæ. Ista duo simul exiguntur in missione visibili, et additur similiter hoc tertium, scilicet quod totum repræsentetur per visibile signum : unde columba visibilis repræsentabat Spiritum sanctum inhabitare per gratiam illum, ad quem dirigebatur.

Ad primum « aliæ creaturæ sunt signum Dei » dicendum, quod illæ creaturæ in quibus fiebat missio erant signum Dei, ut inhabitantis per gratiam illum, ad quem mittebantur ; et hoc non significat quælibet creatura.

Ad secundum, de sacramentis, dicendum, quod aliter sunt signa gratiæ sacramenta, et illæ creaturæ in quibus fiebat missio. Nam sacramenta veteris legis fuerunt signa gratiæ futuræ; sacramenta vero novæ legis, etsi sint signa gratiæ præsentis, non tamen ut habitæ, sed ut habendæ; quia non solum sunt signa, sed causa gratiæ; sed creaturæ in quibus fiebat missio, sunt signa gratiæ ut habitæ.

Ad tertium, de apparitione, dicendum, quod missio visibilis est missio apparens: et ideo supra apparitionem addit rationem missionis, quæ importat originem unius personæ ab alia, et inhabitationem per gratiam, apparitio solam cognitionem. Unde apparitio potest convenire Patri, non autem visibilis missio.

Ad quartum « non potest cognosci invisibilis missio » dicendum, quod homo per se non potest eam cognoscere; sed per revelationem divinam potest: talis autem revelatio fit in missione visibili.

Ad quintum « nulla creatura etc., » dicendum, quod quamvis non sufficienter ducat in cognitionem gratiæ, tamen propter suam novitatem aliqualiter ducit; quia excitat videntes in admirationem et inquisitionem, et tunc inquirentibus per gratiam invisibilem, idest suggestionem Spiritus sancti, et per doctrinam prædicationis exterius, potest missio invisibilis designata edoceri.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Patribus veteris Testamenti debuerit missio visibilis fieri. Missio enim visibilis signum est invisibilis missionis: sed ad Patres veteris Testamenti facta est missio invisibilis; ergo et invisibilis debuit fieri.

2. Præterea, Apostolis et aliis de primitiva ecclesia facta est missio visibilis propter plenitudinem gratiæ manifestandam; cum ergo modo sit plenitudo gratiæ, quia sicut tunc, ita et nunc est tempus plenitudinis gratiæ; ergo modernis fidelibus debet fieri missio visibilis.

3. Præterea, Beata Virgo inter ceteras creaturas puras, plenissimam gratiam habuit; cum ergo missio visibilis sit ad ostendendum plenitudinem gratiæ inhabitantis, ei maxime debuit fieri missio visibilis.

Contra. Videtur, quod Christo fieri non debuit; quia visibilis missio est signum invisibilis missionis: sed ad Christum nulla missio invisibilis facta est, cum ab instanti conceptionis suæ plenus fuerit gratia et veritate; ergo visibilis missio non debuit ei fieri.

Respondeo. Visibilis missio fit ad designandum redundantiam plenitudinis gratiæ in alios. Et ideo ad illos tantum facta est, quorum gratiæ plenitudo in alios redundavit. Unde cum plenitudo gratiæ Christi et Apostolorum ejus in alius redundaverit: ideo ad eos missio visibilis facta est.

Ad primum, de Patribus veteris Testamenti, dicendum, quod quamvis plenitudinem gratiæ habuerint, non tamen secundum illum statum in alios redundabat; quia non erat tempus spiritualis propagationis per semen verbi Dei, sed cultus divinus carnali propagatione a patribus in filios procedebat.

Ad secundum, de modernis fidelibus, dicendum, quod non est simile: quia per istos primitiva Ecclesia erat plantanda: ideo redundantia plenitudinis gratiæ erat per signa visibilia aliis manifestanda: sed Ecclesia jam plantata est et in fide Christi confirmata: ideo non sic necessaria est nunc missio visibilis. Vel dicendum, quod in primitiva Ecclesia conversi ad fidem rudes erant et credebant multum signis visibilibus; nunc autem fideles provecti sunt, ideo non sic indigent nunc visibilibus signis.

Ad tertium, de Beata Virgine, dicendum, quod quamvis ei una cum omnibus aliis in die Pentecostes missio visibilis generalis facta fuerit, tamen specialis fieri non debuit, quia ejus gratia non ordinabatur ad redundandum in alios per sacramentorum administrationem et prædicationem, ut Apostolus dicit II ad Tim. II: *Mulieres in Ecclesia loqui non permitto.*

Ad quartum, de Christo, dicendum, quod non oportet quod visibilis missio significet missionem invisibilem de novo

factam; sed sufficit quod de præterito. Ad Christum autem in sua conceptione invisibilis missio facta est, inquantum homo erat.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod missio visibilis non solum fiat in specie corporali. Triplex enim est genus visionis : scilicet corporalis, imaginanaria et intellectualis : sed per quamlibet potest fieri divinorum manifestatio ; ergo sicut facta est missio invisibilis secundum visionem intellectualem, visibilis autem secundum visionem corporalem, ita etiam aliqua fieri debuit secundum visionem imaginariam, et ita per species imaginarias.

2. Præterea, spiritum veritatis non decet aliqua fictio : sed apparere in aliquibus speciebus, quibus non subsit rei veritas, est fictio. Cum ergo columba non fuerit verum animal, nec linguæ ignis vere linguæ, nec verus ignis, ut quidam dicunt; sequitur quod in his creaturis apparere non debuit Spiritus Sanctus, qui est spiritus veritatis.

3. Præterea, sicut utile erat manifestare invisibilem missionem Spiritus Sancti, ita erat utile manifestare invisibilem missionem Filii : ergo sicut in signis visibilibus apparuit Spiritus Sanctus ad manifestationem suæ invisibilis missionis, ita in signis visibilibus debuit apparere Filius ad manifestandum quod ad aliquem invisibiliter mittatur.

Respondeo. Missio visibilis fit ad manifestationem plenitudinis gratiæ in alios redundantis. Hujusmodi autem redundantia duplex est : vel per locutionem vel per operationem. Et secundum hoc, Christo et aliis duplex facta est apparitio vel missio. In Christo quidem ad significandum redundantiam operationis, facta fuit in baptismo in specie columbæ, per quam spiritualis fecunditas intelligitur. Similiter ad significandum redundantiam doctrinæ vel instructionis apparuit nubes lucida et vox Patris in transfiguratione. Matth. VII. Unde addidit : « *Ipsum audite.* » In Apostolis vero ad significandum redundantiam operationis ad modum ministerii apparuit Spiritus Sanctus in flatu. Joan. xx, per quem ostendebatur descensus potestatis illius operationis a capite Christo in eos. Unde ibidem Dominus dixit : « *Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata remittuntur eis.* Sed ad significandum redundantiam doctrinæ vel instructionis apparuit in linguis igneis.

Ad primum, de visione imaginaria, dicendum, quod in speciebus imaginalibus fieri non debuit missio, sicut in sensibilibus. Et ratio est ; quia species quæ est in imaginatione, non necessario est rei præsentis, sicut species quæ est in sensu : unde per eam non repræsentaretur præsentia gratiæ, sicut per speciem sensibilem repræsentatur : missio autem visibilis fit ad repræsentandum missionem invisibilem per gratiam inhabitantem.

Ad secundum, de fictione, dicendum, quod dato quod non fuerit vera columba et verus ignis, tamen ibi non fuit aliqua fictio. Et ratio est : quia ista similitudo columbæ et linguæ igneæ non ordinabatur ad manifestandum veritatem in ipsa columba, sive in lingua ignea ; sed ad manifestandam invisibilem missionem, quam perfecte repræsentavit, sicut jam dictum est. Quidam tamen dicunt, quod ista columba fuit verum animal et ille ignis verus ignis. Sed probabilius dicitur contrarium, ut apparet ex ipso textu. Dicitur enim quod descendit in columbæ specie, et apparuerunt linguæ tamquam ignis.

Ad tertium, de visibili missione Filii, dicendum, quod non est simile : quia post tempus plenitudinis gratiæ in quo missio visibilis debuit fieri, Filius habuit semper speciem propriam visibilem, id est humanam naturam sibi unitam : et ideo non decebat quod in aliena specie appareret. Sed Spiritus Sanctus non habuit naturam alicujus speciei sibi unitam, et ideo poterat in aliena specie apparere.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod istæ species visibiles ministerio Angelorum formatæ non sint. Augusti-

nus enim in III *de Trin.* dicit quod sermones Dei in novo Testamento, non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt; ergo similiter apparitiones.

2. Præterea, si hujusmodi species formatæ sunt ministerio Angelorum, Angeli uniebantur eis, sicut motor mobili unitur; ergo potius Angelus quam persona divina in eis apparuit; quod est contra Scripturam.

3. Prætera, sicut missio visibilis Filii facta est per corpus assumptum, ita missio Spiritus Sancti per species visibiles : sed corpus Christi assumptum Angeli non formaverunt; ergo nec species hujusmodi invisibiles.

Contra. Augustinus dicit IV *de Trin.* : « Quomodo missio ita sine creatura rationali vel intellectuali fieri potuit, non video; » ergo omnis missio visibilis fit per Angelos.

Prætera, Dionysius dicit : « Lex divinitatis est, infima per media in suprema reducere; » ergo hominum reductio fit mediantibus Angelis. Cum ergo visibiles missiones fierent ad reductionem hominum; ergo fiebant mediantibus Angelis.

Respondeo. Dicendum est, omnes apparitiones veteris Testamenti factas esse per Angelos. De visibilibus autem missionibus novi Testamenti duplex est opinio. Quidam enim dicunt eas esse factas per Angelos. Alii autem dicunt quod non : concordando autem utroque, potest dici, quod in visibili missione est species repræsentans exterius, et gratia repræsentata interius. Primum fit ministerio Angelorum; secundum virtute divina tantum; et ideo utraque opinio habet aliquid veritatis.

Ad primum « sermones Dei, etc. » dicendum quod loquitur Augustinus de sermone, quem Filius in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum; non de illis sermonibus in quibus fiebant sensibiles apparitiones.

Ad secundum « si Angelus formabat species » dicendum, quod non est inconveniens simul Angelum mitti in specie exteriori et personas divinas in gratia interiori. Vel dicendum, et melius, quod Angelus in persona divina in hujusmodi speciebus apparebat, non vice propriæ personæ : et ideo non Angelus, sed persona divina in his creaturis dicitur mitti, etiam ratione exterioris apparitionis.

Ad tertium «sicut corpus assumptum» dicendum, quod non est simile : quia corpus assumptum est unitum Filio in persona : unde propter suam dignitatem non decuit ut ab Angelo, sed a Deo formaretur. Sed species visibiles non uniuntur Spiritui Sancto in persona : et ideo non oportuit ut immediate formarentur a Deo. Ad dictum Augustini respondendum est, quod dictum ejus est referendum ad illud quod est exterius, non ad interius significatum.

Ad quartum, de Dionysio, dicendum, quod dictum ejus habet veritatem in effectibus qui a creatura fieri possunt : non autem talis effectus est gratia. Et ideo quantum ad interius quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem; sed quantum ad id quod exterius est.

Expositio Textus.

« Etiam seipso minor dicitur. » Contra : ratione diversarum naturarum non potest dici alius a se ipso; ergo nec minor seipso. Item, nihil est inæquale sibi ipsi. — Respondeo : Non est dicendum simpliciter quod Christus sit minor seipso, sed cum duplici determinatione : Christus secundum quod est homo minor seipso secundum quod Deus. Quod dicit : « Non est alius a seipso. » Respondeo : secus est quia alius diversitate personæ, sed minor inæqualitate naturæ.

Quod opponitur : « Nihil est inæquale sibi. » Respondeo : Simpliciter loquendo verum est; secundum quid, scilicet cum determinatione, sic. Nam idem homo secundum latitudinem est inæquale sibi secundum longitudinem.

« Minoratus paulo minus ab Angelis. » Contra. Hebr. I : *Tanto melior Angelis effectus.* « Respondeo : Simpliciter, melior; secundum quid, ratione passibilitatis, minor.

« Secundum quam dicitur : *Major me est.* » Contra : Eadem quantitas spiritua-

lis in utroque. — Respondeo : Dans et cui datur possunt comparari dupliciter, vel secundum rationem donationis, vel secundum rationem dati. Cum ergo datum differens est in recipiente quam in dante, simpliciter major est dans, et recipiens minor. Cum vero idem omnino, quamvis major dicitur dans ratione auctoritatis, non tamen recipiens minor. Majoritas ergo accipitur hic non penes inferioritatem, sed penes actionem.

« Et tamen sic Filius non est minor. » Contra : Major dicitur major minore. — Respondeo : Major non dicitur ibi comparative, sed relative secundum rationem principaliter ad id cujus est principium. Sed numquid eo sensu, quo dicitur Pater major, potest dici Filius minor? — Respondeo : non, quia improprietates perfectionis facilius recipiuntur in divinis quam imperfectionis. Sed numquid similiter Pater et Filius sunt majores Spiritu Sancto. — Respondeo : si inveniretur scriptum, ex eodem sensu acciperetur. Sed improprietates exponendæ sunt, non extendendæ.

DISTINCTIO XVII

Divisio textus.

« Jam nunc accedamus. » Postquam egit de modo missionis Spiritus Sancti visibili, hic agit de modo missionis invisibili, scilicet per infusionem charitatis, et primo ponit confirmationis opinionem; secundo determinationem objectionum opinionis contrariæ, ibi : « Supra dictum est. » In prima parte opinionem suam ostendit primo de essentia charitatis secundo de ejus augmento : « Hic quæritur. » In prima parte primo ponit quod Charitas superna essentialiter est ipse Deus, et Spiritus Sanctus. Secundo probat quod sit Deus, ibi : « Ne autem. » Tertio, quod sit Spiritus Sanctus, ibi : « Cum autem superna. » Quarto, quod essentialiter, non causaliter sit Deus, ibi : « Sed ne forte. » Ubi primo ostendit quod charitas dicitur Deus essentialiter; secundo, ex hoc manifestat quod ideo per charitatem dicitur Spiritus Sanctus dari vel mitti invisibiliter, ibi : « Ex præmissis. » In secunda parte primo proponit dubium; secundo, solutionem, ibi : « His itaque; » tertio solutionis confirmationem, ibi : « Ut autem cæteri. » In secundo parte principali primo opponit ex differentia essentiali charitatis divinæ et humanæ : « Supra dictum » Secundo, ex causa effectiva charitatis nostræ, ibi : « Sed aliud est; » tertio, ex ipsius charitatis descriptione, ibi : « Alias quoque. » In prima parte primo ponit objectionem, secundo solutionem : ibi : « His itaque. » In secundo parte primo opponit : « Sed aliud. » Secundo solvit, ibi : « Ad quod dicimus. » In tertia parte primo ponit objectionem suam, « alias quoque; » secundo solutionem, ibi : « Ad quod dicimus; » tertio, movet et solvit dubitationem incidentem, ibi : « Hic quæritur, cum Spiritus Sanctus. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum charitas sit aliquid creatum in anima; 2° utrum charitas sit ex charitate diligenda; 3° an charitas possit cognosci haberi ab habente ipsam; 4° utrum charitas detur secundum capacitatem naturalium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod charitas non sit aliquid creatum in anima. Perfectius enim est agens sine medio quam per medium. Deus autem agit in nobis actus meritorios qui sunt actus charitatis ; ergo cum sit agens perfectissimum, agit eos non per aliquid creatum medium ; ergo charitas est ipse Deus.

2. Præterea, sicut anima se habet ad corpus, ut vita ipsius, ita Deus ad animam, ut dicit Augustinus. Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam; ergo nec Spiritus Sanctus animam per habitum medium.

3. Præterea, propinquiora et similiora sunt Deo opera gratiæ quam opera naturæ. Sed operationem naturæ operatur

sine medio, scilicet creando; ergo et opera gratiæ, scilicet recreando.

4. Præterea, omne quod non est bonum per essentiam, potest actu vel intellectu carere bonitate : sed charitas non potest carere bonitate actu vel intellectu; ergo est bona per essentiam, et sic est Deus.

Contra. Non fit aliquid simile nisi forma aliqua inhærente. Per charitatem autem fit nostri ad Deum assimilatio ; ergo ipsa est forma inhærens ; non ergo increata.

Præterea, ex conjunctione charitatis vivit anima; sed non vivit nisi ex eo quod conjungitur ei ut forma ; non enim corpus motum ab Angelo vivit; ergo conjungitur animæ ut forma ; ergo est forma creata.

Respondeo. Dicendum, quod opinio Magistri fuit quod in nobis non est aliquis habitus charitatem creatus, eliciens actum dilectionis gratuitæ : attendit enim ipsius actus dignitatem : ratione cujus ponit, quod nulla pura creatura in istum actum sufficeret, sed ipse Spiritus sanctus hunc actum in cordibus hominum operatur. Sed hoc non videtur convenienter dictum; quia omnis operatio debet esse proportionata suo principio ; quia cum res quælibet sit propter suam operationem, oportet quod secundum convenientiam suæ operationis res operans disponatur, sicut secundum convenientiam finis ea quæ sunt ad finem. Actus autem gratuitæ dilectionis est actus liberi arbitrii ut exequentis; quamvis sit Spitus sancti ut moventis ; et ideo oportet, quod sicut in actu dilectionis gratuitæ est aliquid supra actum dilectionis naturalis, ita in voluntate humana sit aliquid supernaturale, quod est principium actus talis; et hoc dicimus habitum charitatis. Sic ergo in homine est duplex charitas ; scilicet charitas creata informans voluntatem, et Spiritus sanctus, qui est charitas increata mentem inhabitans.

Ad primum ergo dicendum, quod medium est duplex : unum quasi media causa agens, et id medium quandoque attestatur impotentiam agentis : sed non semper, quia quandoque exigitur propter congruentiam effectus et non propter impotentiam agentis. Aliud medium est causa formalis quæ est principium alicujus esse et operationis; et tale medium nunquam attestatur impotentiam agentis, sed magis virtutem, cum pertineat ad perfectionem effectus quæ demonstrat perfectionem agentis.

Ad secundum, de vita corporis et animæ, dicendum, quod similitudo est in genere causæ, sed non in specie : quia anima est vita corporis formaliter; et ideo non vivificat per formam mediam; Deus est vita animæ effective solum.

Ad tertium, de operibus naturæ, dicendum, quod Deus sine omni medio efficiente dat esse naturæ, non tamen sine medio informante; et tale medium est charitas.

Ad quartum dicendum, quod charitas non dicitur bona, sicut subsistens in bonitate; sed sicut quo aliquid formaliter est bonum, et hoc modo nihil prohibet aliquid creatum dici bonum per essentiam, sicut quælibet bonitas creata. Vel potest dici quod etiam si charitas nullo modo esset bona per essentiam, tamen non potest non esse bona, ex hoc ipso quod in sui ratione includit conjuctionem ad Deum, qui est bonus per essentiam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod charitas non sit ex charitate diligenda. Quatuor enim sunt diligenda tantum ex charitate, ut in III *lib.* dicitur : scilicet Deus, anima, proximus et corpus; sed charitas nullum horum est; ergo etc.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire; ergo nec affectus cognoscit se diligere. Charitas autem est in affectu; ergo charitas, sive charitatis actus, ex charitate non diligitur.

3. Præterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione actuali diligitur; si ergo actus charitatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur; et iste actus quo diligitur eadem ratione erit alio diligendus; ergo erit abire in infinitum, quod

nec natura patitur, nec intellectus capit.

4. Præterea, fides non est de numero credendorum, nec spes de numero sperandorum; ergo nec charitas de numero diligendorum.

Contra. Augustinus dicit in *littera* : « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat ; » sed proximus diligendus est ex charitate ; ergo et ipsa charitas.

Præterea, propter quod unumquodque tale et illud magis ; si ergo proximus diligendus est propter charitatem, quia scilicet amicus Dei est vel esse potest, multo magis ipsa charitas diligenda est ex charitate.

Respondeo. Dicendum quod duplex est amor. Unus benevolentiæ, quo quis vult bonum amato. Alius concupiscentiæ, quo quis vult amatum alicui. Res autem non subsistens non habet aliquod bonum : sed ipsa potest esse bonum alterius : unde non potest benevolentiæ amore diligi, sed concupiscentiæ tantum. Res vero subsistens, et præcipue rationalis, potest habere aliquod bonum, quod optatur[1] propter benevolentiam et valetudinem vel hujusmodi ; et iterum ex tali re potest aliquod alicui bonum provenire ; unde hujusmodi res potest amore concupiscentiæ diligi. In amore autem benevolentiæ, semper includitur amor concupiscentiæ : quia benevolentia est respectu ejus cui bonum optatur, concupiscentia autem respectu ejus quod ei optatur. Ex hoc patet, quod charitas, cum non sit res per se subsistens, non potest diligi amore benevolentiæ quo ex charitate aliquos diligimus : quia hoc nobis et eis optamus, quod charitatem habeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod in dilectione illorum quatuor includitur dilectio charitatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sensus proprius est potentia alligata organo corporali. Nulla autem talis potentia potest cognoscere suum actum, ut Avicenna probat : hoc enim est solummodo potentiarum immaterialium, cujusmodi est voluntas. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod cum in amore benevolentiæ quo quis se amat, includatur amor concupiscentiæ quo charitatem amat, patet quod eodem modo quo se amat et suum actum amat ; et sic non est abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod fides et spes non possunt super se reflecti : quia sunt absentium : nihil autem est sibi ipsi absens ; amor autem potest esse præsentis : et ideo non est simile.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod charitas certitudinaliter ab habente cognoscatur : ita enim dicitur in *littera :* « Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem, quem diligit : » sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit ; ergo multo magis charitatem qua ipsum diligit.

2. Præterea, dicit Philosophus quod inconveniens est habere nos nobilissimos habitus et quod nos lateant ; sed charitas est habitus nobilissimus ; ergo videtur, quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.

3. Præterea, quicumque habet fidem scit se habere fidem : sed fides non magis est præsens animæ quam charitas ; ergo qui habet charitatem, scit se habere illam.

4. Præterea, magis est præsens animæ quod est præsens per essentiam, quam quod per similitudinem tantum : sed charitas est præsens animæ per essentiam ; ergo anima cognoscit magis charitatem, quam ea quorum habet similitudinem in se : sed illa cognoscit ; ergo multo magis charitatem.

Contra. Ecclesiast. VII : *Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.*

Præterea, I ad Cor. IV : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Cum ergo nullum majus signum possit haberi de charitate, quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit ; ergo nec per aliquod aliud signum potest cognosci.

Respondeo. Dicendum, quod secundum Philosophus, IX *Metaphysicæ*, unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia. Habitus autem est medium inter potentiam puram et actum : unde nec

ipse habitus percipi potest, nisi secundum quod completur per actum : et inde est quod exercendo actus aliquorum habituum percipimus nos illos habitus habere. Hoc autem contingit ex hoc quod percipimus actum pervenire ad id quod est proprius effectus talis habitus ; sicut quando aliquis scit per actum suum se contingere ad proprium effectum temperantiæ, cognoscit se ipsam habere. Proprium autem effectum charitatis quem addit supra dilectionem naturalem, scire non possumus : quia hic effectus est quædam ineffabilis unio ad Deum, de qua dicitur Joan. XVI : « *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus :* » et ideo nullus secundum certitudinem scire potest se habere charitatem : potest tamen æstimare ex aliquibus conjecturis, vel etiam divinæ relationi credere.

Ad primum, de auctoritate Augustini, dicendum, quod intelligitur de cognitione ex parte ipsius cogniti : quia charitas inquantum præsens est, de se cognoscibilis est : et non ex parte cognoscibilitatis. Vel dicendum, quod quamvis possit cognosci dilectio, inquantum dilectio est, non tamen inquantum Deo grata est ; et hoc importat charitas.

Ad secundum, de Philosopho, dicendum, quod loquitur de habitibus acquisitis, non infusis. Vel dicendum, quod loquitur de cognitionis habitibus, quorum id quod proprium est in eorum actibus relucet ; sicut in actu scientiæ est certitudo per causam in qua expresse scientia demonstratur : et multo plus est hoc in intellectu principiorum : non autem de habitibus affectivis ; quia quod proprium est eorum, relucet non in eorum actibus ; sicut esse causatum a Deo, non relucet in actu charitatis.

Ad tertium, de fide, dicendum, quod non est simile ; quia actus fidei per ipsum objectum quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum, scilicet potentiæ imperfectæ, quæ non potest de se in tale objectum. Et ideo habens fidem scit se habere illam ; non autem habens charitatem scit se habere eam. Vel dicendum, quod proprius effectus fidei est nobis notus per fidem, scilicet assentire his, quæ Ecclesia catholica credit ; non autem proprius effectus charitatis : et ideo non est simile.

Ad quartum « charitas est præsens animæ » dicendum, quod quamvis sit præsens secundum essentiam, non tamen in ratione objecti : intellectui enim nostro nihil secundum statum viæ præsens est ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius ab ipso, vel a suo effectu acceptam.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod charitas detur secundum capacitatem naturalium. Matth. XIV : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem. Glossa* Hieronymi : « non pro largitate vel particularitate alii plus vel minus recipiunt, sed secundum virtutem recipientium. » Sed ante adventum charitatis non est in anima virtus, nisi quæ est secundum naturalia. Ergo secundum capacitatem naturalium datur charitas.

2. Præterea, secundum quod materia nobilius est disposita ad formam, dat ei Deus nobiliorem formam. Ergo similiter, ubi sunt nobiliora naturalia, dat Deus nobiliorem gratiam : et ita gratia datur secundum capacitatem naturalium.

3. Præterea, sicut gloria præsupponit gratiam, ita gratia præsupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiæ. Ergo gratia datur secundum modum naturæ ; ut qui meliora naturalia habuerit, major sibi gratia infundatur.

4. Præterea, angeli consecuti sunt meliora gratuita secundum proportionem naturalium ; ergo et homines similiter consequuntur.

Contra. Homines assumuntur ad æqualitatem angelorum per gratiam, habent autem inæqualem naturam. Ergo gratia non datur secundum proportionem naturalium.

Præterea, possibile est illum, qui meliora naturalia habet, semper carere gratia ; et illum, qui inferiora naturalia habet, perseverare in gratia. Ergo gratia non datur secundum capacitatem naturalia.

Respondeo. Dicendum, quod intensio et remissio alicujus formæ receptæ atten-

ditur secundum ordinem recipientis ad causam influentem. Homo autem ad causam gratiæ non ordinatur post statum naturæ lapsæ secundum ipsam naturam : sed secundum modum liberi arbitrii vel secundum sacramentum : et ideo intensio et remissio gratiæ in adultis attenditur secundum intensionem liberi arbitrii in Deum : parvulis vero omnibus datur æqualis gratia propter ejusdem sacramenti susceptionem, quamvis non habeant naturalia æqualia; et simile est de charitate, sicut de gratia.

Ad primum, non est in anima ante adventum charitatis virtus etc., dicendum, quod falsum est : quia non tantum capacitas naturalium ibi est, sed etiam usus hominis per actum liberi arbitrii cum illa capacitate.

Ad secundum, de materia, dicendum, quod simile est, sicut materiæ secundum sui dispositionem datur forma, sic capacitati naturæ secundum usum suum datur gratia.

Ad tertium, sicut gratia est dispositio ad gloriam, dicendum, quod non est simile; quia gratia est immediata dispositio ad gloriam : sed natura non est immediata dispositio ad gratiam; quia inter naturam et gratiam cadit conatus medius, ut dispositio.

Ad quartum, de angelis, dicendum, quod illis data est gratia secundum conatum : sed conatus in eis fuit proportionatus ipsi naturæ, cum non haberent in se motum contrarium sensualitatis impedientem, sicut est in nobis; et ideo proportio gratiæ consequuta est proportionem naturalium. Vel potest dici, quod ex ordinatione divina naturæ angelicæ gratia debebatur, et ideo illi in quibus natura angelica erat perfectior, plus de gratia recipiebant : natura vero hominis per peccatum impedita est a gratiæ susceptione : unde non est simile : fuisset autem fortasse simile in statu innocentiæ.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1°. utrum charitas secundum essentiam augeatur; 2°. de modo augmenti, 3°. utrum quolibet actu augeatur; 4°. utrum augeatur in infinitum; 5°. utrum diminuatur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod charitas non augeatur. Non enim augetur secundum quantitatem molis, quia ea caret, nec secundum quantitatem virtutis : ergo non augetur. Probatio minoris. Quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quæ potest. Sed in omnia objecta charitatis potest parva charitas, sicut et magna. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.

2. Præterea, quod movetur est corpus, ut probat Philosophus. Charitas autem non est corpus. Ergo non movetur, sive mutatur. Sed augmentum est species motus, ergo non augetur.

3. Præterea, quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam mutatur : sed quod secundum essentiam mutatur, esse desistit. Ergo si charitas secundum essentiam augetur, esse desistit : et sic non augetur, sed corrumpitur. Ergo si charitas secundum suam essentiam augetur, non augetur, quod est impossibile.

4. Præterea, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur, neque minuitur, neque variatur. Sed causa immediata charitatis est Deus, qui semper eodem modo se habet : ergo charitas non augetur.

Præterea, augmentum charitatis non potest reduci proprie nisi ad modum alterationis : sed alteratio, ut probat Philosophus VII *Physicorum*, non est nisi circa formas sensibiles. Ergo non est circa charitatem; ergo ipsa non augetur.

Contra. Augustinus : « Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. »

Præterea, secundum essentiam charitatis mensuratur essentia meriti; secundum essentiam meriti, essentia præmii. Cum ergo sit differentia præmiorum, secundum majus et minus, erit differentia meritorum secundum magis et minus; ergo et charitatis; ergo charitas augetur.

Respondeo. Dicendum, quod augmentum et diminutio sunt mutationes circa

parvum et magnum : unde secundum quod aliquid se habet ad magnum et parvum, ita se habet ad hoc quod augeri et minui possit. Magnitudo autem et parvitas attribuitur aliquibus dupliciter : aut secundum quod ipsa dicuntur magna vel parva, aut secundum quod magis vel minus insunt. Primo modo augentur vel diminuuntur substantiæ, quorum est esse magna vel parva secundum quantitatem molis vel virtutis. Secundo autem modo dicuntur augeri vel minui formæ, quæ possunt inesse secundum majus et minus, sicut albedo et color; et hoc est ea augeri secundum essentiam suam, quia accidentis esse est inesse. Secus autem esset de forma subsistente, sicut anima, quæ nec posset minus inesse, nec minor esse. Et sic charitas cum sit quædam forma accidentalis, dicitur augeri vel minui, secundum quod magis vel minus inest subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum suam essentiam. Sciendum est tamen, quod aliud est formam magis inesse subjecto, et aliud formam firmius esse in subjecto, vel liberius in subjecto operari : quia ista duo attenduntur secundum dispositiones concomitantes formam; sed primum secundum essentiam ipsius formæ. Unde dicere charitatem augeri secundum majorem radicationem in subjecto, vel secundum fervorem majorem, non est dicere ipsam augeri per essentiam : sed solummodo eam magis inesse, est eam augeri per essentiam.

Ad primum « minima charitas » dicendum, quod jam patet solutio : quia non augetur charitas, quantum ad numerum objectorum, sed quantum ad intensionem propriam in subjecto, ut dictum est.

Ad secundum « quod movetur, est corpus » dicendum, quod verum est, si moveatur ut subjectum motus; non tamen si movetur sicut id, circa quod attenditur motus. Et hoc modo, non primo, movetur charitas.

Ad tertium dicendum, quod non oportet, si secundum essentiam mutatur, quod charitas corrumpatur : quia ejus essentia non est per se terminus motus, sed aliquid conjunctum essentiæ ejus : sicut diversa terminatio quantitatis virtualis ejus, quæ non est ipsa quantitas virtualis; quamvis sua quantitas virtualis sit sua essentia.

Ad quartum, de causa charitatis, dicendum, quod quædam est causa, quæ est sua operatio; et hæc operando non movetur nec mutatur, licet producat effectus diversos; et talis causa est Deus. Est autem alia causa, quæ non est sua operatio; et talis mutatur agendo aliquo modo, sicut exiens de otio in actum : et de hac verum est, quod objicitur : sed talis non est Deus, qui est causa charitatis.

Ad quintum « alteratio non est etc. » Dicendum quod verum est de alteratione quæ inducit passionem, quæ consistit in abjiciendo aliquid a substantia per actionem formæ contrariæ; non autem de alteratione quæ includit in se passionem, quæ consistit in recipiendo solum: sic enim est circa substantias et qualitates spirituales. Et talis qualitas est charitas.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod charitas augeatur per additionem. Philosophus enim dicit, primo *de Generatione* : « Augmentum est præexistentis quantitatis additamentum. » Si ergo charitatis augetur, hoc est per additionem.

2. Præterea, Deus non agit aliquid de novo in anima, nisi per novum influxum: non autem potest intelligi novus influxus, nisi aliquid de novo infundatur. Ergo cum charitas de novo augetur, oportet quod aliqua charitas de novo infusa præexistenti addatur.

3. Præterea, ex eisdem res generatur et nutritur et augmentatur : sed per influentiam divinam charitas generatur; ergo et augetur.

4. Præterea, charitas non augetur per recessum a contrario solum : quia etiam in statu innocentiæ augeri posset. Ergo per accessum ad terminum. Sed minores res ad majorem quantitatem non accedunt nisi per additionem. Ergo charitas augetur per additionem.

Contra. Simplex simplici additum ni-

hil auget. Ergo cum charitas sit simplex, per additionem charitatis non augetur.

Præterea, additionem sequitur compositio, compositionem virtutis diminutio : sed charitas augetur virtute ; ergo illud augmentum non est per additionem.

Respondeo. Circa hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod augetur per additionem alterius charitatis. Sed contra hoc est : quia charitas, cum sit alteri charitati eadem secundum speciem, non potest esse diversa ab alia charitate, nisi per numerum : accidentia autem ejusdem speciei numerantur secundum diversitatem subjectorum. Cum ergo addita charitas non fuerit in alio subjecto, nisi in eo in quo est charitas augmentata, non potest esse alia ab ea : ergo non potest augmentare eam. Et ideo alii dicunt, quod augetur secundum intensionem. Et hoc sic patet. Ut enim dicit Boetius in lib. *de Hebdomadibus*, quod est, potest aliquid aliud participare ; sed ipsum esse nullo alio participat. Et simili ratione nulli formæ potest aliquid addi, quod non sit de essentia ejus. Quod autem additur alicui formæ ut existens de essentia ejus, variat ejus speciem ; sicut sensitiva addita vegetativæ mutat speciem, et sic rationalis addita sensitivæ, ita ut sint eadem essentia in composito, sicut unitas addito numero variat numeri speciem, ut dicitur in VIII *Metaphysicorum*. Unde per hunc modum una forma invenitur alia melior et major in bonitate, secundum quod est in altiori specie constituta. Relinquitur ergo quod forma in eadem specie manens non potest augeri per hoc quod sibi fiat additio, sed per hoc, quod fit additio subjecto. Quæ quidem additio quandoque secundum quantitatem intelligitur, sicut cum corpori albo additur aliud corpus album, et per accidens albedo albedini, et fit majus album, sed non magis album : quod non est in propositio. Quandoque vero secundum formam : non autem secundum quod subjecto additur aliqua forma secundum speciem. Eadem vero secundum speciem non potest addi, nisi secundum quod magis inest ; magis autem inest, secundum quod potentia subjecti magis terminatur sub actu formæ, et subjicitur ei. Et sic charitas augetur, et quælibet forma accidentalis, secundum quod intensius est in subjecto.

Ad primum, de Philosopho, dicendum, quod propositio Philosophi intelligitur de augmento secundum quantitatem molis, non virtutis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum, II *super Genesim ad litteram*, Deus continua actione virtutem in anima causat, sicut sol lumen in aere ; unde non oportet, quod novo influxu augeat charitatem, sed eodem influxu plenius participato.

Ad tertium, ex eisdem res generatur, dicendum, quod jam patet solutio ; quia per influentiam divinam charitas generatur et augetur, non tamen per diversam influentiam.

Ad quartum « minus ad majus etc. » dicendum, quod in accessu minoris ad majus secundum quantitatem dimensivam verum est hoc, sed non secundum virtualem : dico autem charitatem augeri per accessum ad terminum virtutis perfectæ. Quod autem charitas aliqua augeatur per recessum a contrario, hoc accidit ex conditione subjecti contrarie dispositi.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod charitas quolibet actu augeatur. Ubi enim est causa eadem, est idem effectus : sed omnes actus charitatis sunt ejusdem speciei ; ergo cum aliquis actus charitatis charitatem augeat, augebit et quilibet actus.

2. Præterea, potentior et propinquior dispositio est quilibet actus charitatis ad charitatem, quam actus naturalis ad charitatem : sed aliquis actus naturalis est dispositio immediata ad gratiam ; ergo multo magis quilibet actus charitatis ad charitatem.

3. Præterea, qui potest quod majus est, potest et quod minus. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam ; ergo multo magis augmentum charitatis.

Contra. Ex eisdem principiis generatur

aliquid et augetur. Sed ex uno actu non generatur charitas, quia nec etiam virtus moralis, ad cujus generationem plus confert actus noster ; ergo non augetur.

Respondeo. Dicendum, quod sicut aliquis habens charitatem, potest ea uti et non uti, ita potest ea intensius et remissius uti. Secus autem est de formis naturalibus, quarum actiones ex necessitate proveniunt. Quando ergo intensio actus charitatis adæquatur intensioni habitus, tunc homo meretur charitatis augmentum, tunc bene utitur eo quod jam accepit. Quando vero intensio actus non adæquatur intensioni habitus, per talem actum charitas non augetur, quia nondum exercet homo totum quod habet : exercitium autem habitus eum auget.

Ad primum « omnes ejusdem speciei » dicendum, quod quamvis sint ejusdem speciei, non tamen omnes æque intensi.

Ad secundum, de actu naturali, dicendum, quod non quilibet actus naturalis est immediata dispositio ad gratiam ; sed ille qui procedit ex tota virtute. Similiter non quilibet actus charitatis est immediata dispositio ad augmentum charitatis ; sed ille qui procedit ex tota virtute naturæ et charitatis. Tamen actus charitatis est perfectior dispositio ad augmentum charitatis (cum non se habeat in ratione tantum dispositionis, sed in ratione meriti,) quam sit actus naturalis ad charitatem, cum se habeat tantum in ratione dispositionis.

Ad tertium « mereri vitam æternam est majus » dicendum, quod falsum est ; cum mereri augmentum charitatis sit mereri augmentum vitæ æternæ. Majus autem est mereri augmentum vitæ æternæ, quam mereri tantum vitam æternam ; cum augmentum vitæ æternæ se habeat ex additione ad vitam æternam.

Ad quartum « ex uno actu etc.,» dicendum, quod non est simile : quia firmitas, quæ requiritur ad virtutem moralem, dependet ex actu voluntatis, quæ est principium valde mutabile : sed firmitas charitatis est ex Deo, non ex actu nostro. Ideo non ex uno actu voluntatis firmitas habitus generatur, qui ex eo dependet tamquam ex causa efficiente : sed tamen uno actu gratia infunditur, quia potest esse perfecta dispositio ad charitatem : respectu cujus non se habet nisi in ratione dispositionis, non alicujus efficientiæ.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod charitas non possit augeri in infinitum. Perfectio enim non augetur ultra capacitatem perfectibilis. Sed charitas est perfectio animæ, capacitas vero animæ est finita ; ergo charitas non augetur in infinitum.

2. Præterea, nihil ordinate movetur ad id, quod consequi non potest : sed augmentum in infinitum consequi non potest ; ergo nihil movetur ad hoc ; ergo nec charitas movetur ad augmentum infinitum.

3. Præterea, charitate et gratia Christi, quæ tamen finita est non potest esse major. Sed si charitas posset crescere in infinitum, posset major esse ; ergo etc.

Contra. Charitas assimilat nos Deo : sed nunquam tanta est assimilatio, quin possit esse major ; ergo semper potest charitas crescere in infinitum.

Præterea, quanto magis crescit charitas, tanto est virtuosior ad merendum : sed per meritum augetur ; ergo quanto plus crescit, plus potest augeri ; ergo in infinitum.

Præterea, idem patet ex opposito : quia homo in statu viæ potest semper demereri ; ergo et semper mereri.

Respondeo. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod charitas non potest augeri in infinitum : quia capacitas animæ terminata est, et augmentum non recipit. Sed contra hoc est, quod ipsa charitas auget capacitatem naturæ, sicut ipsum intelligere auget capacitatem intellectus, secundum Philosophum, qui dicit quod intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto potest plus intelligere. Et ideo quanto natura spiritualis plus recipit de charitate, plus potest recipere, et magis ejus capacitas augetur.

Ideo alii dicunt, quod de augmento charitatis est loqui dupliciter. Aut de augmento quod habet, et illud semper est finitum : aut de augmento quod habere potest, et illud est infinitum ; et ideo charitas potest augeri in infinitum. Et hujus est duplex ratio. Una ex parte ejus ad quod movetur anima in augmento : illud enim ad quod movetur anima, est similitudo divinæ bonitatis, a qua distat in infinitum : et ideo augmentum charitatis potest crescere in infinitum. Alia ratio est ex parte ejus quod movetur ad augmentum ; scilicet ipsius animæ ; quæ quanto plus recipit de bonitate divina, tanto capacior est ad recipiendum ; et ideo quanto plus recipit de charitate, tanto plus potest recipere, et ideo in infinitum.

Ad primum, de capacitate animæ, dicendum, quod capacitas animæ potest considerari, vel in actu, et sic est finita ; vel in potentia, et sic potest crescere in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod non movetur anima ad infinita simul : sed primo movetur ad augmentum charitatis terminatum ; sed post hoc augmentum potest aliud esse augmentum, et ita potest moveri ad illud, et similiter ad aliud, et sic in infinitum. Et hoc modo intelligitur augmentum charitatis interminatum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia Christi sit finita, inquantum est quoddam creatum, tamen inquantum attingit ad ipsam unionem, habet quamdam rationem infinitatis : sed hoc magis patebit in tertio.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod charitas minui possit secundum substantiam. Opposita enim habent fieri circa idem : sed augmentum et diminutio sunt opposita ; cum ergo charitas possit augeri secundum essentiam, sicut jam dictum est ; ergo et minui secundum essentiam potest.

2. Præterea, sicut fieri contingit de imperfecto perfectum, ita et e contrario : sed motuum contrariorum sunt causæ contrariæ; ergo cum primum fiat per augmentum charitatis, secundum fiet per ejus diminutionem.

3. Præterea, Augustinus dicit : « Minus « te amat, qui aliquid tecum amat. » Et alibi : « Ubi magis cupiditas, ibi parva « charitas : « sed cupiditas potest augeri ; ergo et charitas minui.

Sed contra. Si charitas diminuitur, non diminuitur nisi per peccatum. Sed peccatum mortale non diminuit charitatem, quia totaliter eam tollit : similiter nec peccatum veniale, quia sic multa peccata venialia charitatem tollerent, cum charitas sit finita ; ergo charitas nullo modo diminuitur.

4. Præterea, aut fit diminutio secundum eamdem quantitatem semper in diminutione charitatis, aut secundum eamdem proportionem. Si secundum eamdem quantitatem : cum tota quantitas sit finita ; ergo per venialia multiplicata destruitur tota. Si secundum eamdem proportionem, ut si semper removeretur dimidium residui, et sic in infinitum, sicut continuum divisibile est in infinitum ; ergo cum semper illud quod post aufertur, minus sit eo quod prius auferebatur, minus nocebit semper peccatum posterius quam prius ; ergo minus erit malum ; quod falsum est.

Respondeo. Charitas potest minui, quantum ad radicationem et fervorem ; sed non potest minui quantum ad essentiam. Et hujus ratio est : quia si minuitur : aut hoc est ex parte Dei, aut ex parte nostra. Non ex parte Dei, cum ab ipso nullus sit defectus. Si ex parte nostra : aut hoc est propter cessationem ab actu nostro, aut propter deordinationem actus nostri. Non primo modo : quia cum non habeat essentiam ab actu nostro, nec ab ipso debet diminui. Non secundo modo : quia deordinatio actus nostri, aut est circa finem, ita ut per eam finis tollatur, sicut est per mortale peccatum, quod non diminuit, sed penitus tollit charitatem ; aut circa ea quæ sunt ad finem ; et sic deordinatio peccati venialis, quæ non attingit charitatem, quæ est secundum adhæsionem finis, nec opponitur essentiæ charitatis, et ideo nec diminuit eam. Et ita non est quod minuat charitatem, quo ad

essentiam. Sed opponitur illa inordinatio venialis peccati radicationi et fervori charitatis; ideo diminuit illam quo ad illa duo : scilicet quo ad radicationem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhæsio charitatis; et quo ad fervorem, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex qua causatur fervor.

Ad primum « opposita habent fieri circa idem » dicendum, quod verum est, nisi alterum non determinate insit naturaliter. Augmentum vero naturaliter sequitur charitatem, non diminutio : eo quod ex parte influentis et suscipientis potest esse causa aliqua augmenti, non diminutionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio attenditur non solum secundum essentiam charitatis, sed etiam secundum statum. Primo modo non contingit fieri de perfecto imperfectum, sed secundo.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia potest referri ad charitatem dupliciter. Prout est in fieri; et sic impedire potest, ne tanta charitas detur, quanta daretur, si ipsa non adesset; vel prout est jam habita; et sic non minuit, quo ad essentiam, ut dictum est.

Expositio Textus.

« Diligit eamdem dilectionem. » Contra. Similiter dilectio qua diligit est diligenda; ergo erit abire in infinitum.— Respondeo : Dilectio habitus diligitur dilectione actus; dilectio autem actus seipsa; et sic est status.

« Notiorem Deum habere quam fratrem. » Contra : Fratrem aperte videt, Deum non nisi per speculum. — Respondeo : Quamvis Deum non videat aperte, videt tamen per effectum qui necessario ducit in ipsum, proximum vero per speciem sensibilem in qua potest esse deceptio ut per illam videatur quod non est.

« In lumine manet. » Contra : Lumen pertinet ad cognitionem, charitas ad affectum. — Respondeo : Lumen comparatur charitati non quantum ad virtutem manifestationis, sed operationis. Sicut enim lumen est forma universaliter magna in natura, eo quod est qualitas primi alterantis, scilicet cœli, vel solis, ita charitas in donis gratiæ eo quod est similitudo primi doni.

« Nam fraterna dilectio. » Contra : illa virtus creata est. — Respondeo : Loquitur de dilectione qua diligitur effective et exemplariter, non formaliter, et hic est epeuthesis, id est, interpositio.

« Tu es, Domine, spes mea. » Contra : Deus dicitur charitas fraterna per causam, sed similiter est fides. — Respondeo : Charitas dicitur absolute de Deo. Non sic aliæ virtutes prædicatione causali, multiplici ratione : Primo, est propter appropriationem principalem ratione majoris assimilationis cum proprio Spiritus sancti; secundo propter essentialem perfectionem, quia nihil habet imperfectionis essentialiter, sicut cæteræ; tertio propter inseparabilitatem, quia semper est conjuncta Spiritui Sancto, non sic cæteræ.

« Nullum enim isto dono excellentius. » Contra : Sapientia est primum et excellentissimum donorum. Isai. XI. — Respondeo : Inter dona proprie dicta quæ sunt septem, de quibus habetur, Isai. XI, sapientia est excellentius. Sed hoc habet, a charitate informante. Inter dona autem dicta communiter ad omnes habitus infusos, charitas est donum excellentius simpliciter, quia immediatius conjungit fini.

« Per quam nos tota inhabitat Trinitas. » Contra : Spiritus Sanctus per Patrem et Filium est et operatur omnia, et non e converso. — Respondeo : Aliter dicitur præpositus per regem operari; aliter rex per præpositum, et utrumque verum est. Sed in prima propositione præpositio per notat auctoritatem, in secunda sub auctoritatem; ita hic dicendum.

« Ubique sit et in omni creatura. » Contra : Ergo est in dæmonibus. Item, cum Spiritus sanctus sit charitas; ergo charitas est in lapide. — Respondeo : Dæmon non solum nominat creaturam, sed vitiam creaturæ secundum usum. Ideo non sequitur quod sit in dæmonibus, vel in peccatoribus. — Ad secundum. Respondeo. : — Quamvis idem sint re,

differunt tamen in modo significandi, quia Spiritus sanctus significat ipsum ut substantiam, sive per se subsistentem, sed charitas ut habitum.

« Duplo fiat in me. » Contra : Ergo voluit præponi Magistro suo. — Respondeo : Non ex amore propriæ excellentiæ hoc voluit, sed pro utilitate Ecclesiæ, et necessitate temporis periculosi imminentis. Vel non petiit duplari sibi Spiritum sanctum sed duplex officium Spiritus sancti quod erat in Elia dari sibi. Scilicet ad prophetiam, et ad miracula sine mensura. — Contra : Sapient. xi : *omnia in mensura, etc.* — Respondeo : mensurata fuit gratia Christi in se, sine mensura, in comparatione ad alios.

« Rectissima affectio. » Charitas dicitur rectissima affectio quia rector est omnis affectionis aliæ sive naturalis, sive acquisitæ, sive infusæ.

DISTINCTIO XVIII

Divisio Textus.

« Præterea diligenter, etc. » Postquam egit de principio temporali processionis Spiritus sancti, et de modo procedendi temporaliter, hic agit de proprietate secundum quam convenit ei temporaliter procedere, quæ est proprietas doni, et primo ostendit quare dicitur donum vel datum; secundo, unde accepit ut sit, vel dicetur donum, ibi : « Et notandum; » tertio, ad quid refertur per hoc quod domum dicitur, ibi : « Ex prædictis. » In prima parte primo proponit quæstionem ; secundo subdit solutionem, ibi : « Ad quod dicimus; » tertio, opponit in contrarium, et solvit objectionem, ibi : « Cui donabilis. » In secunda parte primo determinat veritatem : « Et notandum; » secundo solvit incidentem dubitationem, ibi : « Hic oritur quæstio. » In tertia parte primo ostendit quod Spiritus sanctus donum est Patris et Filii, et eorum quibus datur, ibi : « Ex prædictis; » secundo inquirit an Filius sit similiter eorum quibus datur, ibi : « Hic quæritur; » tertio utrum Spiritus sanctus secundum rationem doni ad se referatur, ibi : « Post hæc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° utrum donum sit essentiale, vel personale ; 2° utrum sit proprium Spiritus sancti; 3° utrum per ipsum dentur alia dona; 4° utrum Spiritus sanctus eodem sit Deus et donum; 5° quibus divinis nominibus debeant addi hæc pronomina, Meum et Vestrum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod donum sit nomen essentiale. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam : sed hoc nomen, donum, connotat effectum in creatura : importat enim respectum ad creaturam; ergo significat divinam essentiam.

2. Præterea, omne nomen conveniens essentiæ divinæ, essentiale est : sed essentiæ divinæ convenit esse donum. Ad Philip. iii. *Donavit illi nomen, etc.* : « hoc nomen, Deus, » secundum *Glossam;* ergo est essentiale.

3. Præterea, quicquid intelligitur in divinis, exclusa per intellectum distinctione personarum, est essentiale : sed hujusmodi est donum : exclusa enim distinctione personarum, Deus posset dare seipsum : ergo est essentiale.

Contra. Donum procedit a dante : essentia divina a nullo procedit; ergo non potest dici donum.

Respondeo. Dicendum, quod donum respectu dati potest dicere auctoritatem in dante; et sic, cum in divinis non sit auctoritas nisi ratione originis, donum est personale. Vel tantum libertatem respectu dati, ut scilicet illud quod datur, libere habeatur : et sic cum tota Trinitas libere habeat seipsam, potest dare seipsam : quia sic non requiritur distinctio dati a dante, sed ab eo cui datur; et sic donum est essentiale.

Ad primum « omne nomen connotans etc., » dicendum, quod dupliciter potest nomen connotare effectum in creatura.

Vel secundum rationem principii alicujus operationis tantum : et sic, cum operatio sit totius Trinitatis, est essentiale : vel ita quod cum ratione principii respectu creaturæ connotat aliquod notionale, ut incarnatio, quæ et operationem importat, quæ tribus est personis communis, et operationis terminum, in quem terminata est carnis assumptio, quod proprium est personæ Filii. Et hujusmodi est hoc nomen, donum : quia præter respectum quem connotat ad illum cui donabile est, potest importare respectum ad illum a quo est sicut a principio ; et ex hac parte est notionale.

Ad secundum « donum convenit essentiæ » dicendum, quod si dare importat auctoritatem respectu dati in dante, sic essentia non dicitur dari, sed alio modo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod donum, in cujus ratione importatur auctoritas, non remaneret non intellecta distinctione personarum. Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod donum non sit proprium Spiritui sancto. Omne enim, quod datur, donum est. Filius datur, Isaiæ IX : *Filius datus est nobis;* ergo ipse est donum.

2. Præterea, aut Filius fuit donabilis ab æterno, aut non : si sic ; ergo donum : quia donum ab aptitudine dandi dicitur : si non ; ergo contra rationem suæ proprietatis fuit, quod daretur.

3. Præterea, Spiritus sanctus non habet nisi unam notionem, quæ est ejus processio : sed alio modo innotescit Spiritus sanctus inquantum est donum, et inquantum est procedens ; ergo videtur, quod notio, qua donum dicitur, non sit propria Spiritui sancto, et ita nec donum.

Contra. In libro *de Trinitate* Augustinus dicit : Sicut in Trinitate solus Filius est verbum, ita solus Spiritus sanctus dicitur donum.

Respondeo. Dicendum, quod in hoc differunt donum et datum principaliter : quia datum potest dici aliquid, quocumque modo datur : sed donum dicitur illud, quod de sua ratione habet quod detur, quasi ordinem ad dandum. Spiritus sanctus autem ex ratione suæ processionis habet quod detur : quia procedit ut amor, qui est primum donum : Filius autem non habet ex ratione suæ processionis, ut detur ; et ideo proprie loquendo, Spiritus sanctus solus est donum : sed uterque potest dici datum.

Ad primum « omne quod datur » dicendum, quod non est verum, secundum quod donum proprie accipitur, secundum quod datur ex naturali aptitudine, quam habet ad hoc ut detur.

Ad secundum dicendum, quod Filius ab æterno fuit habilis ut daretur in tempore ; tamen ista habilitas non importatur in ratione suæ processionis, sed importatur in processione Spiritus sancti.

Ad tertium dicendum, quod sicut una essentia secundum rem materialiter significatur ut differens ratione, sic una proprietas secundum rem significatur materialiter, et ut differens ratione. Hinc est,quod proprietas Spiritus sancti significatur, et nomine Spiritus quoad actum procedendi, et nomine amoris quoad modum processionis, et nomine doni, quoad rationem donationis superadditam ; quamvis sit una proprietas realiter Spiritus sancti.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod per donum, quod est Spiritus sanctus, non dentur alia dona. Dona enim Spiritus sancti appropriata non dicuntur dari per Filium ; ergo nec dona appropriata Filio, ut sapientia, debent dici dari per Spiritum sanctum.

2. Præterea, *Filius datus est nobis*. Isaiæ IX. Sed Spiritus sanctus non habet auctoritatem in Filium ; ergo non est nobis datus per eum.

3. Præterea, Pater generando Filium dedit ei totam suam essentiam : hoc autem non fecit per Spiritum sanctum ; ergo non omnia dantur per Spiritum sanctum.

4. Præterea, circumscripto per intellectum Spiritu sancto, nihilominus a Deo

fieret distributio gratiæ et donorum; ergo videtur, cum cessante causa non cesset effectus, quod distributio donorum non fiat per Spiritum sanctum.

Contra. Secundum Philosophum, id quod est primum, causa est omnium aliorum : sed Spiritus sanctus in genere donorum primum est, quia amor est primum donum ; ergo causa est omnium aliorum donorum.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid datur dupliciter. Uno modo, ex virtute naturæ, sicut sol dat lumen suum. Alio modo, ex liberalitate voluntatis. Sicut autem natura est principium primæ dationis, ita amor est principium secundæ. Uude cum Spiritus sanctus sit amor, omnia dona quæ dantur nobis ex divina liberalitate, dicuntur dari per Spiritum sanctum ; quamvis non in omnibus detur Spiritus sanctus, sed in quibusdam tantum, ut dictum est supra.

Ad primnm dicendum, quod sapientia et scientia secundum id quod sunt, appropriantur Filio : sed secundum id, quod dantur, appropriantur Spiritui sancto.

Ad secundum, de Filio dato, dicendum, quod Filius datus est per Spiritum sanctum ; non tamen ita, quod Spiritus sanctus habeat potestatem in Filio, sed in effectu connotato per dationem Filii, scilicet in opus incarnationis.

Ad tertium, de essentia divina, dicendum, quod jam patet solutio : quia datio illa qua Pater dat essentiam Filio, est datio ex proprietate naturæ.

Ad quartum dicendum, quod si non esset Spiritus sanctus, non esset in Deo nisi amor essentialis ; per quem dona darentur. Posito autem Spiritu sancto, est in Deo duplex amor, essentialis et personalis ; et per utrumque intelliguntur dona dari.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non eodem Spiritus sanctus sit donum et Deus. Non enim est eadem ratio communis et proprii : sed donum est proprium Spiritus sancti, Deus autem commune ; ergo non est eodem donum et Deus.

2. Præterea, ex relatione ad eos, quibus datur, habet Spiritus sanctus, quod sit donum : ex nulla vero relatione habet, quod sit Deus ; ergo non est eodem Deus et donum.

3. Præterea, Augustinus ait : « non eo donum est Spiritus sanctus, quo Deus. »

Contra. Spiritus sanctus procedendo accipit, ut sit essentia ; ergo processione est essentia : sed processione est donum ; ergo eo est Deus, quo est donum.

Præterea. Augustinus ait : « Spiritui sancto præstat essentiam de utroque processio ; » ergo cum ipsa processio præstet ei omne donum, ergo eo Deus est, quo donum.

Respondeo. Cum quæritur, an eodem sit Deus, quo donum ; si quæritur de identitate rei, dicendum, quod sic : quia in divinis essentia et proprietas idem sunt in re. Si autem quæratur de identitate rationis, distinguendum est. Aut enim ablativus construitur cum hoc verbo, fit, in ratione formæ ; et sic non eodem est Deus, quo donum : quia divinitate Deus est, proprietate donum. Aut in ratione principii ; sic eodem, scilicet eadem processione, Deus est, et donum : quia per processionem istam habet quicquid habet ; et sic quod sit Deus, et quod sit donum.

Ad primum, non est eadem ratio, dicendum, quod formaliter loquendo non eodem secundum rationem est Deus et donum, sed quasi causaliter.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex relatione, ut relatio est, non sit Deus, formaliter loquendo ; tamen ex relatione, ut est idem quod actus æternæ emanationis, habet quod sit Deus.

Ad tertium « non eodem est donum » dicendum, quod Augustinus intelligit formaliter loquendo, non causaliter.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Spiritus sanctus potest dici donum nostrum. Eis enim, quæ dicunt respectum ad creaturam, possumus addere hoc pronomen, nostrum, sicut, defensor

noster : sed donum dicit respectum ad creaturam ; ergo potest dici donum nostrum.

2. Præterea, sanctus nihil diminuit de ratione Spiritus : sed bene dicitur Spiritus noster, ut Spiritus Eliæ ; ergo et bene dicitur Spiritus sanctus noster.

3. Præterea, quisquis est datus nobis, noster est : Filius est datus nobis ; ergo Filius noster est.

4. Præterea, in Deo idem est Deus, et sapientia, et essentia : sed bene dicitur Deus noster ; ergo essentia et sapientia nostra.

Respondeo. Illis nominibus quæ aliquam causam important respectu nostri, et prædicantur in concreto, possunt addi dicta pronomina. Et ad hoc notandum est, quod cum sint quatuor causæ, Deus non est causa materialis nostra : sed se habet ad nos in ratione efficientis, finis, et formæ exemplaris, non inhærentis ; ista ergo nomina, qnæ important rationem principii per modum efficientis (ut creator) vel finis (ut bonum) recipiunt additionem pronominum, ut creator noster, bonum nostrum : illis autem, quæ significantur per modum formæ inhærentis, qualia sunt ista nomina, quæ significant divinam essentiam in abstracto, ut bonitas et sapientia, et sic de aliis non adduntur dicta pronomina : sed si inveniantur addita, exponendæ sunt illæ locutiones magis quam ampliandæ.

Ad primum, de dono, dicendum, quod donum non dicit tantum respectum habitualem ad creaturam, sed datum actuale : ideo non dicitur donum nostrum, sed datam nostrum.

Ad secundum « potest dici Spiritus noster » dicendum, quod non est simile : quia Spiritus sanctus est quædam circumlocutio inventa ad exprimendum personam Spiritus sancti. Ipse autem, inquantum persona subsistens, non dicit actualem respectu ad nos : et ideo non dicitur Spiritus sanctus noster. Sed Spiritus dicit actum spirandi in nos : ideo potest dici noster Spiritus.

Ad tertium « Filius datus est » dicendum, quod verum est : non tamen in Filium datus est, sed in doctorem : et ideo dicitur doctor noster, salvator noster, non Filius noster.

Ad quartum dicendum, quod Deus et deitas, quamvis sint idem re, differunt tamen ratione. Nam Deus significat ut res subsistens, quæ est alicujus rei principium, propter operationem, a qua imponitur nomen hoc : hoc autem nomen, divinitas, significat per modum formæ inhærentis : et ideo non est simile.

Expositio Textus.

« Ipsa relatio non apparet hoc nomine. » Quia nomen doni a proprietate relativa temporali, sed hoc nomen « Spiritus » non ita, sed a naturæ subtilitate. Ratione tamen actionis alicujus est principium vel terminus, quia vel spirat, vel inspiratur, aliquando relationem exprimit.

« Eo quod daturus erat jamdudum erat. » Contra : Ergo temporale futurum causa erat æterni. — Respondeo : Ly « Eo » non dicit causam, sed concomitantiam.

« Filius nativitate essentia est. » Contra : Quo est essentia illud, est essentiale. — Respondeo : nativitate est essentia originaliter, quia nascendo accepit ut sit essentia, sed non formaliter.

« Per defectionem, aut extensionem, aut derivationem » tangit triplicem modum productionis in creaturis, scilicet qui sunt in diversitate essentiæ unius per corruptionem substantiæ, ut vermis, scilicet ex homine. Aliter per extensionem quantitativis, ut vas ex auro. Aliter per separationem situs, ut rivulus de fonte.

« Tollam de Spiritu tuo. » Contra : minui Spiritum non est bonum, sed malum. — Respondeo : Loquitur de oblatione quoad usum sollicitudinis, non quoad habitum.

DISTINCTIO XIX

Divisio Textus.

« Nunc postquam, etc. » Egit de unitate essentiæ et trinitate personarum, a distinctione secunda usque ad quartam, et de distinctione et origine ipsarum, a

quarta distinctione usque hic. Hic incipit agere de æqualitate earum usque ad XXII distinctionem. Et primo ostendit earum æqualem magnitudinem in essendo, distinctione hac. Secundo, æqualem potestatem in operando, distinctione XX. Tertio, incidenter ostendit earum inseparabilitatem in consortio mutuo, distinctione XXI.

In prima parte primo ostendit in quibus consistit æqualitas in communi. Secundo, prosequitur de æqualitate magnitudinis in speciali, ibi : « Quod autem. »

In prima parte primo ostendit quod æqualitas personarum in tribus consistit, scilicet æternitate, magnitudine, potestate. Secundo ostendit quod hæc tria in Deo differunt ratione, sed non re, ibi : « Cumque enumerentur. » In secunda parte principali ostendit æqualitatem magnitudinis triplici ratione : primo propter identitatem perfectæ consubstantialitatis ; secundo propter exclusionem omnis totalitatis, ibi : « sed jam nunc ; » tertio propter indifferentiam omnimodæ simplicitatis, ibi : « sciendum est ergo. » In prima parte primo intendit probare æqualitatem magnitudinis quasi per causam ipsius, scilicet per consubstantialitatem perfectam, « sciendum. » Secundo, quasi per signum, scilicet per personarum inhæsionem mutuam, ibi : « Et inde est. » In secunda parte primo probat veritatem : « Sed jam nunc. » Secundo solvit contrarias objectiones, ibi : « Hic videntur adversarii. » In prima parte primo ostendit quod essentia ad tres personas non se habet in ratione totius integralis. Secundo quod non in ratione totius universalis, ibi : « Hic adjiciendum. » Tertio, quod nec in ratione partis alicujus, ibi : « Notandum. » Secundo exequitur propositum, ibi : « Nec est. » In secunda parte probat quod essentia non est genus : « His adjiciendum. » Secundo quod non est species, « si vero. » Tertio simul quod nec genus, nec species, ibi : « Alio quoque. » In tertia parte primo ostendit quod nec se habet in ratione communis materiæ : « Notandum. » Secundo, quod nec in ratione communis proprietatis vel formæ, ibi : « His quoque. » In parte qua solvit objectiones contrarias, primo contra prædeterminata ex auctoritate opponit : « His autem. » Secundo solvit, ibi : « Hæc autem. » Tertio quædam quæ in auctoritate illa dubia videntur exponit, ibi : « Quod autem Johannes. » In ultima parte primo ostendit propter omnimodam simplicitatem quod una persona non est minor pluribus : « Sciendum. » Secundo ostendit quod ideo non debet dici Deus triplex, sed trinus, ibi : « Propterea. » Tertio ostendit quod aliter est in rebus corporalibus, ibi : « In rebus corporalibus, etc. »

Hic quæruntur duo. Primo de æqualitate. Secundo de illis, in quibus attenditur æqualitas.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° an in divinis sit æqualitas ; 2° an sit ibi mutua æqualitas.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit in divinis æqualitas : proprium enim est quantitatis secundum eam æquale vel inæquale dici, ut dicitur *in Prædicamentis*. Sed in Deo non est genus quantitatis, quia, ut dicit Augustinus, ipse est sine quantitate magnus ; ergo non potest dici æqualis vel inæqualis.

2. Præterea, aut penes essentialia attenditur in Deo æqualitas, aut penes personalia. Sed non penes essentialia : quia penes unitatem essentiæ attenditur identitas, non æqualitas : nec penes personalia : quia in personalibus distinctio est, non convenientia ; ergo nullo modo est in Deo æqualitas.

3. Præterea, in divinis non est quantitas molis, sed virtutis : virtus vero potius est qualitas quam quantitas : secundum qualitatem vero dicitur similitudo, non æqualitas ; ergo in Deo non est æqualitas, sed similitudo.

4. Præterea, æqualitas cum sit species proportionis, dicit proportionem et commensurationem quamdam : sed infinitorum non est aliqua commensuratio, nec

proportio; cum ergo divinæ personæ infinitæ sint, nulla æqualitas est in eis.

Contra. In symbolo Athanasii dicitur, quod totæ tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales.

Respondeo. Dicendum, quod quia magnitudo in rebus nobis notis est species quantitatis : ideo ea quæ conveniunt in magnitudine, dicuntur esse æqualia. Nominum vero impositio transumitur a nobis ad res divinas : et ideo etiam unitas magnitudinis in divinis est ratio intelligendi æqualitatem in Deo, quamvis ipsa non sit species quantitatis in Deo. Et similis [1] ratio est de aliis, secundum quæ attenditur æqualitas in divinis. Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum autem « penes essentialia » dicendum, quod penes essentialia attenditur æqualitas, non ut significantur per modum essentiæ, sed per modum quantitatis, sive speciei ejus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per comparationem ad subjectum quod perficit, sit qualitas, tamen per comparationem ad objecta in quæ potest, penes quæ attenditur ejus divisio, per modum quantitatis se habet.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas in creaturis est quædam proportio, quæ non attenditur secundum unam quantitatem in numero, seu in specie mensuræ, ut puta, quia utraque est bicubita : proportio enim attenditur in diversis : sed in divinis dicitur æqualitas secundum unam magnitudinem : et ideo non est ibi ratio commensurationis, vel proportionis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in divinis non sit mutua æqualitas. Dicit enim Dionysius, libro *de Divinis nomin.*, quod in causa et causatis non recipimus conversionem similitudinis et æqualitatis. Cum ergo Pater sit principium Filii, Filius est æqualis ei et similis, et non e converso.

2. Præterea, Hebr. I super illud : *Qui cum sit splendor gloriæ*, *Glossa* Chrysostomi dicit, quod Filius est æqualis Patri, et non e converso.

3. Præterea, Hilarius ait : « Imago, si perfecte implet id cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non id imagini suæ ; » ergo Filius æquatur Patri, non e converso, cum sit imago Patris.

Contra. In relativis æquiparantiæ, fit reciprocatio : æquale est relativum æquiparantiæ ; ergo in æquali fit reciprocatio ; ergo sicut Filius est æqualis Patri, ita e converso.

Præterea, major est æqualitas mutua et reciproca, quam quæ non est sic ; sed æqualitas divinarum personarum est maxima ; ergo mutua et reciproca.

Respondeo. Differunt æqualitas et adæquatio : æqualitas enim dicit relationem æquiparantiæ; sed adæquatio dicit motum sive accessum ad hanc relationem. Quamvis autem in divinis non sit aliquis motus, est tamen ibi receptio, secundum quam una persona dicitur ab alia recipere. Sed quia in divinis personis una est essentia, secundum quam relatio æquiparantiæ in eis attenditur, non tamen Pater recipit a Filio hanc æquiparantiam sive essentiam in qua attenditur æquiparantia : sed e converso : Et ideo in divinis personis est mutua æqualitas secundum quod Pater dicitur æqualis Filio et e converso : non tamen mutua adæquatio, quia Pater non adæquatur Filio, quamvis sit e converso.

Ad primum « in causa et causato etc., » dicendum, quod hoc intelligitur de causato isto, quod non perfecte recipit similitudinem suæ causæ, sicut imago Cæsaris assimilatur Cæsari, sed non e converso. Filius autem perfecte recipit totam perfectionem Patris : ideo similis et æqualis potest ei dici, et e converso.

Ad secundum, de Chrysostomo, dicendum, quod æqualitas sumitur ibi pro adæquatione : unde Pater non dicitur æqualis Filio, quia non adæquatur Filio, sed potius e converso.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Pater non coæquetur Filio, tamen æqualis est Filio. Et ratio dicta est : quia coæquatio importat accessum ad æqualita-

[1] *Al* : « similitudinis. »

tem : æqualitas autem hunc accessum non importat.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo. Primo de æternitate. Secundo de magnitudine. (De potentia vero quæritur infra ; in his enim tribus attenditur æqualitas.)

I

Circa primum quæruntur duo : 1° quid sit æternitas secundum rem ; 2° quomodo se habeat nunc æternitatis ad æternitatem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod æternitas non sit divina substantia. Nihil enim est causa sui ipsius : sed Deus est auctor æternitatis, ut dicit Augustinus lib. LXXXIII, *quæst.*; ergo æternitas non est ipse Deus.

2. Præterea, eodem mensuratur principium et id quod est a principio ; sicut motus primi mobilis et omnes alii motus inferiores causati ab eo mensurantur tempore. Sed esse divinum est principium omnium aliorum esse ; ergo eodem mensurantur. Sed esse aliorum mensuratur ævo et tempore, esse autem divinum æternitate ; ergo æternitas, ævum et tempus sunt eadem mensura : sed tempus et ævum non sunt substantia divina ; ergo etc.

3. Præterea, in omnibus participationibus divinæ bonitatis est communitas in nomine et in ratione analogiæ inter principium communicationis et perfectionem participatam ; sicut patet de bonitate in Deo et in creaturis. Sed secundum Dionysium, sicut Deus dicitur sapiens, inquantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur æternus, quod est causa ævi et temporis ; ergo ævum et tempus debent dici æternitas.

4. Præterea, mensura est proportionata mensurato. Sed omne esse in se consideratum indivisibile est, ut dicit Boetius in lib. *de Hebd.*, cum esse temporalium mensuretur tempore, esse æviternorum ævo ; ergo tam tempus quam ævum erunt mensura indivisibilis et permanens : sed æternitas est hujusmodi ; ergo tam tempus quam ævum erit æternitas, et sic idem quod prius.

Sed contra. Nihil est ab æterno nisi substantia divina : sed æternitas est ab æterno ; ergo etc.

Præterea, Deus non mensuratur alio a se, cum sit prima mensura : mensuratur autem æternitate ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod sicut tempus est mensura motus rei temporalis, ita etiam æternitas est mensura esse rei æternæ, et ævum rei æviternæ. Motus autem de sui ratione successionem habet, et per consequens pluralitatem in partibus ; et ideo tempus est mensura motus per modum numeri. Esse vero rei in se consideratum simplex est, nec habet successionem, nisi per accidens, inquantum subjacet motui. Unde illud esse, quod nullo modo motui subjacet, est absque successione ; sive sit esse subsistens, sive esse divinum, quod mensuratur æternitate ; sive sit esse inhærens, ut esse incorporalium creaturarum quod dicitur mensurari ævo. Et ideo æternitas est unitas divini esse, et ævum est unitas esse angelici vel alicujus creaturæ incorruptibilis. In Deo autem non est aliud unitas et unum : unde æternitas est ipsum divinum esse, et per consequens divina substantia, quæ non est aliud quam suum esse. Quidam vero prædictarum trium mensurarum differentiam assignant per hoc quod tempus habet principium et finem ; ævum autem principium, sed non finem ; æternitas neque principium neque finem. Sed hoc est contra Boetius in fin. *de Consol.* : qui dicit, quod si mundus semper fuisset et semper futurus esse, ut Plato ponit, non tamen esset æternus, quia totum esse suum non est simul.

Ad primum « Deus est causa æternitatis » dicendum, quod duplex est æternitas : scilicet participata, et hoc nihil aliud est quam ævum, et hujusmodi Deus est causa, et sic intelligitur auctoritas ; alia non participata, qua Deus æternus est, et hæc non est causata.

Ad secundum dicendum, quod verum est de mensura communi et excedente,

non de mensura propria et coæquata; hæc enim sequitur diversam rationem mensurandi ipsorum mensuratorum. Non est autem eadem ratio mensurandi esse successivum et permanens, nec esse permanens receptum et non receptum : quia non est idem modus essendi : ideo nec eorum eadem est mensura propria et coæquata, quamvis sit eadem communis et excedens.

Ad tertium dicendum, quod quando nomen imponitur perfectioni secundum rationem perfectionis, tantum unum est, non autem quando imponitur ei nomen secundum modum quo participatur, sive quo est in principio communicante : sicut hoc nomen sensus non convenit Deo, quamvis hoc nomen cognitio conveniat Deo. Sed æternitas nominat durationem, secundum istum modum quo est in principio suo : et ideo aliæ durationes participatæ non dicuntur nomine æternitatis.

Ad quartum « esse autem etc. » dicendum, quod verum est, prout in se consideratur; sed prout subjacet variationi et mutationi causatæ ex motu cœli, sic quodammodo successionem habet : et ideo esse temporalium, inquantum hujusmodi, tempore mensuratur, quo et motus cœli.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod nunc æternitatis non sit ipsa æternitas. Idem enim est nunc æternitatis et temporis et ævi. Quod videtur ex hoc, quod dicitur : quando motus est, Angelus est et Deus est. Sed tempus non est æternitas ; ergo nunc æternitatis, quod est idem quod nunc temporis, non est æternitas.

2. Præterea, omne nunc est indivisibile : sed æternitas est divisibilis, unde significatur in plurali numero, in Psal. CI : *In generatione et generationem anni tui*, idest Dei ; ergo nunc æternitatis non est æternitas.

3. Præterea, idem non est causa suiipsius, secundum Boetium. Sed nunc stans, quod est nunc æternitatis, facit æternitatem ; ergo non est ipsa æternitas.

Contra. Æternitas est ipse Deus : sed in Deo nulla est diversitas ; ergo nec in æternitate ; et sic nunc æternitatis non differt ab æternitate.

Respondeo. Sicut secundum Philosophum, tempus est mensura motus, sed nunc temporis est mensura mobilis : ita ævum est mensura esse æviterni, sed nunc ævi ipsius æviterni. Similiter æternitas est mensura esse æterni : sed nunc æternitatis est mensura æterni. Sicut ergo se habet mobile æviternum et æternum ad actus suos, ita se habent tempus, ævum, æternitas ad sua nunc. Mobile autem a motu dupliciter differt : scilicet realiter, quia mobile non est motus : et secundum rationem successionis et permanentiæ, cum motus habeat esse successivum, sed substantia mobilis est permanens. Ideo nunc temporis et tempus differunt dupliciter : quia nunc temporis non est tempus, sed terminus temporis : et secundum rationem successionis et permanentiæ : quia tempus est de numero successivorum, sed nunc temporis non. Unde secundum Philosophum, idem est nunc quod fertur per essentiam temporis. Esse autem æviterni et æviternum, differt solum realiter : quia unum non est aliud : quia secundum Avicennam, ubicumque est reperire genus et speciem, oportet quidditatem et esse quidditatis differre. Et quia solum realiter differunt æviternum et esse æviterni, ita quod non secundum rationem successionis et permanentiæ, sicut differunt mobile et motus ; ideo nunc ævi et ævum differunt realiter : esse autem æterni et æternum non differunt realiter, ideo nunc æternitatis et æternitas non differunt realiter, sed secundum rationem tantum.

Ad primum « idem est nunc » dicendum, quod falsum est. Et quando dicitur, « Quando est motus, est Angelus et Deus, » potest significari per ly quando triplex nunc : vel æternitatis, vel ævi, vel temporis. Si significetur nunc temporis, tunc dicetur esse motus in illo, sicut in propria mensura : Angelus autem et Deus dicentur esse in illo, non secundum rationem mensurationis, sed solum secundum concomitantiam. Si autem significetur nunc æternitatis per ly quando,

tunc dicetur Deus esse in illo, sicut in mensura propria et adæquata : Angelus autem et mobile, sicut in mensura excedente. Si autem significetur nunc ævi per ly quando, respondebit Angelo, sicut mensura propria et adæquata; et ideo secundum concomitantiam et mobili, sicut mensura excedens.

Ad secundum « æternitas est » dicendum, quod falsum est : et quod pluraliter aliquando significetur, hoc est ratione mensuræ inferioris, cui per se accidit divisio, scilicet ratione temporis. Unde sensus est, Anni tui, idest æternitas, sub qua possibile esset contineri plures annos, sicut in mensura excedente.

Ad tertium dicendum, quod Boetius accipit facere secundum rationem intelligendi tantum : sicut enim esse secundum rationem intelligendi consequitur principia ipsius entis quasi causas, ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causæ. Unde nunc æternitatis secundum rationem videtur esse causa æternitatis : sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed in ratione tantum; sicut nec inter ipsum divinum esse, et ens, quod est Deus.

II

Circa secundum quæruntur duo : 1°. an magnitudo Deo conveniat; 2°. de signo æqualitatis in magnitudine divinarum personarum, secundum quod in se invicem esse dicuntur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod magnitudo Deo non conveniat. Magnitudo enim est quantitas continua : sed in Deo non est quantitas continua, cum non sit corpus; ergo nec magnitudo.

2. Præterea, magnitudo est conditio materiæ. In Deo nulla est conditio materialis; ergo nec magnitudo.

3. Præterea, in Deo non est quantitas, nisi virtutis; ergo male condividitur magnitudo contra potentiam, quæ nihil aliud est quam virtus.

Contra. In Psalm. CXLVI dicitur : *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus;* ergo magnitudo est in Deo.

Respondeo. Dicendum, quod quantitas alicujus rei potest considerari tripliciter. Primo quantum ad substantiam rei; secundo quantum ad actus; tertio quantum ad effectum. Sicut rei corporalis quantitas, quantum ad substantiam est ipsa dimensio; quantum ad actum primum, qui est esse, et secundum, qui est operari, est tempus : quantum vero ad effectum, potentia. In rebus vero spiritualibus quæ dimensione carent, quantitas substantiæ est secundum perfectionem naturæ : quia secundum Augustinum, in rebus quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Sic ergo in Deo æqualitas, quæ est relatio super quantitatem fundata, attenditur quantum ad tria : scilicet quantum ad magnitudinem ratione perfectionis naturæ : quantum ad æternitatem ratione durationis actus essendi et operationis divinæ; quantum ad potentiam ratione effectuum.

Ad primum et secundum de magnitudine, dicendum, quod non accipitur hic magnitudo molis, quæ est conditio materiæ, et quantitas continua, sed magnitudo virtutis.

Ad tertium, dicendum, quod potentia dicit respectum solum ad id quod est extra : sed virtus importat perfectionem in proprio subjecto, et ordinem ad effectum : quia secundum Philosophum, virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Et ideo sub quantitate virtutis includitur non solum quantitas magnitudinis spiritualis, quæ est secundum perfectionem naturæ; sed etiam quantitas durationis, quæ est secundum permanentiam actus essendi.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Pater non sit in Filio, nec e contrario. Si enim Filius est in Patre, in quocumque est Pater, est Filius; si ergo est in Filio, et Filius erit in Filio, et sic idem in seipso : quod est contra Philosophum in IV *Physicorum*.

2. Præterea, simplicium, quorum unum

est in altero, unum non distinguitur ab altero, ut si punctus sit in puncto : sed Pater distinguitur a Filio et e converso; ergo non est in Filio, nec e converso.

3. Præterea, si essent duæ essentiæ divinæ, impossibile esset quod una esset in alia : esset enim essentiarum confusio, quia una non potest alteri illabi. Cum ergo personæ divinæ æque sint simplices, impossibile est quod una sit in alia.

Contra. Joan. XIV : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

Præterea, ubicumque est essentia Patris, est Pater : sed tota essentia Patris est in Filio; ergo in Filio est totus Pater.

Respondeo. Pater est in Filio et e converso, et quælibet persona in alia, et e converso, dupliciter. Primo secundum Augustinum, Hilarium et Ambrosium, propter unitatem essentiæ; cum enim essentia Patris sit eadem numero in Filio et e converso, et essentia Patris sit ipse Pater, et similiter essentia Filii sit ipse Filius; ideo dicitur Pater esse in Filio, et e converso. Et secundum hoc, ille modus habet similitudinem cum modo essendi, in quo genus est in specie, sive quo natura communis est in supposito : quia sic Patrem esse in Filio, nihil aliud est quam essentiam communem esse in Filio. Alio modo secundum Damascenum. Pater dicitur esse in Filio, et e converso, propter relationem Patris ad Filium : de natura enim relativorum est, quod unum dat intelligere aliud. Et secundum hoc, ille modus reducitur ad istum modum, quo aliquid est in alio, sicut in principio movente et efficiente. Quamvis enim Pater non sit principium efficiens Filii, tamen est origo ipsius : unde Pater est in Filio, sicut in eo quod est ab origine : Filius autem in Patre, ut in originante. Et secundum hoc, quod per hanc præpositionem, in diversa intelligitur habitudo, cum dicitur Pater esse in Filio, et e converso, secundum quod diversa est ratio Patris ad Filium, et e converso.

Ad primum « quicquid est in Patre etc.,» dicendum, quod est fallacia figuræ dictionis, quia mutatur quod in ad aliquid.

Ad secundum, de punctis, dicendum, quod non est simile : nam puncta tantum distinguuntur penes diversitatem situs, quæ tollitur, si puncta ponantur esse in invicem. Personæ autem divinæ distinguuntur per relationes originis, ex quibus sequitur quod sint in invicem.

Ad tertium dicendum, quod non est simile : quia nec in eis esset aliquid unum numero, sicut est in personis divinis; nec una esset materialis respectu alterius : quod exigeretur ad hoc, quod una esset in alia.

Hic quæritur de duobus, secundum duas rationes, quæ in locutione habentur.

QUÆSTIO I

Circa primam probationem quæruntur tria : 1°. an in divinis sit totum integrale; 2°. an ibi sit totum universale; 3°. an ibi sit principium materiale.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod in divinis sit totum integrale. Ubicumque enim est reperire rationem quantitatis, ibi est reperire rationem totius integralis, quia quantitas divisibilitatem habet in partes suas. Sed in divinis est ratio quantitatis, quia ibi est quantitas virtutis : ergo in eis est totum integrale.

2. Præterea, numerus omnis est totum integrale ad quamlibet suam unitatem : ergo ternarius trium : personarum est totum integrale ad quamlibet suam unitatem personalem.

3. Præterea, natura totius integralis est prædicari de omnibus suis partibus simul et de nulla per se : sed sic se habet Trinitas ad personas; ergo respectu earum habet rationem totius integralis.

Contra. Omne totum integrale compositum est ex suis partibus; sed in divinis nulla est compositio; ergo etc.

Præterea, omne totum integrale resolubile est in suas partes : sed Deus non est in aliquid resolubilis, quia sic non esset primum principium; ergo non convenit ei ratio totius integralis.

Respondeo. Ratio totius integralis con-

sistit in compositione; ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam; quibus divina simplicitas et perfectio repugnat : unde non potest esse ibi totum integrale et pars.

Ad primum dicendum, quod quamvis in Deo sit quantitas virtutis, non tamen est in eo totum integrale : quia divisio prædictæ quantitatis attenditur secundum aliqua extrinseca, non intrinseca : partes autem integrales sunt intra suum totum : ideo ei non convenit ratio totius integralis.

Ad secundum, quod numerus secundum perfectam rationem suam dicit numeratorum divisionem secundum essentiam, quia dicit numeratorum coacervationem. Coacervatio autem esse non potest nisi a rebus distinctis secundum essentiam : ideo numerus sumptus secundum perfectam suam rationem totius integralis, in Deo non est : quia non dicit numeratorum divisionem secundum essentiam, sed tantum distinctionem personarum : ideo non sumitur secundum perfectam suam rationem : et ideo numero in divinis non convenit ratio totius integralis. Vel dicendum, quod numerus dupliciter potest considerari. Uno modo ex parte numeratorum : et sic numerus est totum integrale, sicut et numerata; quæ quidem habent rationem totius integralis, secundum quod sunt per essentiam divisa; quod in Deo non est. Alio modo ex parte numerantis : et sic, secundum quod numerans colligit plures unitates ex rebus distinctis, numerus est quoddam totum integrale : et sic numerus divinarum personarum habet rationem totius secundum rationem, et non secundum rem.

Ad tertium dicendum, quod hoc contingit in toto integrali ratione duplici : scilicet ratione inæqualitatis totius ad partes singulas, et ratione distinctionis partium singularum ab aliis. Quod autem Trinitas non prædicetur de personis singulis, contingit ratione distinctionis tantum : et ideo non habet rationem totius integralis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in divinis non sit totum universale. Quicquid enim prædicatur de aliquo substantialiter, et non conversim, prædicatur de ipso ut totum universale de parte subjectiva : sed essentia divina hoc modo prædicatur de Patre : Pater enim est essentia divina : sed non quicumque est essentia divina, est Pater; ergo est ibi totum universale.

2. Præterea, universale et particulare differunt sicut commune et proprium : sed in divinis est commune et proprium : quia essentia est communis, et relatio propria est personæ; ergo est ibi universale et particulare.

3. Præterea, quanto aliqua forma est simplicior, tanto universalior : sed essentia divina est forma simplicissima; ergo maxime universalis.

Contra. Ubi est aliquod particulare, ibi est aliquod ens hic et nunc : sed in divinis nihil tale est; ergo non est ibi particulare; ergo nec universale.

Præterea, omnis natura in qua est universale et particulare, est in genere determinato : sed natura divina non est in genere determinato, quia non est finita; ergo etc.

Respondeo. In divinis non est totum universale, nec pars subjectiva. Et hujusmodi sunt quatuor rationes. Una, secundum Avicennam, quia ubicumque est genus et species, oportet quidditatem et esse quidditatis differre. Alia est, quia natura universalis non est una numero in omnibus suis inferioribus, divina autem essentia est una numero in tribus personis. Tertia ratio est, quia universale est quodammodo in potentia, quæ in Deo esse non potest. Quarta, quia particulare addit supra universale, et contrahit illud : et ideo nec universale nec particulare, nec genus nec species in Deo invenitur.

Ad primum « quod prædicatur de aliquo etc., » dicendum, quod plus quam hoc exigitur : scilicet quod illud quod prædicatur non conversim, multiplicetur secundum illorum multiplicationem, de quibus prædicatur. Sic autem non multiplicatur divina essentia : et ideo etc.

Ad secundum dicendum, quod verum est : non tamen universale est idem quod

commune : differunt enim, quia commune de se non determinat, an id quod communicatur pluribus, sit idem numero, vel non, in illis pluribus : sed universale hoc determinat : quia nunquam idem numero est in pluribus : ideo essentia, quæ est una numero communicata pluribus, communis est, non tamen universalis.

Ad tertium dicendum, quod quoddam est simplex, quod de sua ratione non potest accipere additionem, et sic Deus est simplex : aliud quod potest percipere additionem, ut ens, etc. et de isto propositio habet veritatem, non de primo simplici.

ARTICULUS III

Circa tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod principium materiale sit in divinis. Sicut enim finis et efficiens sunt causæ correlativæ, ita forma et materia : sed Deus est vere forma ; ergo est etiam vere materia.

Præterea, ratio finiti est a forma, ratio infiniti a materia ; ergo cum Deus sit maxime infinitus, ergo et materialis.

3. Præterea, omnis differentia sive distinctio, est a forma ; ergo circumscripta forma, materia a nullo differt ; ergo non differt a Deo : sed quod est indifferens alteri, est idem cum eo ; ergo materia est idem cum Deo.

Contra. Materia est principium passionis : Deus autem est impassibilis ; ergo etc.

Præterea, materia est ens imperfectum, et in potentia tantum : Deus autem est ens perfectissimum ; ergo etc.

Respondeo. In Deo nullo modo est ratio materiæ, nec ipse est principium materiale. Et hoc ideo, quia materia est ens in potentia ; mota, non movens : Deus autem est purus actus ; movens, et non motus.

Ad primum dicendum, quod duplex est forma : quædam exemplaris, et hæc Deus est, et hæc non dicitur relative ad materiam : alia est forma quæ est altera pars compositi, et hæc relative dicitur ad materiam, et talis forma non est Deus.

Ad secundum dicendum, quod infinitum dupliciter accipitur : aut privative, scilicet quod natum est finiri et non finitur, et sic dicit conditionem materiæ, nec est in Deo : aut negative solum, et sic est in Deo, nec imperfectionem importat aliquam.

Ad tertium dicendum, quod hoc generaliter non est verum ; quia prima principia, scilicet materia et forma, distinguuntur adinvicem, seipsis, et non aliqua alia forma ; quia materia secundum se considerata caret omni forma.

QUÆSTIO II

Circa secundam probationem de veritate quæruntur duo : 1°. quid sit veritas ; 2°. an sint plures veritates æternæ.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in libro *Soliloquiorum* dicit, quod verum est id quod est : sed illud quod est, nihil est nisi ens ; ergo verum nihil est nisi ens.

2. Præterea, quæcumque differunt re vel ratione, unum potest intelligi sine altero ; unde secundum Boetium libro de *Hebdomadibus*, non potest intelligi Deus non intellecta ejus bonitate : sed essentia rei non potest intelligi sine veritate ; ergo essentia rei et veritas non differunt, neque re neque ratione.

3. Præterea, illa, quorum est una dispositio, sunt eadem ; quia idem accidens numero non potest esse in diversis substantiis : sed veri et entis est eadem dispositio : dicitur enim in II *Metaphysicorum* quod dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate ; ergo verum et ens sunt idem.

Contra. Ea, quorum unum excedit alterum, non sunt idem : sed verum et ens sic se habent, quod secundum Philosophum in IV *Metaphysicorum*, verum definientes dicimus, cum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est ; et sic verum includit ens et non ens ; ergo verum non est idem cum ente.

Præterea, Anselmus dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis : sed illud quod est sola mente perceptibile, est tantum in intelligibilibus, et non in sensibilibus : ens autem est in utrisque ; ergo ens et verum non sunt idem.

Præterea, secundum Philosophum in *Prædicamentis*, singulum incomplexorum, neque verum neque falsum est : sed quodlibet horum est ens ; ergo non quodlibet ens est verum.

Respondeo. Secundum Isaac, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sic ergo in veritate est reperire duo, quæ sunt de ejus essentia : scilicet id quod materiale est in ea, ut res extrinseca ; et id quod formale est in ea, scilicet adæquatio rei et intellectus. Est etiam reperire tertium, quod consequitur, ut effectus essentiam ejus, scilicet cognitionem, quæ consequitur prædictam adæquationem, quæ adæquatio nihil aliud est quam veritas. Sed adæquatio rei et intellectus nihil reale addit supra ipsam rem, quia per essentiam suam res intellectui conformatur. Per hanc igitur adæquationem non fit realis mutatio in re ipsa sed in intellectu : ideo veritas, quæ nihil aliud addit nisi hanc adæquationem supra rem ipsam, non realiter differt a re, sed in ratione hujus adæquationis ad intellectum. Est autem duplex intellectus : unus causans et mensurans ipsas res, ut intellectus divinus : et ab æqualitate ad hunc intellectum dicitur res vera, inquantum res implet rationem rei in mente divina existentem : et sic accipit veritatem rei Anselmus. Alius est intellectus causatus et mensuratus a rebus, ut humanus, qui a rebus habet, quod verus sit, et non e converso ; et sic accipitur veritas a Philosopho, qui dicit veritatem esse in mente, et non in rebus : si enim res adæquantur menti divinæ, sicut mensuræ, ex hoc ipsæ res sunt veræ : intellectus autem noster adæquatur rei, ut mensuræ ; et ex hoc dicitur ipse verus.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc verbum, Est, non prædicat ibi esse, sive ens, quod dividitur per decem genera, sicut in conclusione concluditur ; sed esse, quod significa veritatem propositionis. Unde sensus est : Verum est id quod est, id est, verum est, quod dicitur esse de eo quod est. Vel dicendum, quod hæc definitio datur de vero, non secundum completam sui rationem, sed secundum id quod fundatur in re ; et sic est idem, quod res ipsa.

Ad secundum dicendum, quod hoc potest intelligi dupliciter. Aut ita quod unum non possit intelligi nisi ponatur alterum non esse : et sic ens non potest intelligi sine vero, idest sine prædicta adæquatione rei ad intellectum ; quia ens non potest intelligi sine hoc, quod concordet vel adæquetur intellectui. Aut ita, quod quandocumque intelligitur unum intelligatur alterum : et sic ens potest intelligi sine vero, et non e converso : quia in ratione veri includitur ratio entis, et non e converso ; sicut in ente relato includitur ens absolutum, et non e converso. Hoc autem nomen Ens, nominat esse absolute, verum autem nominat esse in respectu ad intellectum : et ideo potest intelligi ens sine vero et non e converso.

Ad tertium dicendum, quod a Philosopho ibi non accipitur dispositio secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem. Cum enim illa quæ sunt causa aliorum essendi, sint maxime entia, et illa quæ sunt causa veritatis aliorum, sint maxime vera, concludit Philosophus quod idem est ordo alicujus rei in esse et veritate. Neque hoc ideo est, quia ens et verum ratione sunt idem : sed quia secundum quod aliquid habet de entitate, secundum hoc adæquatur definitio intellectui : et sic ratio veri sequitur rationem entis.

Ad quartum « ens in plus est etc.,» dicendum, quod falsum est : ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum

ab intellectu. Unde in iv *Metaphysicorum* dicit Philosophus quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens ; et Avicenna dicit, quod non potest formari enunciatio nisi de ente ; quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum ab intellectu : ex quo patet, quod omne verum aliquo modo est ens.

Ad quintum « quod est sola mente etc.,» dicendum, quod falsum est : quia ens non tantum est in rebus intelligibilibus, sed sensibilibus ; et tamen ratio sive intentio entis tantum intellectu apprehenditur, et non sensu. Similiter, quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, nihilominus tamen non sensu, sed intellectu ratio veritatis apprehenditur. Vel dicendum, quod quamvis res sensibilis sensu apprehendatur, tamen ejus adæquatio ad intellectum sola mente capitur : et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.

Ad sextum dicendum, quod quia voces sunt signa intellectuum, veritas vocis ad illum modum pertinet, quo intellectus est verus ; non ad istum, quo res est vera. Intellectus autem non est verus nisi secundum quod componit et dividit. Sic enim solum de re judicat, et per hoc rei adæquatur. Et per hunc modum dicit Philosophus quod voces incomplexæ non sunt veræ : non autem loquitur de veritate rei, secundum quam verum cum ente convertitur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod sint plures veritates æternæ. Et primo hic ostenditur de veritate intellectus. Augustinus enim, lib. LXXXIII *Quæst.,* probat animam esse immortalem, per hoc quod est subjectum veritatis, quæ est æterna. Constat autem, quod veritas, quæ est in intellectu nostro, sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam ; ergo aliqua veritas præter divinam est æterna ; et sic plures veritates sunt æternæ.

2. Præterea, quod veritas intellectus sit æterna, probatur sic : Omne enim illud, ad cujus remotionem sequitur positio ejus, est æternum : quia sive sit, sive non sit ab æterno, ponitur esse æternum : sed si negetur veritas esse, ponitur esse ; ergo veritas est æterna. Probatio mediæ. Si veritas non est, veritatem esse est falsum : sed si affirmatio est falsa, negatio erit vera ; ergo veritatem non esse erit verum : sed non est verum nisi aliqua veritate ; ergo aliqua veritas est.

3. Præterea, id, quod non potest intelligi non esse, est æternum : quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse ; ergo a destructione consequentis, quod non potest intelligi non esse, non potest non esse : sed veritas non potest intelligi non esse, quia quicquid intelligitur, intelligitur per rationem veritatis, ut ostensum est ; ergo veritas quæ est in intellectu, non potest non esse ; ergo est æterna.

4. Præterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si enim veritas enunciationis destruatur, hoc erit propter destructionem ipsius enunciationis, quæ est signum rei, vel per destructionem rei : sed neutro modo destruitur ; ergo veritas enunciationis est perpetua et æterna. Probatio mediæ. Non existente signo, rectum est rem significari : sed veritas signi est rectitudo significationis ; ergo si non sit enunciatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur, quod non destruatur ex destructione rei : quia, ut dictum est, secundum Anselmum, unumquodque habet veritatem, quando implet id ad quod ordinatum est in mente divina : sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enunciatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina : quia significat Socratem currere ; ergo destructa re, non destruitur veritas signi.

5. Præterea, idem ostenditur de veritate rei. Quia, ut dicit Augustinus pereunte re vera, non perit veritas. Sed veritas rei non potest destrui nisi per mutationem rei ; ergo veritas rei nullo modo perit.

6. Præterea, verum, ens, et res et aliquid convertuntur : sed plures res fuerunt ab æterno, quia plures personæ ;

ergo plura vera; ergo plures veritates.

Contra. Nullum creatum est æternum : veritas omnis, præter primam, est creata; ergo sola prima veritas est æterna.

Præterea, ens et verum convertuntur, ut dictum est; sed solum unum est ens increatum æternum; ergo sola una veritas est æterna.

Respondeo : Dicendum, quod sicut ex dictis patet, duplex est veritas, rei et intellectus : nam veritas enunciationis ad veritatem intellectus reducitur. Nulla autem res est ab æterno, nisi Deus; nec aliquis intellectus est æternus, nisi divinus; qui idem est, quod essentia divina. Unde non est nisi una veritas ab æterno.

Ad primum dicendum, quod quamvis veritas, cujus anima est subjectum, non sit ipsa divina veritas, est tamen quædam ejus similitudo immaterialis; et ex hoc anima, quæ est ejus subjectum, est immaterialis et incorruptibilis.

Ad secundum dicendum, quod si affirmatio est falsa, negatio erit vera, supposito, quod sit affirmatio et negatio : sed ab æterno affirmatio et negatio non fuerunt, nisi in intellectu divino; unde sola veritas intellectus divini æterna est.

Ad tertium dicendum, quod per hunc modum possibile est intelligere veritatem non esse, per quem possibile est intelligere intelligentiam non esse : quod quidem habet impossibilitatem ex parte intelligentis, et non ex parte rei intellectæ. Si enim intellectus non esset, nihil posset intelligere. Tamen non esse intellectum, est quoddam de se intelligibile, si esset qui intelligeret.

Ad quartum dicendum, quod illa rectitudo, nihil aliud est quam significabilitas rei : unde hic non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter cum objicitur « implet illud ad quod ordinata est in mente divina, » dicendum, quod enunciatio dupliciter potest considerari : vel ut res quædam; et sic est ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet id, ad quod ordinata est in mente divina; et talis veritas manet in ipsa etiam re mutata : vel ut signus talis rei, et sic veritas ejus est per adæquationem ad rem illam : et ideo mutata re, tollitur adæquatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi, sicut in relationibus contingit : unde veritas enunciationis non manet.

Ad quintum, de verbo Augustini, dicendum, quod pereunte re, perit veritas quantum ad illud esse, quod habet veritas in re illa : sed tamen potest manere intentio veritatis secundum esse quod habet in re alia, vel in anima. Quæ omnia si auferantur ut sint ab æterno, non remanebit veritas nisi in Deo. Et ideo sola divina veritas est æterna.

Ad sextum dicendum, quod si res accipiatur communiter ad essentiam et personam, plures res fuerunt ab æterno, scilicet plures personæ; nec tamen erant plura vera, quia verum essentiale.

Expositio Textus.

« *In generatione, et generationem anni tui.* » Contra : Æternitas simplex est, ergo non est ibi annorum pluralitas. — Respondeo : Verum est secundum se; sed in comparatione ad annos inferiores visum, id est, temporis quoscumque.

« Nec quantum quod in divinis. » Contra : Multa exempla inducuntur ab humanis ad divina. — Respondeo : Loquitur de exemplo perfecto universaliter ex sufficienti.

« Quod in Patre est, hoc et in Filio. » Contra : Paternitas est in Patre, et non in Filio. — Respondeo : Paternitas non est quid, sed ad aliquid.

« Nil novum tempore, nil alienum. » Contra : Nil separabile loco.

« *Nisi credideritis, non intelligetis.* » Contra : Non potest credi quod nullo modo intelligitur. — Respondeo : Oportet præintelligi quid est quod dicit per nomen, non quia est.

« Si ergo in una persona Patris illa invenis, compartes esse videntur. » Videtur argumentum minori affirmative. Nam magis videtur ponere in Deo cum ponit Deum separate quæ differunt re, quam quando diversa attributa quæ differunt ratione tantum. — Respondeo : Quamvis personæ magis differant, tamen minus videntur habere rationem partis,

eo quod quælibet persona continet in se totum esse divinum. Sed quodlibet attributum non videtur continere totum secundum rationem nominis.

« Diceremus tres statuas unum aurum. » Contra : Materia non prædicatur de composito, cum sit pars. Respondeo : In naturalibus materia non est tota eorum substantia, sed in artificialibus. Sic secundum Philosophum I lib. *Physicorum*. Ordinantur enim in genere per suam materiam. Et ideo in naturalibus materia non prædicatur, in artificialibus sic.

« Nullo modo triplex est. » Ratio una est quia triplex est species proportionis multiplicis, quæ est proportio inæqualitatis.

DISTINCTIO XX

Divisio Textus.

« Nunc ostendere restat. » Postquam ostendit æqualitatem in magnitudine, hic ostendit in potestate. Ad quam probandam inducit argumentum Augustini, primo ex auctoritatibus, secundo ex rationibus, ibi : « Item alio modo. » In prima parte primo narrat veritatem; secundo ponit veritatis confirmationem, ibi : « Nihil, inquit; » tertio solvit contrariam objectionem, ibi : « Sed in quibus.» In secunda primo probat æqualitatem potentiæ per impossibile indirecte; item secundo, per simile directe, ibi : « Hoc autem; » tertio solvit objectionem contrariam, ibi : « Sed forte. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° an Filius sit omnipotens; 2° an sit Patri æqualis in potentia; 3° an in divinis personis sit ordo; 4° an sit ibi ordo naturæ.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Filius non sit omnipotens. Potentia enim dicitur per comparationem ad opus ; sed operatio aliqua est, quam non potest Filius habere, ut generare ; ergo Filius non est omnipotens.

2. Præterea, majus posse est producere personam divinam, quam creaturam creare : sed si creare creaturam detraheretur Filio, non posset dici omnipotens.

3. Præterea, sub universalitate entium continentur relativa : sed cum dico « omnipotens,» fit distributio pro universalitate entium; ergo pro relativis. Qui ergo non potest omnes actus relationis, non potest omnia.

Contra. *In Symbolo* dicitur : « Omnipotens Pater, « omnipotens Filius. »

Præterea, virtus sequitur naturam : sed Pater et Filius sunt æquales in naturæ magnitudine; ergo et in virtute : et sic Filius est omnipotens, sicut et Pater.

Respondeo, Filius dicitur omnipotens, quia potest quicquid est potentiæ. In actu autem generandi sicut in potentia generandi, est aliquid absolutum, et aliquid relativum, significatum per modum actus. Primum est commune Patri et Filio, non autem secundum : quia hoc est potentiæ in Patre, in Filio tamen esset impotentiæ; si enim Filius hoc posset, posset non esse Filius, quia posset esse Pater; cum hoc sit proprietatis, quæ est paternitas, quæ tantum est in Patre : et sic Filius non posset esse Filius. Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum « majus est producere personam etc.,» dicendum, quod majus est simpliciter : non tamen majus esset in Filio generare, quam creare; quia primum importat in ipso mutationem personæ, secundum non.

Ad tertium « sub universalitate entium etc.,» dicendum, cum dico « Omnipotens,» non fit distributio universaliter pro omnibus entibus : sed pro his ad quæ posse potentiæ est in eo qui dicitur omnipotens, scilicet pro omnibus possibilibus : alioquin cum Pater non possit esse Filius, non esset omnipotens.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Vi-

detur quod Filius non sit æqualis Patri in potentia. Id enim, quod agit per aliud, est potentius eo per quod agit : sed Pater agit per Filium, et non e converso; ergo Pater est potentior Filio.

2. Præterea, potentia appropriatur Patri, et non Filio; ergo videtur, quod magis conveniat Patri quam Filio.

3. Præterea, inter habere aliquid ab alio personaliter et essentialiter, et non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, medium est, aliquid habere ab alio personaliter, et non essentialiter. Cum ergo primum, quod convenit creaturæ, sit infirmitatis in ea; secundum autem, quod convenit Patri, sit potentiæ in eo; ergo tertium, quod convenit Filio, secundum aliquid erit potentiæ, scilicet non habere ab alio essentialiter, et secundum aliquid erit infirmitatis, scilicet habere ab alio personaliter; ergo Filius est minus potens quam Pater.

Contra. Nihil est sua virtute potentius : Filius autem est Patris virtus, I ad Cor I; ergo etc.

Præterea, in uno et eodem homine virtus est æqualis; ergo multo magis in uno et eodem Deo : sed tres personæ sunt unus Deus; ergo etc.

Respondeo. Æqualitas divinæ potentiæ non attenditur per comparationem ad actum notionalem; alioquin cum Pater non possit esse Filius, Filius autem possit hoc, non esset æqualis in potentia Pater Filio : sed attenditur in comparatione ad actum essentialem sive interiorem, ut intelligere, sive exteriorem, ut creare. Quo ad hos vero actus essentiales una et eadem est æqualis Patris et Filii potentia sicut et essentia.

Ad primum « illud quod agit per aliud etc.,» dicendum, quod cum dicitur Pater operari per Filium, hæc præpositio, per, non importat gradum potentiæ : sed tantum auctoritatem in Patre : et ideo Pater non est potentior Filio.

Ad secundum « potentia appropriatur etc.,» dicendum, quod hoc non est quia magis sibi conveniat, quam Filio : sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate Patris, quam cum proprietate Filii. Potentia enim habet rationem principii, et Pater est principium non de principio.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo est, non quia aliquid ab alio habeat personaliter : sed quia diversam essentiam recipit ab alio : ex hoc enim causatur inæqualitas magnitudinis et potestatis; quia inæqualitatis causa est diversitas, sicut æqualitatis unitas : si enim reciperet eamdem essentiam a creatore, quamvis in distinctione personæ, non esset in ea impotentiæ, imo maxime potentiæ et perfectionis; cum ergo Filius recipiat eamdem essentiam a Patre, quamvis in distinctione personæ, hoc non est in eo impotentiæ.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod in tribus personis non sit ordo Augustinus enim dicit, quod ordo est parium dispariumque cuique sua loca tribuens dispositio. Sed in divinis personis non est aliqua localis dispositio; ergo nec ordo.

2. Præterea, si ordo est in divinis; aut notionem : sed non essentiam; quia in uno non est ordo; ergo nec notionem; quia nulla notio est in tribus personis; ergo in eis ordo esse non potest.

3. Præterea, ubi est eadem æternitas, simplicitas, et dignitas, non est aliquis ordo : quia identitas æternitatis excludit ordinem durationis, simplicitas ordinem causæ et causati, totius, et partis, dignitas ordinem dignitatis : sed in divinis personis est eadem æternitas, simplicitas et dignitas; ergo nullus est ibi ordo.

Contra. Ubi est pluritas sine ordine, ibi est confusio : sed in divinis personis est pluralitas et non confusio; ergo est ordo in eis.

Præterea, Pater dicitur prima persona in Trinitate, Filius secunda, Spiritus sanctus tertia : primum autem et secundum et tertiam dicunt ordinem; ergo etc.

Respondeo. Ordo aliquid præsupponit, ut ordinatorum distinctionem, quod imperfectionis nihil in sui intellectu includit. Sed hoc est dupliciter. Vel quantum ad rationem generis, et sic includit im-

perfectionem, quia rationem prioris et posterioris : vel quantum ad rationem speciei, et sic potest includere perfectionem quantum ad aliquam suam speciem; sicut ordo naturæ sive originis, qui est species ordinis, dicit perfectionem. Sed quia cum [1] id quod est creaturæ prædicatur de Deo, prædicatur secundum id quod perfectionis est in eo, excluso omni eo quod imperfectionis est; ideo ordo reperitur in divinis personis quantum ad illud quod præsupponit [2], scilicet distinctionem, et quantum ad rationem suæ speciei, scilicet ordinis et originis, cum utrumque sit perfectionis in eo; non autem quantum ad rationem generis, cum hoc sit imperfectionis in ordine : et hoc est quod dicit Augustinus quod in divinis personis est ordo naturæ, quo aliquis est ex alio, non quo prior est alio. Unde in divinis personis non est simpliciter ordo : sed naturæ, quo alius est ex alio.

Ad primum, de Augustino, dicendum, quod illa definitio datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.

Ad secundum autem « ordo significat notionem » dicendum, quod notionem significat, non tamen distincte hanc vel illam : sed distincte omnes, sicut hoc nomen origo.

Ad tertium « ubicumque est eadem etc., » dicendum, quod licet simplicitas excludat ordinem causæ et causati, eo quod differunt in essentia, non tamen excludit ordinem principii et illius qui est de principio, quia tales possunt esse idem in essentia, et ita in simplicitate : et sic est in divinis.

Ad quartum et quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod Pater dicatur prima persona, et sic de aliis : ita tamen quod primum et secundum non referantur ad ipsas personas : quia in eis non est prius et posterius : sed ad earum numerationem, quæ consequitur ordinem naturæ.

ARTICULUS IV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod in divinis non sit ordo naturæ. Omnis enim ordo importat distinctionem : sed in divina natura non est distinctio; ergo nec ordo.

2. Præterea, in Deo natura et essentia idem sunt : sed in Deo non est ordo essentiæ; ergo nec naturæ.

3. Præterea, inter ea quæ simul sunt, prout sunt simul, non est aliquis ordo. Cum ergo relativa sint simul natura, inter relativa non est ordo naturæ; ergo nec inter Patrem et Filium.

Contra. Ubicumque est naturalis origo unius ab altero, « ibi est ordo naturæ : » sed in divinis est naturalis origo unius ab altero; ergo etc.

Præterea, Augustinus in *littera* dicit : « Cum dicitur Filius a Patre esse, non ostenditur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ. »

Respondeo. Ordo alicujus dupliciter dicitur. Vel ut subjecti quod ordinatur, vel ut rationis secundum quam ordo attenditur. Primo modo, in divinis non est ordo naturæ, sed personarum quæ ordinantur. Secundo modo est ibi ordo naturæ : quia secundum naturalem productionem unius ab altero ordinantur. Primo modo, ly naturæ, sumitur formaliter et [3] genitivus constituitur in habitudine formali, idest, ordo naturalis; secundo modo autem materialiter.

Ad primum « ordo importat distinctionem etc., » dicendum, quod verum est; sed tamen in ordinatis. Natura autem in Deo non ordinatur : sed est ratio ordinandi.

Ad secundum « in Deo natura et essentia idem sunt, » dicendum, quod quamvis sunt idem re, differunt tamen ratione : nam essentia nominatur ratione principii essendi : sed natura ratione principii agendi, secundum quod natura dicitur (ut Phylosophus dicit in V *Metaph.*), « quo primo pullulat pullulans : » et ideo bene ordo naturæ dicitur, idest naturalis originis, sed non ordo essentiæ.

[1] Parm. : « cum id quod est creaturæ, dicitur. »

[2] Parm. : « supponit. » — [3] Parm. : « Ut genitus. »

Ad tertium, de relativis, dicendum, quod inter ea quæ simul sunt non potest esse ordo simpliciter : sed ordo sine ratione antecessionis potest. Sic autem dicitur ordo naturæ.

Expositio textus.

« Non potest qui accipit inæqualis esse ei qui dedit. » Contra : Videtur potius esse contra propositum, quia qui accipit a Deo gratiam vel sapientiam non est æqualis danti. — Respondeo : Loquitur de acceptione naturali. Illa enim cum communicet substantiam simplicem, necesse est quod totam.

« Quod non potuit, nisi omnipotens. » Contra : Filius non potuit hoc; non tamen dicitur deficere in ipso. — Respondeo : Non est simile, quia hoc in persona Patris potentiæ est cum non repugnet, sed conveniat suæ personali proprietati; in Filio vero non. « Si dicas quia non voluit. » Contra : Ergo eadem ratione, si non dat creaturæ quicquam potest invidus esse. — Respondeo : Non est simile in productione univoca et naturali quæ tendit in unitatem, et in æquivoca et artificiali quæ non redit ad unitatem.

DISTINCTIO XXI

Divisio textus

« Hic oritur quæstio. » Ostendit æqualitatem magnitudinis in essendo, et potentiæ æqualitatem in operando. Hic ostendit incidenter inseparabilistatem in consortio, inquirens qualiter distinctiones exclusivæ prædicantur de Deo, et primo inquirit an possit dici : « Pater est solus Deus, » aut solus Pater est Deus; ibi : « Post hoc quæritur. » Secundo, an possit dici : « Trinitas est solus Deus » ibi : « Sed iterum quæritur. » Tertio dat generalem regulam de hujusmodi locutionibus, ibi : « Verumtamen. »

Hic quæruntur duo. Primo utrum dictio exclusiva possit addi in divinis ex parte subjecti. Secundo utrum ex parte prædicati.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum possit addi termino essentiali, ex parte subjecti, cum prædicato essentiali, vel personali; 2° utrum possit addi termino personali cum prædicato essentiali.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæc sit falsa « solus Deus est Deus : » quia omne adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum; ergo « solus » ponit solitudinem circa Deum : sed ut Hilarius ait : « Deus non est confitendus nobis singularis, aut solitarius; » ergo etc.

2. Præterea, nullus est Deus nisi Pater, aut Filius, aut Spiritus sanctns; si ergo solus Deus est Deus, aut solus Deus Pater, aut solus Deus Filius, aut solus Deus Spiritus sanctus : sed hoc totum est falsum; ergo hoc est falsum, solus Deus est Deus.

Contra. Proprium est, quod uni soli convenit : sed esse Deum convenit soli Deo; ergo etc.

Item. Videtur, quod hæc sit falsa, solus Deus est Pater. Aliud enim quam Deus est Pater : quia homo est pater; non ergo solus Deus est Pater.

Contra. De quocumque prædicatur commune cum præcisione, prædicatur cum præcisione proprium si de ipso prædicetur; cum ergo hæc sit vera « solus Deus, est Deus » ut ostensum est, hæc est vera « solus Deus est Pater. »

Respondeo. Hæc propositio, « solus Deus est Deus, » duplex est : hæc enim dictio exclusiva, solus, cum sit idem quod non cum alio, privat associationem a subjecto. Aut ergo simpliciter et sic ponit solitudinem circa Deum, et est nomen adjectivum : et sic, sive ex parte subjecti vel prædicati adjungatur termino essentiali, sive personali, reddit loquutionem falsam : ideo hunc sensum amodo prætermittimus. Aut respectu alicujus : et tunc iterum duplex est : aut enim excludit alia a participatione formæ subjecti, ratione intellectæ implicationis in sub-

jecto, et tunc est vera sub hoc sensu : ille solus est Deus præter quem nullus alius Deus est Deus ; et in hoc sensu loquitur Augustinus. Aut a participatione formæ prædicati; et tunc est sensus : præter Deum nullus est Deus : et secundum hos duos sensus propositio est vera.

Ad primum ergo quod procedit secundum alium sensum, patet solutio.

Ad secundum « solus Deus etc., » dicendum, quod secundum sophistas, dictio exclusiva addita termino communi, immobilitat ipsum ratione negationis inclusæ : ideo in processu est fallacia figuræ dictionis, cum fiat variatio ab immobili suppositione ad mobilem.

Ad tertium concedendum est, quia procedit secundum tertium sensum.

Ad illud, quod ulterius quæritur de hac : solus Deus est Pater, dicendum, quod hæc propositio est duplex sicut et prima, ex eo quod hæc dictio, solus, potest excludere alia a forma subjecti, et sic vera est sub hoc sensu : Deus, præter quem non est alius, est Pater : vel a prædicato, et sic iterum est duplex, ex eo quod prædicatum potest teneri formaliter, et sic est falsa sub hoc sensu, paternitas solum est in Deo : vel pro præsupposito Patris æterni, et sic, solus Deus est Pater, et sic est vera; et hoc modo probatur et improbatur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæc sit vera, solus Pater est Deus : nam de Filio dicitur : Gloria in excelsis Deo : Tu solus altissimus ; ergo eadem ratione de Patre potest dici quod ipse solus est Deus ; cum hoc nomen, altissimus, sit essentiale, sicut hoc nomen Deus.

2. Præterea, major est identitas Patris ad Filium et Spiritum sanctum, quam totius ad partem : sed dictio exclusiva addita toti, non excludit partem; ergo nec addita uni personæ excludit aliam; ergo hæc est vera, solus Deus est Pater.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud a subjecto, quod est de intellectu ejus : sed unum relativorum est de intellectu alterius; ergo dictio exclusiva addita uni relativo non excludit aliud : et ita idem quod prius.

Contra. Hujus propositionis : solus Pater est Deus, una expositio est : nullus alius a Patre est Deus : sed hæc est falsa; ergo et prima. Hoc etiam in *littera* dicitur.

Respondeo. Hæc est duplex « solus Pater est « Deus : » quia ly solus, aut privat associationem respectu formæ subjecti, aut respectu prædicati. Primo modo est vera : et est sensus : Pater, præter quem nullus alius est persona patris, est Deus. Si respectu prædicati, tunc similiter est duplex : quia cum solus sit idem quod non cum alio, si ly alio teneatur neutraliter, sic est vera, quia excludit aliud in essentia : si masculine, falsa : et sic excluditur Filius, qui est alius a Patre, non tamen aliud.

Ad primum « tu solus altissimus » dicendum, quod hæc distinguenda est sicut et prima. Vel dicendum, quod non dicitur absolute solus filius altissimus, sed cum Spiritu sancto.

Ad secundum « dictio exclusiva etc. » dicendum, quod non est simile ; quia non est aliud suppositum partis et totius, sicut est diversum suppositum correlativorum.

Ad tertium dicendum, quod est verum, si id quod est in intellectu alterius, non differt ab eo in supposito. Vel dicendum, quod ex relatione oppositi dupliciter potest argui. Vel inquantum relativa sunt : et sic, cum unum intelligatur in altero, dictio exclusiva addita uni, non excludit reliquum. Unde sequitur, quod si Pater est, Filius est. Aut inquantum sunt opposita, cum diversa sint supposita utriusque, unum non est de intellectu alterius, immo excludit reliquum : unde sequitur, Plato est pater Socratis ; ergo non est filius ejus : et sic dictio exclusiva addita uni, excludit reliquum. Unde, cum diversa sint supposita trium personarum, semper dictio exclusiva addita uni personæ excludit reliquam.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur, quomodo possit addi

ex parte prædicati dictio exclusiva. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum hæc sit vera : Trinitas est solus Deus ; 2° utrum hæc sit vera : Pater est solus Deus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæc sit falsa : « Trinitas est solus Deus. » Omne enim prædicatum essentiale de natura sua, removet aliud prædicatum essentiale. Sequitur enim : « Socrates est « homo ; ergo non est aliud ab homine ; » ergo superfluit dictio exclusiva addita.

2. Præterea, dictio exclusiva importat negationem ; sed negatio debet præcedere compositionem quam negat, in hac propositione vero sequitur ; ergo propositio est falsa, vel incongrua.

3. Præterea, formæ communicabili non convenit solitudo : sed terminus in prædicato tenetur formaliter ; ergo male additur hæc dictio, solus, prædicato.

Contra. Subjectum hoc, non subest alteri nisi prædicato ; ergo prædicatum hoc cum exclusione alterius vere prædicatur de ipso.

Respondeo. Circa hoc sunt duæ opiniones : quidam enim dicunt hanc esse falsam, quia solus, est dispositio subjecti, ideo non debet addi prædicato nisi solus sumatur pro solum, quod est adverbium ; et sic, cum adverbium sit adjectivum verbi, quod copulat prædicatum cum subjecto, potest esse dispositio prædicati et subjecti : tamen superflue additur ; quia ex natura prædicati substantialis excluditur omnis extranea natura a prædicato, nisi adderetur aliquid quod posset inesse vel non inesse prædicato, cujus oppositum dictio exclusiva excluderet : ut si diceretur : Trinitas est tantum unus verus Deus. Aliorum autem est opinio quod est vera : quia iste terminus, Deus, prædicat naturam per se existentem : ideo in ea potest fieri associatio, et ei fieri associatio : unde habet naturam termini communis et singularis. Ideo potest ei addi in prædicato hæc dictio, solus, quæ excludit associationem ab eo cui additur ; et sic est vera sub hoc sensu, Trinitas est solus Deus, idest Trinitas est Deus, præter quem nullus alius est Deus.

Ad primum, de prædicato essentiali, dicendum, quod cum dicitur, Trinitas est solus Deus, non excluditur aliud prædicatum essentiale, nisi ly solus acciperetur pro tantum : sed excluditur aliud a participatione formæ prædicati : est enim sensus : Trinitas est solus Deus ; idest ille, præter quem nihil aliud est Deus.

Ad secundum dicendum, quod in hac propositione intelligitur duplex compositio. Una principalis, quæ est importata per hoc verbum Est, ut prædicati et subjecti. Alia non principalis, ut formæ prædicati cum suo supposito, secundum quod Deus exponitur habens deitatem : secundam non primam præcedit hæc dictio, solus.

Ad tertium dicendum, quod verum est inquantum communicabilis est, non tamen inquantum per se existens est. Vel dicendum quod argumentum procedit secundum quod privatur associatio a prædicato absolute, inquantum dictio, solus, est dictio categorematica, et adjectivum ; non inquantum est dictio syncategorematica.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæc sit vera, Pater est solus Deus : quia Pater est Deus, et non aliud præter Deum ; ergo est solus Deus.

2. Præterea, omne prædicatum quod dicitur de tribus simul, essentiale est ; sed hoc prædicatum, solus Deus, dicitur de Trinitate, ut ait hic Augustinus ; ergo est essentiale : sed prædicatum essentiale prædicatur de qualibet persona ; ergo etc.

3. Præterea, ille præter quem non est alius Deus, est solus Deus : sed Pater est ille, præter quem non est alius Deus ; ergo Pater est solus Deus.

Contra est quod in *littera* dicitur.

Respondeo. Ille terminus, Deus, non tantum prædicat naturam deitatis, ut formam, sed ut aliquid subsistens. Sic ergo hæc dictio, solus, potest excludere omne aliud neutraliter a forma prædicati ; et

sic est vera sub hoc sensu, Pater est Deus, præter quem non est aliud, et sic nec Filius, nec Spiritus sanctus excluditur, cum non sint aliud a Patre. Vel potest excludere alium masculine ; et tunc est falsa sub hoc sensu, Pater est Deus, præter quem nullus est alius qui sit Deus : sed in hoc sensu hæc est vera, Trinitas est solus Deus : quia præter Trinitatem non est alius qui sit Deus, cum Trinitas complectatur omnia divina supposita.

Ad primum « Pater non est aliud etc.,» dicendum, quod hæc non est expositiva hujus, Pater est solus Deus : sed potius hæc, præter Patrem non est alius vel aliud, qui est Deus : quarum una est falsa, altera vera, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod hoc non est ratione prædicati essentialis, quod prædicetur de Patre : sed ratione negationis excludentis suppositum aliud.

Ad tertium dicendum, quod hoc relativum, « quem, » potest referre distinctum suppositum Patris, tamen duplex est, ex eo quod ly alius, potest intelligi absolute, et sic est vera sub hoc sensu, Pater est ille præter quem non est alius Deus : vel cum hac implicatione, qui est, et sic est falsa sub hoc sensu : Pater est Deus, præter quem non est alius qui est Deus. Si autem hoc quod dico «quem,» indistincte suppositum referat, secundum hoc quod supponit hoc nomen Deus, ut cum dicitur, Deus est unus : tunc vera est in omni sensu, et sic concessa est.

Expositio textus

« *Nemo novit Patrem.* » Contra : Hic terminus « nemo » aut supponit pro ente creato, aut pro increato. Si pro creato, ergo male excipitur ab illo Filius qui est ens increatum. Si pro increato, aut ergo per essentiam, aut per personam. Si per essentiam, ergo essentia Patris non novit Patrem ; si per personam, ergo Pater non novit se. — Respondeo : Quamvis ex proprietate institutionis supponat pro creato ; unde sensus « nemo, » id est, nullus homo ; ex amplitudine usus supponit pro omni ente intellectivo, sive creato, sive increato. Fit enim exclusio gratia essentiæ non personæ. Unde sensus est : nullum intellectivum novit Patrem, nisi id quod est Filius, et sic est vera. Idem enim est Pater et Filius.

DISTINCTIO XXII

Divisio Textus.

« Post prædicta. » Postquam egit de divinis rebus a distinctione secunda usque huc, incipit agere de divinis nominibus, et primo agit de ipsis nominibus impositis usque ad XXVI distinctionem ; secundo, de proprietatibus a quibus imponuntur. In prima parte primo agit de divinis nominibus in generali, distinctione hac. Secundo in speciali, a distinctione XXIII ad distinctionem XXVI. In parte prima ponit distinctiones divinorum nominum. Secundo superaddit alias tres, ibi : « His adjiciendum. » Tertio dat regulas de eis, ibi : « sciendum. » Ubi primo ponit regularum assignationem ; secundo confirmationem, ibi : « Unde Augustinus ; » tertio, recapitulationem, ibi : « Ecce. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit nominabilis ; 2° utrum proprie vel transumptive nominetur ; 3° utrum uno nomine vel pluribus ; 4° utrum sit sufficiens divisio quam ponit Ambrosius in *littera*.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non sit nominabilis. Dionysius de *Div. nom.*, dicit : « Deus est omnino incomprehensibilis ; neque sensus ejus est, neque phantasia, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia. »

2. Præterea, in lib. *de Causis* dicitur : « Prima causa superior est omni narratione, et deficiunt linguæ a narratione ejus ; » ergo non est nominabilis.

3. Præterea, in lib. *Perihermenias* dicitur quod voces sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum, idest formarum in anima existentium. Sed Deus non habet formam in anima existentem : quia, ut ait Augustinus, Deus qui omnem for-

mam subterfugit, intellectui pervius esse non potest; ergo non potest per vocem significari.

4. Præterea, omne nomen significat substantiam cum qualitate : sed in Deo nulla est qualitas; ergo ei non competit nomen.

Contra. In Psal. LXVII dicitur : *Dominus nomen est illi.*

Præterea, omne laudabile et nominabile : sed Deus est laudabilis; ergo et nominabilis.

Respondeo. Sicut intelligimus, ita et significamus, cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum; et quia Deum imperfecte intelligimus, ideo imperfecte eum significamus; sed quia ipse se perfecte intelligit, ideo ipse se perfecte suo verbo exprimit. Quia vero aliqualiter Deum cognoscimus ex creaturis, propter hoc et aliqualiter eum nominare possumus ex nominibus, quæ creaturis imponimus, quantum ad id quod in eis perfectionis est. Et per hoc patet solutio ad duas primas auctoritates; non enim negant, quod non possit intelligi vel nominari; sed quod non a nobis perfecte potest intelligi vel nominari.

Ad tertium dicendum, quod forma intellectus nostri non perfecte repræsentat Deum, sed tantum aliqualiter in Dei cognitionem ducit. Sic ergo Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit inquantum eam excedit, non quod totaliter ab ejus similitudine recedat.

Ad quartum dicendum, quod substantia et qualitas[1] non accipiuntur ibi secundum quod sunt prædicamenta vel res aliquæ, sed secundum modum significandi : quia illud cui imponitur nomen dicitur nominis substantia; illud autem a quo imponitur dicitur ejus qualitas.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod nullum nomen possit dici proprie de Deo. Res enim nominatur secundum quod intelligitur; sed non intelligimus Deum nisi secundum proprietatem creaturarum; ergo nec nominamus. Sed quod per alienas proprietates nominatur, semper translative nominatur; ergo Deus semper translative nominatur, et ita nunquam proprie.

2. Præterea, omnia quæ de Deo dicuntur, verius negantur quam affirmantur, secundum Dionysium. Sed hoc non esset, si aliquid proprie de Deo diceretur; ergo etc.

3. Præterea, magis differt sapientia creata ab increata, quam floritio prati a risu hominis. Sed ratione hujus diversitatis pratum non dicitur ridere, nisi metaphorice; ergo, cum Deus non nominetur sapiens nisi per sapientiam creatam, Deus dicitur sapiens metaphorice.

Contra. Quædam sunt nomina, quorum res soli Deo conveniunt, ut increatus et immensus. Si ergo proprium est quod soli convenit, illa de Deo proprie dicuntur.

Præterea, quæ per prius sunt in aliquo, ab illo in alia transferuntur et non e converso, et ita proprie de Deo dicuntur.

Respondeo. Dicendum, quod dupliciter divina nomina possunt considerari. Vel quantum ad modum significandi; et sic, cum significent secundum modum creaturarum, secundum quem imponuntur ad significandum, non conveniunt Deo proprie. Vel quantum ad rem significatam : et sic distinguendum est. Quia quædam significant perfectionem absolute, ut sapientia, bonitas, et sic de aliis : et sic cum omnis perfectio sit in Deo, hæc proprie et non metaphorice de Deo dicuntur. Quædam autem significant perfectionem ut contractam ad speciem creaturæ, cujus perfectio est imperfecta respectu divinæ perfectionis : unde talia nomina Deo non conveniunt nisi metaphorice.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ex proprietatibus creaturæ in Deum devenimus, non tamen semper ei attribuitur nomen significans proprietatem creaturæ : imo quandoque nomen per quod a creatura differt; ut cum dicimus eum creatorem vel immensum : quandoque vero nomen significans idem in quo cum creatura aliquo modo convenit, sicut cum dicimus eum bonum vel sapientem : sic enim ex creaturis in Deum cognoscendo devenimus, ut cognoscamus eum esse alium a creaturis et causam.

[1] *Al.* : « quantitas. »

Ad secundum dicendum, quod ad veritatem negativæ sufficit, quod aliquid eorum, quæ in prædicati significatione continentur, subjecto non conveniat : non tamen sufficit ad veritatem affirmativæ, quod unum tantum conveniat, nisi omnia conveniant. Quia ergo aliquid eorum quæ ad significationem nominum pertinet, scilicet quantum ad modum significandi, Deo non competit, competit vero aliquid solum, scilicet res significata : ideo nomen a nobis impositum verius negatur de Deo ratione modi significandi, quam affirmetur ratione rei significatæ ; quamvis extra hoc nomen habeat quod proprie de Deo dicatur.

Ad tertium, de sapientia creata, dicendum, quod quamvis magis differat, quantum ad esse, sapientia creata ab increata, quam floritio prati a risu hominis, non tamen magis differt quantum ad rationem sapientiæ : quia illa est una secundum analogiam in creatore et creatura ; sed secundum æquivocam rationem dicitur pratum et homo ridere.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod non sit nisi unum nomen divinum. Dicit enim Hilarius : « Non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. » Sed in divinis est omnimoda rei unitas ; ergo non debet ibi esse nominum diversitas.

2. Præterea, non est nisi duplex modus prædicandi in divinis ; scilicet vel substantialiter vel relative. Sed nomina non possunt diversificari nisi vel quantum ad id quod significatur vel quantum ad modum significandi ; ergo non erit nisi unum nomen divinum, propter unitatem rei, vel duo tantum propter duos modos significandi.

3. Præterea, omne quod est in Deo, Deus est ; ergo omne nomen significans aliquid divinum, significat idem : ergo vel unicum est Dei nomen, vel omnia sunt synonyma.

Contra. Nullum nomen unum sufficit divinam perfectionem exprimere ; ergo necesse est eum non uno tantum, sed pluribus nominibus nominari.

Præterea, in Scripturis inveniuntur de eo multa nomina, ut ibi : *Vocabitur nomen ejus Admirabilis, consiliarius etc.*

Respondeo. Dicendum, quod multiplicitas divinorum nominum dupliciter contingit, vel ex parte Dei, vel ex parte creaturæ. Primo modo dupliciter ; vel propter differentiam rerum, et sic accidit multiplicitas nominum personalium et notionalium, cum personæ et notiones re differant : aut propter differentiam rationum, et sic accidit multiplicitas nominum attributorum, quia attributa ratione differunt, ut dictum est superius in II D. Ex parte autem creaturæ similiter dupliciter accidit : vel quia conditiones creaturæ removentur a creatore, et sic accidit multiplicitas nominum negativorum, ut immensus, increatus, et sic de aliis ; vel quia oppositæ rationes propter diversas relationes realiter repertas in creatura, affirmantur de creatore, et sic accidit multiplicitas nominum designantium habitudinem ad creaturam, ut creator, Dominus, etc.

Ad primum, de Hilario, dicendum, quod quamvis sit unitas in re essentiali, est tamen pluralitas in re personali et notionali ; et in rationibus quibus diversimode etiam una essentia significari potest in diversa acceptione intellectus ; secundum quam omnia divina nomina multiplicantur. Quæ quidem rationes ex proprietate divinæ naturæ æqualiter in intellectu nostro causantur.

Ad secundum « non sunt nisi duo modi etc., » dicendum, quod verum est ; sunt tamen ibi plures modi significandi et dicendi. Substantia enim multipliciter potest considerari ; vel ut substantia vel ut scientia, et sic de aliis ; et ex hoc accidit multiplicitas nominum divinorum.

Ad tertium dicendum, quamvis significet idem identitate rei dictæ essentialiter, non tamen dictæ personaliter, vel notionaliter, vel identitate rationis : hoc autem sufficit ad hoc quod nomina non sint synonyma.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod divisio quam ponit Ambrosius, sit sufficiens, quæ talis est : « Nomina aut significant essentiæ unitatem aut

personæ proprietatem, aut translative dicuntur. » Quædam enim nomina dicuntur de Deo ex tempore, ut creator, Dominus, etc. : sed illa non pertinent ad substantiam nec personam, cum substantia et persona sint æternæ, ista vero ex tempore : nec translative dicuntur, quia creaturis non conveniunt ; ergo non continentur sub dicta divisione, et ita est insufficiens.

2. Præterea, quædam sunt nomina negativa quæ de Deo dicuntur, ut immensus increatus : et ita cum nihil ponant, videtur quod non pertineant ad substantiam et personam, nec translative dicuntur cum non sint in creaturis ; ergo insufficiens est dicta divisio.

3. Præterea, hoc nomen Trinitas, non pertinet ad unitatem majestatis, nec alicui convenit personæ, nec translative de Deo dicitur ; ergo etc.

4. Præterea, si sufficiens est divisio Ambrosii, quæritur cur apponat Magister tres differentias divinorum nominum ad illam.

Respondeo. Dicendum, quod divisio Ambrosii, quæ ponitur in *littera* sufficiens est. Nec solum est divisio Ambrosii, sed etiam Augustini et Dionysii qui dividunt divina nomina in symbolicam Theologiam, quantum ad ea quæ translative dicuntur ; in unicam et discretam Theologiam, quantum ad ea quæ proprie dicuntur de essentia et personis. Cujus divisionis sic patet sufficientia : quia Deus, vel nominatur per id quod prius in ipso est, et posterius creaturis, vel per similitudinem a creaturis sumptam. Si primo modo, hoc est dupliciter. Vel id per quod denominatur Deus commune est, et sic pertinet ad essentiam : vel proprium, et sic ad personam. Secundo modo sunt ea quæ translative dicuntur.

Ad primum, de nominibus temporalibus, dicendum, quod quamvis respectus quos important realiter et temporaliter sint in creaturis, in Deo autem tantum secundum modum intelligendi, tamen præsupponunt aliquid æternum et absolutum in Deo, ut Dominus ratione dominii dat intelligere potestatem in Deo, et similiter Creator : et ideo ad illa nomina reducuntur quæ pertinent ad unitatem essentiæ, ut Creator, Dominus : vel ad proprietatem personarum, sicut increatus, missus et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod ratio negativorum nominum fundatur super aliquam affirmationem, et ita relinquit in intellectu aliquid, sicut incorporeus simplicitatem : unde vel reducitur ad unitatem essentiæ, ut immensus, increatus : vel ad distinctionem personarum, ut ingenitus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non dicat explicite proprium alicujus personæ, tamen simpliciter et in communi includit omnia propria personarum, inquantum est quasi collectivum trium personarum. Similiter dicendum de his nominibus Persona, hypostasis, suppositum : quia quamvis non imponantur ab aliqua speciali proprietate personæ, imponuntur tamen a proprietate in communi ; et ita reducuntur ad ea quæ significant proprietatem personalem.

Ad ultimum dicendum, quod divisio Magistri quam supra dedit quæ talis est, « Nomina quæ dicuntur de Deo, aut dicuntur ex tempore et relative, ut Dominus et hujusmodi ; vel ex tempore, sed non relative, ut incarnatus ; vel colligit omnia nomina propriarum personarum, ut Trinitas : » reducitur ad divisionem Ambrosius, ut ex prædictis patet.

Expositio textus.

« Disserendum nobis videtur de nominibus. » Contra : In scientiis inferioribus non est ejusdem scientiæ tractatus rerum et nominum. — Respondeo : non est simile, quia Theologia, cum sit superior omnibus, tractat de omnibus aliquo modo in quantum pertinent ad finem suum, id est, ab hominibus saltem. Ad hanc vero pertinet non solum credulitas cordis, sed confessio vocis.

« Splendor. » Contra : Dicit Augustinus quod lux verius dicitur in spiritualibus quam in corporalibus, *sup Joan.* ; ergo et splendor. — Respondeo : Augustinus loquitur de luce non secundum rem cui nomen imponitur. Hæc enim res in corporalibus. Sed secundum rationem a qua imponitur, scilicet a ratione manifestandi.

« Quia ad aliquid non dicitur substantialiter » contra : In Deo est substantia. — Respondeo. quamvis sit idem re, differt tamen ratione et modo se habendi.

« Non enim tres magni. » Contra : Adjectivum numeratur contra substantiva quibus adjungitur. — Respondeo : secundum quod ponitur substantive non potest dicitur magni, sed adjective dici posset.

« Deus enim magnus. » Contra : Videtur quod responsio Augustini non valeat, quia magnitudo non se denominat. Unde quamvis aliquis sit magnus magnitudine quæ non est ipse, non tamen magnitudo est major eo. — Respondeo : Augustinus intelligit per majoritatem hic veritatem prædicationis et existentiæ. Nam ratio magnitudinis verius est in magnitudine quam in re magna, quia in illa essentialiter, in ista participative.

DISTINCTIO XXIII

Divisio Textus.

« Prædictis. » Postquam egit de divinis nominibus in generali, hic incipit agere in speciali de hoc nomine « persona » usque ad distinctionem XXVI, et primo agit de significatione hujus nominis secundum se, distinctione hac. Secundo, designatione terminorum distinctivorum quando adjunguntur ei, distinctione XXIV. Tertio, de significatione ejus, quando adjungitur tribus distinctis. distinctione XXV. In prima parte primo excipit hoc nomen « persona » a regula nominum substantialium; secundo, assignat causam assignationis, ibi : « ideo oritur. »

Tertio, solvit quæstionem ex assignatione invadente, ibi : « jam sufficienter. » In prima parte primo ostendit quod « persona » non dicatur sicut alii termini substantiales. Secundo, quod nihilominus est terminus substantialis, ibi : « Quod autem. » In secunda parte primo causam hujus exceptionis assignat penuriam nominum apud Latinos : « Ideo quæritur. » Secundo ostendit eamdem penuriam esse apud Græcos, ibi : « Qua necessitate. » In tertia parte primo movet quæstionem de terminis concretis. Secundo quæritur de terminis substantialibus abstractis : « Verum » in quarta parte primo ostendit quod quamvis in Deo sint plures personæ, non tamen diversitas : « Jam sufficienter. » Secundo quod ideo non debet in Deo poni multiplicitas, ibi : « Et sicut. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° an nomen personæ proprie dicatur de Deo ; 2° quid nomen personæ significet in divinis ; 3° an nomen personæ pluraliter in divinis possit prædicari ; 4° de differentia horum quatuor nominum, scilicet essentia, subsistentia, substantia, et persona, et differentia nominum eis correspondentium in Græco, scilicet usia, usiosis, hypostasis, prosopon.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod hoc nomen persona non proprie in divinis dicatur. A quocumque removetur superius, et inferius ; ergo a quocumque removetur particulare, et persona : sed a divinis particulare removetur ; ergo et persona.

2. Præterea, inter omnia composita in rebus inferioribus persona maxime est composita : quia ad ejus esse concurrit quælibet creatura : sed in divinis est omnimoda simplicitas ; ergo eis non congruit nomen personæ.

3. Præterea, persona dicitur quæ subsistit alicui proprietati vel substat : sed Deus non proprie dicitur alicui substare ; ergo non proprie de Deo dicitur hoc nomen persona.

Contra. Persona dicitur quasi per se una : sed hoc maxime Deo convenit ; ergo et nomen personæ.

Præterea, persona dicit quid completum existens in natura intellectuali : sed hoc Deo competit ; ergo et nomen personæ.

Respondeo. In hoc nomine persona, duo consideranda sunt : scilicet id a quo nomen imponitur, et id cui imponitur. Quantum ad primum, secundum Boetium, hoc nomen persona, impositum est a repræsentatione alicujus per impositionem larvæ de quo gesta propria decantabantur, quæ repræsentatio non pro-

prie Deo convenit : ideo nomen persona, quantum ad id a quo impositum est, non proprie Deo convenit. Quantum vero ad secundum, cum impositum sit subsistenti, aut distincto in natura intellectuali, de quo talis repræsentatio fiebat, in Deo autem sit quid distinctum existens in natura intellectuali : ideo hoc nomen persona, quantum ad id cui nomen imponitur, proprie Deo convenit.

Ad primum, de particulari, dicendum, quod non est simile de hoc quod est particulare, et persona : quia particulare dicitur a parte, pars autem de suo nomine imperfectionem importat : et ideo non cadit in divinis : persona autem quantum ad id quod significat, non dicit imperfectionem, sed dignitatem : ideo persona in divinis convenit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis persona in humanis sit maxime composita, hoc est, quia est in tali natura, non quia personalitas hoc exigat : unde in Angelis est persona simplex. Et ita nihil obstat quin possit dici de divinis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis proprie secundum rem non sit substans in divinis, quia secundum rem nihil ponitur ibi sub aliquo, est tamen ibi secundum modum intelligendi, prout intelligitur Deus substans proprietati suæ personali vel essentiali, secundum quod dicitur substantia cum suo esse, secundum quod dicitur substantia subsistentia. Et hoc est ideo, quia non est in divinis diversitas secundum rem ejus quod inest et cui inest; quæ requirerentur ad hoc quod aliquid realiter sub alio reponeretur : est tamen ibi diversitas quantum ad modum intelligendi.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod persona in divinis significet substantiam, primo per auctoritatem Augustini in *littera*, qui hoc expresse dicit lib. VII *de Trinitate* : « Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris. »

2. Præterea, dicit Boetius quod persona est rationalis naturæ individua substantia; ergo persona est substantia.

3. Præterea, quod respondetur ad quæstionem factam per quid, dicit substantiam : sed persona respondetur ad quæstionem factam per quid, ut dicit Magister in *littera;* ergo persona significat substantiam.

4. Præterea, omne nomen relativum secundum nomen suum refertur ad aliquid : sed hoc nomen, persona, non refertur ad aliquid secundum nomen ; ergo non significat relationem, et ita significat substantiam.

Contra. Secundum Boetium, substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem : sed secundum personam multiplicatur Trinitas ; ergo persona dicit relationem, non substantiam.

Præterea, ad quodcumque genus reducitur inferius, et superius : sed persona est superius ad Patrem ; Pater vero dicit relationem ; ergo et persona.

Respondeo. Dicendum, quod significatio alicujus nominis potest dupliciter considerari. Uno modo formaliter : scilicet quantum ad id ad quod significandum nomen fuit impositum, secundum communem nominis rationem ; sicut homo significat animal rationale mortale. Alio modo quasi materialiter quantum ad id cui nomen attribuitur in aliqua re speciali ; sicut si dicatur quod persona in natura divina significat relationem, sicut color in nive significat albedinem. Nomen ergo personæ, quia impositum est ad significandum rem subsistentem, distinctam ab aliis rebus subsistentibus in eadem natura, formaliter significat substantiam primam quæ est suppositum, non autem substantiam quæ est essentia vel quidditas. Quia vero subsistens distinctum in divinis, non potest esse aliquod absolutum, sed solum relativum ; ideo quasi materialiter et attributive in divinis persona significat relativum : nam relatio in divinis est subsistens, et sic est ibi distinguens et distinctum. Et inde est, quod quidam dixerunt quod hoc nomen, persona, significat substantiam in divinis, quidam vero quod relationem. Quorum utrumque, aliquo modo, verum est. Sed si utrumque simul amplectamur, possumus dicere quod significat relationem per modum substantiæ primæ, idest inquantum est distinctum subsistens, et

non inquantum est distinguens : sic enim significatur ratione proprietatis.

Ad primum, de Augustino dicendum, quod ly aliud intendit significationem personæ quantum ad modum significandi, sed non quantum ad id quod significatur : et ideo quamvis significet relationem; quia tamen significat per modum substantiæ, ideo dicit, quod nihil aliud significat, quam substantiam Patris.

Ad secundum, de Boetio, dicendum similiter quod in divinis persona dicitur significare substantiam, quia significat relationem per modum substantiæ.

Ad tertium « ad interrogationem factam etc.,» dicendum, quod quid quandoque quærit de essentia, ut cum dicitur, quid est homo? respondetur, animal rationale mortale. Quandoque quærit ipsum suppositum ; ut cum quæritur, quid natat in mari, respondetur, piscis. Et ita ad interrogationem factam per quid, prout quærit de supposito, respondetur, tres personæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis persona significet relationem, non tamen per modum relationis ; et ideo non refertur secundum nomen ad aliud.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod nomen personæ non prædicetur pluraliter in divinis : quia ut dicit Augustinus in *littera* « esse tres personas esse tria quædam : » sed non conceditur quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tria ; ergo quod nec sint tres personæ.

2. Præterea, quamvis sint tres habentes divinitatem, non tamen possunt dici plures dii, propter unam naturam habitam ; ergo a simili, quamvis sint plures subsistentes in natura divina, non tamen possunt dici plures personæ, propter unam naturam.

3. Præterea, persona significat quid per se subsistens substantialiter ; ergo dicit esse substantiale : sed esse substantiale non multiplicatur per proprietates consequentes esse : ergo ratione trium proprietatum in Deo, non potest dici tres personæ.

4. Præterea, persona in sui intellectu includit substantiam, ut dictum est : sed nomen substantiæ non ponitur pluraliter in divinis; ergo nec nomen personæ.

5. Præterea persona est subsistentia quædam : sed subsistentia non ponitur pluraliter, secundum Boetium ; ergo etc.

Contra. Fides in Deo asserit esse tres personas ; ergo convenienter dicitur.

Respondeo. Persona dicit quid subsistens distinctum in natura intellectuali. Unde ubicumque reperiuntur aliqui distincti, habentes naturam intellectualem, ponuntur personæ plures. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eamdem naturam necne : definitio enim naturæ in pluribus personis creatis accidit ex imperfectione naturæ creatæ, quæ non est suum esse, sed accipit suum esse in supposito, unde in diversis suppositis est secundum diversum esse : hæc autem imperfectio in Deo non est, et ideo nihil prohibet esse unam essentiam in personis pluribus.

Ad primum, de Augustino, dicendum, quod accipit tria pro tres. Vel dicendum, quod sunt tria non simpliciter, sed sunt tria quædam, scilicet tria supposita.

Ad secundum dicendum, quod secus est de hoc nomine, Deus : quia termini substantiales non multiplicantur, non multiplicata forma a qua imponuntur : hic autem terminus, Deus, imponitur ab essentia divina, quæ non multiplicatur : sed iste terminus, persona imponitur a personali proprietate, quæ multiplicatur in diversis suppositis.

Ad tertium dicendum, quod secus est de proprietatibus quæ sunt in inferioribus, quia non sunt res subsistentes, nec substantiam constituunt, sed consequuntur esse substantiale : sed proprietates in divinis sunt subsistentes, et personas in esse substantiali constituunt, licet ipsum esse substantiale non distinguant, sed suppositum habens illud.

Ad quartum dicendum, quod apud Latinos hoc nomen, substantia, quamvis secundum proprietatem vocabuli respondeat nomini Græco, quod est hypostasis, tamen secundum communem usum loquendi, accipitur etiam pro essentia : ideo ad vitandum errorem, non dicimus tres substantias, sicut Græci tres hypos-

tases : sed unam substantiam, sicut unam essentiam, vel usiam.

Ad quintum dicendum, quod secundum proprietatem vocabuli hoc nomen, subsistentia, in divinis pluraliter prædicari non potest, sicut nomen substantia; quia id, quod respicit subsistentiam in divinis, est unum, scilicet esse : proprietas vero, quam respicit substantia, non est una. Sed propter æquivocationem prædictam substantiæ transponitur apud nos ordo verborum, quantum ad usum loquendi; ut scilicet usiæ respondeat essentia, usiosi substantia, hypostasi subsistentia : et sic nos dicimus unam substantiam, et plures subsistentias : Græci vero e converso plures hypostases, sed unam usiosim sicut unam usiam.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod dicta nomina nullam habeant distinctionem. Dicit enim Boetius in *Commento super Prædicam.*, quod usia significat substantiam compositam : sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiæ, quod significatur nomine substantiæ, vel hypostasis, vel personæ; ergo videtur quod hoc nomen essentia vel usia non differat secundum significationem ab aliis.

2. Præterea, nihil subsistit, nisi illud quod in se habet esse completum : sed esse completum non invenitur nisi in particulari. Cum ergo particulare in genere substantiæ dicatur hypostasis vel substantia prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia.

3. Præterea, cum utrumque in suo nomine importet positionem alicujus sub aliquo, videtur quod sint idem.

4. Præterea, Boetius in lib. *de Duabus nat.*, dicit, quod hoc nomine hypostasis non utuntur Græci nisi pro individuo rationalis naturæ; hæc autem dicitur persona; ergo hypostasis vel prosopon sunt idem, sive substantia et persona.

Contra. Dicit Boetius in lib. *de Duabus nat.*, cap. IV, quod quatuor sunt nomina in Græco : scilicet usia, usiosis [1], hypostasis, prosopon, quibus Marcus Tullius adinvenit quatuor correspondentia, scilicet essentiam, subsistentiam, substantiam et personam; ergo differunt hæc nomina; alioquin non sufficienter responderent [2], vel quatuor non essent synonyma [3].

Præterea, Boetius *in Commento super Prædicam.*, dicit, quod usia dicit compositionem ex materia et forma prima, usiosis primam formam, hypostasis primam materiam; ergo habent differentiam in significato.

Respondeo. Dicendum, quod differentia est horum trium nominum : essentia, subsistentia et substantia prima; ideo oportet accipere secundum differentiam horum trium verborum esse subsistere et substare. Quorum primum, scilicet esse, significat id quod est omnibus generibus commune : subsistere vero specialem modum essendi, qui competit substantiis, scilicet esse per se; substare vero importat respectum substantiæ, non ad esse proprium, sed ad accidens quod ei inest; unde proprie individuorum est, quibus accidentia insunt. Sicut ergo aliquod individuum in genere substantiæ est, inquantum actu invenitur in rerum natura, subsistit inquantum est per se non indigens alio fundamento in quo sustentetur, substat inquantum est accidentis subjectum ad esse. Aut potest dici essentia dupliciter : vel ut quod est, vel ut quo est. Sicut quod est, sic omne illud quod habet esse potest dici essentia. Si vero ut quo est, sic illud quo aliquid nominatur ens, dicetur essentia quia quælibet res denominatur esse secundum suum proprium modum per suam quidditatem, quæ in rebus compositis composita est, utpote omnia rei principia comprehendens : ideo secundum Boetium, usia significat compositum. Similiter subsistere dicitur a subsistentia, vel ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Si ut quod subsistit, sic omne quod continetur in genere substantiæ dicitur subsistentia : et quia per prius continentur in genere substantiæ genera et species quam individua, ideo per prius subsistendo dicuntur, secundum Boetium in

[1] Al. « usiasis » : *et infra pluries.*

[2] Al. : « non re sufficienter responderetur.

[3] Sic cod. Mazarin. — Parm. : « responderent illis quatuor, si essent synonima. »

lib. *de Duabus naturis :* quamvis genera et species non subsistant nisi in individuis, tamen individuis non convenit tale esse, nisi inquantum sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensa. Si vero ut quo subsistit, sic forma dicitur subsistentia vel usiosis secundum Boetium in *Commento Prædicam.*, quia per eam aliquid ponitur in genere substantiæ. Similiter, a substare dicitur substantia, vel ut quod substat, et sic individua dicuntur proprie substantiæ vel hypostases secundum Boetium in lib. *de Duabus naturis :* vel ut quo substat : et sic dicitur materia hypostasis, vel substantia secundum Boetium in *Commento Prædicam.*, quia ex materia habet individuum quod possit accidentibus substare. Tamen nomen essentiæ, magis est in usu ut quo est; nomen vero subsistentiæ vel hypostasis sive substantiæ, dicitur magis quod subsistit, vel substat. Sic ergo subsistentia includit in suo intellectu essentiam, quia omne quod subsistit, in aliqua natura subsistit. Similiter hypostasis [1] cum substantia includit in suo intellectu subsistentiam ; quia non potest aliquid accidenti substare, nisi sit in [2] esse subsistens. Persona vero includit hypostasim ad determinatam naturam, scilicet rationalem, et sic apparet differentia horum quatuor nominum in Latino, et correspondentium eis in Græco[3].

Ad primum « usia significat etc., » dicendum, quod verum est; non tamen ex hac forma et materia demonstrata : ideo non tantum particularis substantia, sed etiam universalis dicitur usia, quia universale significat quid compositum. Vel dicendum, quod secundum communem usum loquendi, usia significat compositum ut quo est, sicut humanitas; non ut quod est, sicut homo.

Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit : scilicet esse, et determinatum modum essendi. Quamvis autem esse simpliciter non sit nisi individuorum, tamen determinatio essendi est ex natura generis et speciei : ideo genera et species subsistentiæ dicuntur per prius; sed particulare dicitur subsistentia per posterius.

Ad tertium « utrumque positionem importat alicujus sub aliquo, » dicendum, quod differenter : quia substantia dicitur aliquid, inquantum subest accidenti : sed subsistentia dicitur aliquid, inquantum est sub esse suo.

Ad quartum dicendum, quod hypostasis apud Græcos aliquid habet ex proprietate significationis, et aliquid ex usu : ex proprietate enim significationis habet, quod significet quamlibet substantiam particularem; sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis. Et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine hypostasis, sicut nos utimur hoc nomine persona : sed talis usus non est apud nos in hoc nomine substantia.

Expositio textus.

« Non est aliud Deum esse. » Contra : Aut intelligitur de alietate rei, et sic in Deo non est aliud; unde similiter dici posset quod non est aliud esse Patrem; — aut de identitate rationis, et sic eadem est ratio essentiæ et personæ, quod falsum est. — Respondeo : Intelligitur de identitate rei quoad idem cui nomen personæ imponitur, et identitate etiam rationis a quo imponitur, non quoad totam rationem; nam præter substantiam significat etiam relationem.

« Non autem ut id dicetur. » Ergo non debet dici nisi in necessitate tali quæ non possit caveri. — Respondeo : Tunc non debuisset dici propter novitatem nominis, non propter falsitatem, nisi urgeret necessitas. Sed nunc propter usum nominis et veritatem dici potest.

« Verius cogitatur Deus quam dicitur.» Contra : multa verba de Deo exprimimus quæ non intelligimus. — Respondeo : Quamvis non intelligamus tamen credimus.

« Quia Scriptura non contradicit. » Contra : Eadem ratione potuit dici una persona. — Respondeo : Ratio hæc est ad ostendendum quod non potuit dici simpliciter; sed quare tunc potuit dici de novo, licet esset verum, tamen non invenitur Scriptum alicubi. Quare enim non posset dici tres dii, tres erant rationes, scilicet falsitas rei, et prohibitio signi, id

[1] Parm. omittit : « cum substantia. »

[2] Parm. : « nisi in se. » — [3] Parm. hæc omittit.

est Scripturæ, et novitas usus. Rationes quare non posset dici tres essentiæ, duæ tantum, scilicet falsitas rei, et novitas usus. Ratio quare non posset dici tres personæ, nulla nisi usus novitas.

DISTINCTIO XXIV

Divisio textus

« Hic diligenter. » Postquam egit de significatione hujus nominis « persona » secundum se, hic agit de significatione terminorum distinctivorum, quando adjunguntur ei. Ubi primo movet quæstionem; secundo ponit quæstionis solutionem, ibi : « Si diligenter; » tertio solutionis per exempla determinationem, ibi : « Cum enim; » quarto movet et solvit incidentem dubitationem, ibi : « Hoc non est prætermittendum. » Exemplificat autem primo in terminis signantibus principium et unitatem ; secundo, in terminis signantibus numerum et pluralitatem; tertio, in terminis signantibus causam numeri et distinctionem : « Cum autem dicimus; » quarto, in termino signante hæc omnia simul, in trinitate, ibi : « Cum vero. » In terminis significantibus principium exemplificat dupliciter : primo secundum quod adjunguntur termino essentiali : « Cum enim; » secundo, secundum quod adjunguntur termino personali, ibi : « Similiter. » In terminis significantibus numerum dupliciter exemplificat : primo in significantibus numerum indeterminate : « Item; » secundo, in significantibus speciem determinatam, ibi : « Et ita cum dicimus. » In terminis significantibus causam numeri, exemplificat dupliciter : primo in significantibus solum distinctionem : « Cum autem; » secundo, in significantibus separationem, ibi : « Ita etiam. »

Hic quæruntur duo : Primo de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis. Secundo de nominibus significantibus ea quæ sunt pluralitati annexa.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum in divinis sit aliquis numerus; 2° utrum nomina numeralia prædicentur de Deo positive vel negative; 3° utrum significent essentiam vel notionem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod non sit numerus in divinis. Boetius enim *de Trinitate* dicit : « Hoc vere est unum, in quo nullus est numerus, » et loquitur de Deo etc.

2. Præterea, numerus est multitudo mensurata per unum, secundum Philosophum V *Metaph.* Sed Deo non convenit mensurari; ergo numerus Deo non competit.

3. Præterea, ubi invenitur numerus, et passiones numeri, ut aggregatio, par et impar. Sed hujusmodi passiones non sunt in Deo; ergo nec numerus.

Contra. Bernardus *ad Eugenium :* « Si una est, inquit, essentia, et tres personæ, quis numerum negat in divinis? » ergo etc.

Præterea, nomen Trinitatis numerum importat : sed hoc nomen conceditur in divinis : ergo est ibi numerus.

Respondeo. Sicut ratio unitatis consistit in unione, ita ratio numeri in divisione. Sicut ergo aliqua se habent ad divisionem, ita et ad numerum. Quædam autem sunt quæ simpliciter dividuntur, quia secundum materiam et quantitatem, sive secundum essentiam et formam. Et ideo in istis est numerus simpliciter. Quædam autem sunt, quæ secundum quid dividuntur, quia secundum proprietates accidentales : et hoc est dupliciter : quia vel dividuntur, secundum proprietates absolutas, sicut Socrates albus dicitur alius a se nigro : vel secundum proprietates relativas, ut Socrates dexter, est alius a se sinistro; et in his est numerus secundum quid. Sic ergo numerus simpliciter importat separationem et distinctionem : sed numerus secundum quid, importat tantum distinctionem. Cum ergo in divinis sit personarum distinctio per proprietates relativas, et non separatio secundum essentiam, in divinis est numerus personarum secundum quid, sci-

licet personarum et proprietatum; non numerus simpliciter, scilicet essentiarum, et quidditatum : quamvis in divinis proprietates relativæ non sint accidentales.

Ad primum, de Boetio, dicendum, quod loquitur de numero essentiarum, et non personarum.

Ad secundum dicendum, quod mensuratio ista numeri est tantum in acceptione nostra; non quod ipsæ res sint mensuratæ, scilicet divinæ personæ.

Ad tertium, ubi invenitur numerus, dicendum, quod hoc verum est de numero simpliciter, cujus numerata faciunt aggregationem aliquam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod unitas et numerus ponant aliquid in divinis. Si enim dicuntur secundum remotionem, cum per unum non removeatur nisi pluralitas, et per pluralitatem removeatur unitas, utrumque dicit negationem negationis : sed negatio negationis est rationis tantum; ergo in Deo non est unitas et pluralitas realis, quod falsum est.

2. Præterea, privatio vel negatio definitur per positionem; si ergo unitas privet multitudinem, et e converso, in definitione unitatis cadit multitudo, et in definitione multitudinis; et ita erit circulus in definitione utriusque; quod est contra Philosophum in *Posterioribus*.

3. Præterea, hoc nomen Trinitas, numerum importat; si ergo numerus in divinis nihil ponat, non erit ibi Trinitas secundum rem, sed secundum rationem tantum.

4. Præterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso : sed multitudo constituitur ex unitatibus; ergo videtur, quod unitas non privet multitudinem, nec e converso.

Contra. Secundum Philosophum, unum et multa opponuntur sicut privatio et habitus : sed privatio nihil ponit; ergo nec unum : et ita neque numerus, cum constituatur ex unitatibus.

Præterea, unum dicitur ex eo quod non dividatur : sed hæc est negatio tantum; ergo unum nihil, præcipue positive, prædicat : similiter nec numerus, cum constitutus sit ex unitatibus.

Respondeo dicendum quod circa hoc duæ sunt opiniones Philosophorum et Magistrorum. Quidam enim Philosophi dicunt, ut Avicenna, quod unitas et multitudo quæ sunt differentiæ entis, et quæ sunt species quantitatis, sunt idem et quod prædicant aliquid positive, ut unitas intentionem mensuræ, sive esse mensuræ; multitudo autem aggregationem talium intentionum. Sed contra est quia unitas et multitudo, quæ sunt differentiæ entis, circuerunt omne; ergo unitas mensuræ et multitudo, quæ sunt species quantitatis, determinantur ad aliquod speciale genus entis. Ideo Aristoteles et Averroes dicunt quod non sunt idem. Unitas enim et multitudo, quæ sunt species quantitatis, prædicunt aliquid positive, quia ratione mensuræ, ut dictum est. Sed prout sunt differentiæ entis, non prædicantur nisi per privationem, secundum rationes suas. Unum enim non addit supra ens nisi negationem quia rationem, indivisionis. Unde, secundum Philosophum, unum est quod non dividitur. Similiter multitudo non addit supra res multas, nisi rationem divisionis, cujus prima origo et communis est oppositio per affirmationem et negationem, quia multa sunt quorum unum non est aliud, et, secundum has duas opiniones, quidam magistrorum sequaces Avicennæ dicunt quod unitas et numerus positive, secundum rationes suas prædicantur in divinis, quia ponunt quod unitas et multitudo, quæ sunt species quantitatis. quæ prædicant aliquid positive, veniunt in divinam prædicationem. Sed contra hoc est quod numerus, cum est species quantitatis, secundum Philosophum consequitur divisionem continui, et sic est conditio corporalis. Nulla autem conditio corporalis propria venit in prædicationem divinam, sed tantum metaphysice. Ita nec numerus, qui est species quantitatis. Et ideo alii, ut sequaces Aristotelis, dicunt quod unitas et numerus secundum rationes suas nihil positive de Deo prædicant, quia ponunt quod tamen unitas et

multitudo, quæ sunt differentiæ entis veniunt in divinam prædicationem. In quantum vero sunt differentiæ entis nihil reale addunt supra ens secundum rationes suas, sed tantum rationem negationis, ut dictum est, quamvis, secundum illud quod in intellectu suo includunt, aliquid positive de Deo prædicent. Unitas enim includit in se rationem entis, sed multitudo, sive numerus, rationem plurium entium. Unde cum dicitur : Deus, sive Pater, est unus, unitas secundum illud quod in intellectu suo includit prædicat unitatem essentialem, sive personalem; sed, secundum rationem suam, prædicat negationem quamdam, scilicet divisionis, ut Deus, vel Pater, cum unus dicitur, non dividitur, quia non sunt plures Patres, vel Filii. Cum dicitur duæ, vel tres, sunt personæ. Numerus, secundum illud quod includit in intellectu suo, prædicat pluralitatem personarum, sed secundum rationem suam, prædicat negationem singularitatis et indistinctionis, quia prædicat distinctionem. Unde sensus est : Hæc persona est, illa persona est, et hæc non est illa. Quem sensum Magister assignat in *Littera*, quamvis aliis verbis, et secundum hoc potest sustineri ejus opinio (*a*).

Ad primum « per unum removetur pluralitas » dicendum, quod falsum est : per unum enim removetur divisio quæ est per affirmationem et negationem, quia istam claudit in intellectu suo (unum enim est, quod non dividitur per ens et non ens) non tamen pluralitatem : ens enim et non ens non causant rationem multitudinis, nisi quatenus utrique intellectus attribuit rationem unitatis. Et ita unitas præcedit in intellectu multitudinem, et non e converso. Unde unitas secundum rationem suam non excludit pluralitatem, sed tantum divisionem.

Ad secundum dicendum, quod jam patet responsio : quia unitas non privat multitudinem, unde non definitur per multitudinem, sicut opponitur sed tantum per divisionem secundum affirmationem et negationem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, numerus aliquid ponit, quia ipsas res numeratas : sed id quod superaddit numerus in divinis, est negatio affirmationi opposita : unde non sequitur, quod Trinitas non sit secundum rem in divinis.

Ad quartum dicendum, quod unitas non est privatio multitudinis, nisi ex consequenti : scilicet inquantum in multitudine includitur divisio per affirmationem et negationem. Vel dicendum, quod unum non est privatio illius multitudinis quam constituit, sed multitudinis quæ negatur esse in ipso quod dicitur unum.

(*a*) Hæc solutio anecdota est. — In Parm. : « Respondeo. Dicendum, quod numerus, qui est species quantitatis, aliquid ponit, et similiter unitas, quæ est ejus pars : aliter enim non esset species alicujus generis. Unde si numerus qui est species quantitatis, et unitas, quæ est ejus principium, prædicentur de Deo, oportet dicere, quod aliquid ponant, per modum quo scientia vel sapientia ponunt, ratione differentiæ, et non ratione generis. Oportet autem quod de Deo dicantur, si idem sit unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei opponitur * cum numero et uno quod est principium numeri, ut quibusdam videtur. Sed quia quod determinatur ad aliquod genus non potest esse divisivum entis communis, quod ambit omne genus, non videtur quod unum et multa quæ dividunt ens, sint idem cum uno et numero quæ pertinent ad genus quantitatis. Et ideo aliis videtur quod numerus qui est species quantitatis, et unitas quæ est ejus principium, sint tantum in rebus corporalibus, quia talis numerus ex definitione continui causatur : et hac ratione ad genus .quantitatis determinatur uno et multo, quæ dividunt ens, omnia circumeuntibus. Et secundum hoc, cum nulla conditio rei corporalis de Deo dici possit nisi metaphorice, numerus qui est species quantitatis, et unitas quæ est ejus principium, de Deo non dicuntur : sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Hoc autem unum ponit aliquid, quia ipsum ens : sed super hoc non addit aliam naturam : quia quælibet res est una per suam essentiam, aliter iretur in infinitum : sed addit super ens negationem definitionis **. Similiter multitudo addit supra res definitionem *** cujus prima origo, et communis est opposito per affirmationem ****, et secundum hoc addit multitudo negationem, inquantum multæ sunt res, quarum una non est alia. Et sic unum et multa, quæ ad ens commune pertinent, ponunt quidem aliquid, quia ipsum ens vel res : sed quantum ad id quod superadditur, nihil ponunt : et secundum hoc potest salvari dictum Magistri.

* Lege « opposita.»
** Lege « divisionis.»
*** Lege « divisionem. »
**** Adde : « et negationem. »

ARTICULUS III

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod dictiones numerales significent essentiam. Quicquid enim a se dicitur in divinis, substantialiter dicitur, et essentiam significat : sed hujusmodi dictiones a se dicuntur, et non ad aliud referuntur ; ergo etc.

2. Præterea, secundum Boetium omnia prædicamenta transeunt in substantiam, cum in divinam prædicationem veniunt, præter Ad aliquid : sed unitas et multitudo significant quantitatem : ergo cum non dicant ad aliquid, in divinis dicunt substantiam.

3. Præterea, nulla relatio communis est tribus ; unitas vero communis est tribus, quia quælibet persona dicitur una ; ergo unitas non significat relationem : ergo nec multitudo, quæ constituitur ex unitatibus.

Contra. Duo et tres multiplicant idem, quod significat unus : sed duo et tria non multiplicant substantiam, cum hæc sit una; ergo nec unus significat substantiam.

Respondeo. Unitas et multitudo, quæ sunt differentiæ entis, et veniunt in divinam prædicationem, ut dictum est, non addunt super ens, nisi rationem indistinctionis et distinctionis. Cum ergo ens communiter se habeat ad absoluta et relativa, similiter distinctio et indistinctio ; ideo termini numerales communiter se habent in divinis, ad absoluta et relativa : unde secundum quod diversis adjunguntur, significant relationem, vel essentiam. Unde cum dicitur unus Deus, significat hoc quod dico unus, essentiam. Similiter cum dicitur tres dii, hoc quod dico tres significat diversitatem essentiæ. Cum autem dicitur, Pater est unus, hoc quod dico, unus, significat unitatem personalis proprietatis in Patre. Cum autem dicitur, tres personæ, hoc quod dico, tres, significant pluralitatem personalium proprietatum. Sed sicut ens per se dictum intelligitur de substantia, quamvis substantiæ et accidenti conveniat, similiter unum per se dictum nihil addito significat essentiam.

Ad primum « hujusmodi dictiones non referuntur ad aliud » dicendum, quod hoc verum est, quantum ad suas rationes a quibus sumuntur nomina. Et ideo secundum nomen ad aliud non dicuntur : sed quantum ad illud circa quod ponuntur rationes, possunt importare absolutum et relatum. Vel dicendum, quod cum unitas et multitudo sint differentiæ entis, sicut ens, ita unitas et multitudo circueunt omne genus : ideo absolutis et relatis convenire possunt.

Ad secundum dicendum, quod unitas et multitudo non veniunt in prædicationem divinam ut species quantitatis. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod unus non significat notionem vel relationem aliquam determinate : sed quamlibet indeterminate.

Ad quartum, duo et tres non multiplicant substantiam, dicendum, quod falsum est si addantur termino essentiali, ut cum dicuntur tres dii.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de nominibus, quæ sunt pluralitati annexa. Et circa hoc quæruntur duo : 1° de his quæ se habent ad pluralitatem sicut principium, ut diversitas, et hujusmodi ; 2° de nomine Trinitatis, quod consequitur pluralitatem quasi collectivum.

ARTICULUS PRIMUS

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Deo sit diversitas. Hilarius enim dicit : « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt per substantiam quidem tria, per consonantiam vero unum. » Sed multitudo in substantia facit diversitatem ; ergo in divinis est diversitas.

2. Præterea, alienum denominatur ab alio : sed Filius est alius a Patre ; ergo potest dici alienus.

3. Præterea, singulare significat aliquid demonstratum, subsistens in natura communi : sed Pater est aliquid demonstratum ; ergo potest dici singularis.

4. Præterea, videtur quod possit dici unicus, per hoc quod cantat Ecclesia,

« trinum Deum unicumque, cum fervore prædicat[1]. »

Respondeo. Dicendum, quod circa fidem Trinitatis duo fuerunt errores : scilicet Arii, qui induxit pluralitatem essentiæ et Sabellii qui abstulit pluralitatem personarum : quorum neutrum concedit fides catholica. Et ideo ea oportet concedere quæ utrique hæresi adversantur, ut ea negare quæ utrique sunt consona. Unde contra Arium quatuor confirmat Ecclesia. Primo unitatem essentiæ : unde dicit Deum unum, et negat diversitatem. Secundo essentiæ simplicitatem. Et ideo confitetur Deum simplicem ; et negat divisionem et separationem, quæ ponunt compositionem. Tertio similitudinem personarum in essentia, prout significatur ut forma quædam : unde confitetur Filium similem Patri, et negat alienitatem, quæ dicit extraneitatem in natura. Quarto æqualitatem in potentia, magnitudine et æternitate : unde negat ipsum disparem vel inæqualem. Contra Sabellium similiter affirmat[2] : Primo pluralitatem personarum et distinctionem ; et sic confitetur pluralitatem, et negat singularitatem. Secundo, quia pluralitas est ibi non tantum secundum rationem, sed secundum rem : ideo dicit distinctionem veram et excludit unicum. Tertio ponit in rebus personalibus esse, ordine originis : et ideo prædicat discretionem quæ importat ordinem et excludit confusionem. Quarto ponit tres personas unitas societate amoris quæ est Spiritus sanctus. Et ideo prædicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem.

Ad primum, de Hilario, dicendum, quod utitur nomine substantiæ pro supposito, non pro essentia.

Ad secundum « alienum denominatur etc., » dicendum, quod denominatur ab alietate naturæ non ab alietate suppositi : ideo Filius, quamvis dicatur alius, non potest dici alienus, quia designaretur extraneitas naturæ.

Ad tertium dicendum, quod persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis, essentia autem Patris est communicabilis. Hoc autem non dicit persona : ideo potest dici Pater persona.

Ad quartum dicendum, quod unicum proprie sumptum, dicit unitatem tam essentiæ quam personæ : unde quando Deus dicitur unicus ratione unitatis essentiæ, non proprie sumitur hoc quod est unicum : sed sumitur unicus pro uno.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Trinitas non sit nomen essentiale. Quicquid enim prædicatur de unaquaque persona singulariter, et de omnibus simul, dicit substantiam : sed hoc nomen Trinitas est hujusmodi : dicitur enim Trinitas, trium unitas. Pater autem est trium unitas, et sic de aliis personis ; et hæ tres simul personæ sunt una Trinitas ; ergo hoc nomen Trinitas dicit substantiam.

2. Præterea, nulla unitas trium est nisi essentialis : sed Trinitas est trium unitas ; ergo Trinitas est essentialis.

3. Præterea, quod non refertur ad aliud est essentiale : sed hoc nomen Trinitas non refertur ad aliud ; ergo dicit substantiam.

Contra. Boetius ait : « Relatio multiplicat Trinitatem, sed essentia continet unitatem ; » ergo Trinitas non significat essentiam, sed relationem.

Respondeo. In nomine Trinitatis importatur unitas et numerus. Sed unitas in divinis dicitur dupliciter : scilicet unitas essentialis et unitas personalis. Ideo quidam dixerunt, quod hoc nomen Trinitas importat unitatem personarum : et secundum eos sic exponitur Trinitas, quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales ; et secundum hoc simpliciter relationem significat. Sed contra hoc est quod a Trinitate nominamus Deum trinum : sic autem hoc nomen trinus non posset exponi ut diceretur Pater vel tri-

[1] In veteri hymno Dedicationis Ecclesiæ : cujus loco hodie legitur. « Deumque trinum et unicum jugi canore prædicat. » Sed in Breviario Ord. F. Prædic., ut hic in textu ; et forsitan est indicium quod hujus commenti auctorem prodit quemdam fuisse Fratrem Prædicatorem, S. Thomam Aquinatem, sicut non indoctis visum est. — [2] Parm. :« autem affirmat quatuor. »

nus Deus quasi ter unus. Ideo alii dicunt, quod unitas importata in hoc nomine Trinitas, est unitas essentialis : et isti sic exponunt Trinitas, id est trium unitas, ut Isidorus in *littera* dicit. Et secundum hoc Trinitas utrumque significat, scilicet unitatem essentiæ et distinctionem personarum : sed tamen diversimode : quia secundum etymologiam nominis, unitas essentiæ significatur ibi in recto, pluralitas autem personarum in obliquo : sed secundum impositionem nominis, cum hoc nomen sit impositum ad significandum numerum personarum, est e converso. Unde sensus est : Trinitas, id est tres personæ unius essentiæ, sicut Magister in *littera* exponit.

Ad primum « quicquid prædicatur de singulis etc.,» dicendum, quod quamvis quantum ad etymologiam nominis de omnibus in singulari prædicetur, non tamen quantum ad veram significationem nominis, ad quam significandam nomen imponitur : quia Pater non potest dici tres personæ unius essentiæ, quamvis possit dici unitas trium personarum.

Ad secundum « nulla unitas trium etc.,» dicendum, quod hoc argumentum procedit secundum etymologiam nominis, secundum quam unitas significatur ibi in recto ; et sic significat ibi essentiam, ut dictum est ; non tamen secundum significationem ad quam significandam nomen imponitur. Trinitas enim est trium unitas, ut supponit argumentum.

Ad tertium « illud quod non refertur etc.,» dicendum, quod quamvis quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur, non significet relationem secundum numerum, et sic secundum nomen non refertur ad aliud ; tamen quantum ad ea circa quæ numerus ille ponitur in divinis, significat ipsas relationes, quæ solum in divinis numerantur.

Expositio textus.

« Singularitatem excludimus. » Contra : Isidorus : « Essentia simplex et singularis, trinitas multiplex et numerabilis. »

Respondeo : Intelligitur hoc de singularitate personæ, non essentiæ.

« Non diversitas, vel divisio, vel separatio, » scilicet in essentia, in virtute, in operatione trinitas trium unitas.

Contra : Pater est trium unitas quia est divina essentia ; ergo est trinitas. — Respondeo : Fallacia accidentis est, sicut hoc : Pater est divina essentia, et divina essentia est ipse Filius ; ergo Pater est ipse Filius. Vel fallacia consequentis, quia non semper interpretatio convertitur cum interpretato. Notandum ergo quod fides medium tenet inter errorem Arii et Sabellii, recedens ab utroque. Contra arianos posuit quatuor, essentiæ unitatem, simplicitatem, similitudinem, æternitatem ; ideo removet diversum, alienum, separabile, nomen. Contra Sabellium, quatuor posuit, scilicet naturæ communicabilitatem, personarum realem distinctionem, earum ordinem secundum originem, earum concordem societatem ; ideo negat singularitatem, et unitum, et discretum, et solutorium. Arius enim posuit in Patre, et Filio, et spiritu sancto, essentiæ diversitatem, et antecessionis ordinem ; Sabellius vero personæ unitatem et confusionem.

DISTINCTIO XXV

Divisio textus

« Præterea considerandum est. » Postquam egit de significatione personæ secundum se, et terminorum distinctivorum quando adjunguntur eidem, hic agitur de significatione personæ quando adjungitur hujusmodi terminis distinctivis. Et primo agit principaliter de significatione ejus quando adjungitur terminis numeralibus. Secundo, de significatione ejus quando adjungitur relativis diversitatis, ibi : « Nunc inspiciamus, etc. » In prima parte, primo movet quæstionem ; secundo opponit ad alteram partem, ibi : « Persona enim. » Tertio, removet circa hoc quorumdam positionem, ibi : « Quibusdam. » Quarto, subdit solutionem, ibi : « Sciendum. » Et primo solvit prin-

cipalem quæstionem; secundo contrariam objectionem, ibi : « Ad hoc autem quod illi; » tertio, incidentem ex verbis dubitationem, ibi : « Non autem moveat. »

In secunda parte principali, primo ostendit quid significet personæ nomen, quando dicitur alia persona : « Nunc jam. » Secundo, quid significet quando dicitur alias in persona, ibi : « Deinde quæritur. » Tertio, ad intelligentiam præmissorum distinguit multiplicem acceptionem hujus nominis « persona, » ibi : « Quod autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1°. de definitione personæ; 2°. utrum persona de creaturis et de Deo dicatur univoce; 3°. de communitate respectu divinarum personarum; 4°. utrum tres personæ sint tres entes vel tres res etc.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod hæc definitio Boetii : « Persona est rationalis naturæ individua substantia, » non sit recte assignata. Natura enim rationalis prædicatur in recto de persona; ergo male ponitur in obliquo in definitione personæ.

2. Præterea, multiplicato definito multiplicatur illud quod in definitione ponitur in recto; ergo cum substantia ponatur in recto in definitione personæ; cum sint tres personæ in divinis, erunt tres substantiæ : sed hoc est falsum; ergo dicta definitio non convenit divinis personis.

3. Præterea, cum dicitur « persona est individua substantia, » aut substantia stat ibi pro essentia, aut pro hypostasi. Non pro essentia : essentia enim non est individua, cum sit communicabilis. Non pro hypostasi, quia secundum Boetium hypostasis est substantia individua; ergo negatio est, apponere huic quod est substantia, hoc quod est individua.

4. Præterea, dicta definitio personæ convenit animæ rationali, quæ tamen non est persona; ergo inconvenienter assignata est illa definitio.

5. Præterea, Magister in libro tertio, X distinctione, dicit, quod dicta definitio non convenit personis divinis; ergo insufficiens est.

Respondeo. Dicendum, quod nomina quædam sunt primæ impositionis tantum, quæ significant ipsas res absolute, ut homo, animal : quædam sunt secundæ impositionis tantum quæ significant solas intentiones, ut universale et particulare, genus et species : quædam vero includunt utrumque, quæ significant rem simul et intentionem, inquantum convenit sive accidit ipsi rei. Et hujusmodi est hoc nomen hypostasis apud Græcos, quod significat substantiam primam, et hoc nomen persona apud nos. Et ideo Boetius in definitione personæ ponit genus ipsius rei, quam persona significat, scilicet substantiam; et addit duas differentias; unam per quam notificatur persona ratione intentionis secundæ, scilicet individuum; aliam per quam notificatur ratione rei, in hoc quod dicit, rationalis naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod natura, ut Boetius dicit, quandoque sumitur pro substantia quæ agere et pati potest, et sic prædicatur in recto de persona : quandoque autem sumitur pro forma partis vel totius, sive pro specifica differentia secundum Boetium, et sic non prædicatur in recto, sed in obliquo; et hoc modo sumitur in definitione personæ.

Ad secundum dicendum, quod substantia æquivocatur ad standum pro hypostasi vel pro essentia. Primo modo accipitur in proposito, et sic multiplicatur, sicut et persona : sed modo non utimur substantia pro essentia, quamvis antiqui aliqui usi sint pro hypostasi.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen substantia de se habet quod potest stare pro prima vel secunda substantia, sed per additum quod est individua stat pro hypostasi, quæ est substantia prima; et ita non superfluit.

Ad quartum « convenit animæ etc. » dicendum, quod falsum est : quia in hac definitione individuum ponitur pro com-

municabili. Incommunicabile vero privat ibi triplicem communicabilitatem : scilicet universalis, partis, et unionis cum digniori. Propter primum non est persona aliquid commune : propter secundum anima quæ est pars hominis ; propter tertium humana natura quæ est Dei verbo unita.

Ad quintum, de dicto Magistri, dicendum, quod si proprie acciperentur nomina posita in dicta definitione, ut substantia, secundum quod dicitur a substando accidenti, individuum, id est distinctum accidentibus, et rationale a discursu inquisitionis, sic non conveniret illa definitio divinæ personæ, et sic Magister intelligit. Tamen large accipiendo dicta nomina, bene competunt ei, prout substantia significat ens non in alio, individuum incommunicabile, rationale intellectuale. Unde Richardus ipsam ad proprietatem reducens dicit, quod divina persona est divinæ naturæ incommunicabilis existentia.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod persona univoce prædicetur de Deo et creatura. Quantumcumque enim aliqua differunt, univoce convenire possunt in negatione aliqua ; sicut hoc, non esse lapidem univoce convenit Deo et homini ; sed ratio personæ consistit in negatione : est enim individua substantia ; ergo univoce Deo et creaturis convenit.

2. Præterea, quicquid prædicatur de aliquibus secundum unum nomen et secundum unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen personæ et definitio assignata convenit Deo et creaturis, ut dictum est ; ergo videtur quod univoce dicatur.

Contra. Quæcumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid dici univoce : sed Deus et creatura sunt hujusmodi ; ergo de eis non dicitur aliquid univoce.

Præterea, persona significat distinctum in natura aliqua : sed non est eadem ratio distinctionis personæ in divinis et Angelis et hominibus : quia in divinis est distinctio per solas rationes originis, in Angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus ; ergo persona æquivoce dicitur de eis.

Respondeo. Persona analogice dicitur de Deo et creaturis : et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis : sed quantum ad modum significandi, sive impositionem nominis, est e converso, quia est secundum modum intellectus nostri : et simile est de aliis nominibus quæ Deo et creaturis conveniunt analogice.

Ad primum « ratio personæ consistit in negatione, » dicendum, quod quamvis individuum secundum rationem hominis importet negationem, tamen talis negatio fundatur super aliquam rem, scilicet super rationem alicujus principii distinguentis in quo non univocatur Deus a natura creata. Vel dicendum, quod in definitione personæ non tantum ponitur hoc nomen, individuum ; sed etiam quædam alia quæ Deo et creaturis non possunt univoce convenire.

Ad secundum dicendum, quod ratio personæ non est una univoce sed analogice.

Ad tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis non sit una ratio specialis, tamen est una ratio communis, prout distinctio abstrahit ab omni speciali distinctione : et hanc communem rationem distinctionis importat persona.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod persona non sit commune in Trinitate. Quicquid enim communiter convenit tribus personis, significat essentiam et singulariter personam. Sed persona pluraliter prædicatur in Trinitate. Pater enim et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ ; ergo persona non est commune in Trinitate.

2. Præterea, omne commune quod est de ratione alicujus specialis, respectu ejus se habet ut universale ; ergo persona est communis Patri et Filio, cum non sit extra rationem utriusque, quia alias esset accidens et per consequens universalis ; sed totum universale non est in divinis ; ergo persona non est communis.

3. Præterea, id quod de se habet rationem incommunicabilis non potest dici commune, quia hæc sunt opposita : sed persona habet rationem incommunicabilis ; ergo non potest esse communis.

Contra. Omne nomen, quod recipit signum distributivum commune est : sed hoc nomen persona tale est ; ergo etc.

Præterea, omne nomen quod prædicatur de pluribus suppositis alicujus naturæ est commune, sed hujusmodi est persona ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est commune in divinis : quoddam secundum rem, ut essentia : aliud secundum rationem, ut persona. Sed de communitate rationis ejus est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum unam rationem proportionis : quia sicut Pater se habet ut subsistens ad naturam divinam, ita et Filius. Alii dicunt quod est commune secundum rationem intentionis, sicut hoc nomen genus est commune ad omnia genera. Sed hæc duo dicta in idem referuntur, quia intentio non dicit nisi proportionem et habitudinem communis ad proprium vel e converso.

Sed contra hoc est, quia persona non est nomen secundæ impositionis solummodo, quasi significet intentionem vel habitudinem alicujus subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen, suppositum, sed magis est nomen primæ impositionis significans illam rem cui accidit talis intentio : unde communitas personæ in divinis non potest esse secundum communitatem talis habitudinis vel intentionis, sicut est commune hoc nomen suppositum tribus personis. Ideo dicendum est aliter, quod hæc communitas est per unam rationem rei, sicut ratio animalis est communis homini et asino. Ratio autem rei est duplex : quædam est communis, sicut ratio animalis ; et quædam specialis, sicut ratio hominis. Nihil autem in divinis est commune secundum unam rationem rei specialem, quia nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis, quia talis multiplicatio est secundum materiam. Est tamen ibi commune secundum unam generalem sive communem rationem rei, sicut relatio communis est ad paternitatem et filiationem : unde secundum hoc persona secundum communem rationem rei quam significat est commune quid in divinis ; significat enim communem rationem distincti subsistentis in tali natura : Pater autem significat specialem rationem distincti speciali ratione subsistentis in natura communi, et similiter Filius.

Ad primum « quicquid communiter etc., » dicendum, quod verum est de illo communi, quod est commune secundum rem unam ; non tamen de eo, quod est commune secundum rationem unam[1] ; qua[2] idem est persona Patris et Filii, quia solum unum esse est in divinis.

Ad secundum « omne commune quod est de ratione, » dicendum, quod plus exigitur ad rationem universalis secundum quod commune in diversis speciebus sive suppositis sit secundum diversum esse ; quod non est in proposito, quia persona non dicit specialem rerum distinctionem, sed generalem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile : nihil tamen prohibet rationem personæ esse communem pluribus personis ; sicut patet de hoc nomine individuum quod de pluribus prædicatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod tres personæ non possint dici tres entes vel tres res. Quicquid enim absolute prædicatur in divinis, hoc singulariter de tribus prædicatur : sed res et ens absolute dicuntur, ergo etc.

2. Præterea, sicut est una divinitas Patris et Filii a qua sumitur nomen Dei, ita unum esse et una quidditas. Sed propter unitatem deitatis non dicitur nisi unus Deus ; ergo eadem ratione, nec dicuntur tres personæ, tres entes vel tres res, cum nomen entis imponatur ab esse et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna.

[1] Hæc in cod. Mazarin. desiderantur.

[2] Al. : « quia. »

3. Præterea, Pater et Filius non distinguuntur nisi relationibus : sed relatio, quantum ad respectum quo distinguit, non ponit aliquid, sed ad aliquid ; ergo ex hoc quod relationibus distinguuntur, non dicuntur tres entes vel tres res.

Contra. Nihil idem potest esse realiter Pater et Filius respectu ejusdem : sed Pater realiter est Pater Filii ; ergo non potest esse realiter idem.

Præterea, Augustinus dicit : « Res quibus fruendum est, est Pater et Filius et Spiritus sanctus ; ergo hoc nomen res in plurali numero ponitur.

Respondeo. Ens, secundum Avicennam, ab esse imponitur, sicut res a quidditate. In divinis autem unicum est esse. Et ideo quantum ad id quo nomen enti imponitur, non prædicatur in divinis pluraliter. Sed quia diversimode impositum est ad esse significandum, scilicet adjective et substantive, adjectivum vero numerum recipit a suppositis, substantivum autem a forma, a qua imponitur : ideo hoc nomen ens, si substantive sumatur, non prædicatur nisi singulariter in divinis : si autem sumatur adjective, potest pluraliter prædicari. Substantiva enim plurificantur ratione formæ significatæ, adjectiva ratione suppositorum. Quamvis etiam quidditas sive essentia divina sit una secundum rem, tamen ratione est multa, inquantum est aliqua ratio substantiæ et relationum realiter distinctarum ; quia licet relationes idem sint quod essentia divina secundum rem, ratione tamen differunt, quia aliquid est de ratione unius, quod non est de ratione alterius. Et ideo hoc nomen res, secundum quod sumitur a ratione essentiæ, singulariter prædicatur : secundum vero quod sumitur a ratione relationis, prædicatur pluraliter. Et sic potest dici quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt una res, et sunt tres res.

Ad primum « quicquid absolute prædicatur in divinis etc., » dicendum, quod quamvis res de suo nomine dicatur absolute ; tamen ratione formæ, a qua sumitur, scilicet formæ personalis, dicitur relative. Similiter quamvis hoc nomen ens de suo nomine absolute dicatur ; tamen quia adjectivum est, quod recipit numerum a suo substantivo, potest in plurali numero prædicari. Et simile est in aliis nominibus adjectivis divinis.

Ad secundum « sicut est una Deitas etc. , » dicendum, quod non est simile. Quia Deus imponitur a forma absoluta, et ideo tantum est substantivum : ens autem potest esse adjectivum : sed res imponitur a forma, quæ non est tantum absoluta, sed etiam relata. Et ideo Deus non potest in plurali prædicari in divinis, possunt tamen res et ens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, ponit tamen aliquid relatum. Et ideo relatio est quædam res. Si enim secundum rationem relationis, sive respectus, non poneret aliquid : cum secundum suum esse, ratione cujus ponit aliquid inhærens, non cadat in genere relationis, non esset aliquod genus entis.

Expositio textus.

Quibusdam videtur quod nomine personæ. » Hæc opinio falsa est, quia sequeretur quod posset dici tres essentiæ, quia habent commune id quod est essentia.

« Quadam tamen necessitate. » Contra : Hoc nihil videtur ; cum plurale non sit nisi singulare geminatum, semper significat substantiam proprietate determinatam, quæ tamen eadem est cum substantia quæ est essentia. Quia tamen in singulari potest poni pro essentia, in plurali non potest. Ideo quoad usum nominis dicunt significare personam.

« Tres personas ex eadem essentia non dicimus. » Ratio est est : Præpositio « Ex » notat habitudinem causæ efficientis et materialis. Genitivus vero potest denotare habitudinem causæ formalis.

« Hic personæ nomine. » Hoc non dicitur quoad proprietatem significationis, sed quoad identitatem rei.

« Non est prorsus aliquis. » Contra : Augustinus, IX *Confess.* : « Pater et Filius et Spiritus sanctus non differunt substantia, sed causa et gradu. Item subauctoritas dicit gradum inferiorem ratione impositionis ; sed in divinis est sub-

auctoritas ; ergo et gradus. — Respondeo : In gradu proprie dicto inferioritas est et ordo. Sed Augustinus accipit gradum pro ordine naturæ, non proprie. Nomen vero « Subauctoritas » non invenitur a sanctis dictum, sed a magistris. Si tamen ponitur in Deo, ex eodem sensu accipiendum est ut dicat ordinem naturæ, non gradum.

DISTINCTIO XXVI

Divisio textus.

« Nunc de proprietatibus. » Egit de nominibus divinis ; hic incipit agere de proprietatibus a quibus nomina imponuntur ; et primo agit de proprie propriis, usque ad XXXI distinctionem. Secundo, de communibus appropriatorum, a distinctione XXXI ad distinctionem XXXV. In prima parte primo agit de proprietatibus personalibus, distinctione hac et sequenti ; secundo de proprietatibus non personalibus, distinctione XXVIII et XXIX. In prima parte primo agit de proprietatibus personalibus secundum quod significantur nominibus propriis, distinctione hac. Secundo, agit de eis secundum quod significantur nominibus aliis, distinctione XXVII. In prima parte primo agit de hypostasi quæ est quasi subjectum proprietatis. Secundo assignat proprietates personales, ibi : « Nam de proprietatibus. » Tertio solvit dubitationem circa assignationem suam incidentem, ibi : « Hic quæritur. » In secunda parte, primo de ipsis proprietatibus quæ et quot sunt determinat : « Jam de proprietatibus. » Secundo, de eorum quidditate quid sunt, ibi : « Quo circa. » In secunda parte principali primo determinat dubitationem incidentem circa proprietatem personalem Filii : « Hic quæritur. » Secundo, circa personalem proprietatem Spiritus sancti, ibi : « Ita et de Spiritu sancto. » Et primo quid significatur nomine doni : « Ita. » Secundo, secundum quid nomine Spiritu sancti, ibi : « Hic quæri potest. » Tertio secundum quid utroque nomine, ibi : « Quidam tamen. »

Hic est duplex quæstio. Primo de hypostasi. Secundo de proprietatibus.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum hypostasis sit in divinis ; 2° utrum significet relationem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod nomen hypostasis recipi non debeat in divinis. In assumptione enim fidei non debet recipi aliquod nomen, quod præstet occasionem erroris. Sed hoc nomen hypostasis est hujusmodi ; quia, ut dicit Hieronymus, in hoc nomine venenum sub melle latet; ergo hoc nomen non est etc.

2. Præterea, hypostasis apud Græcos significat substantiam primam, quæ substantia est particularis : sed in Deo neque universale neque particulare est ; ergo sicut in divinis non dicitur quod sit genus vel species substantiæ quæ est substantia secunda, ita non debet dici quod sit ibi hypostasis quæ est substantia prima.

Præterea, Boetius dicit in lib. *de Duabus naturis*. « Individuas substantias ideo Græci hypostases vocaverunt, quia accidentibus suppositæ et subjectæ sunt. » Sed in Deo non est aliquod accidens; ergo etc.

Contra. Omne quod est perfectum, Deo est attribuendum : sed hoc nomen hypostasis significat perfectum in genere substantiæ : ergo etc.

Præterea, Augustinus dicit lib. *de Trin.*, quod eadem ratione Græci dicunt tres hypostases, qua nos tres personæ : sed secundum nos nomen personæ communiter ponitur in divinis ; ergo et secundum Græcos hoc nomen hypostasis.

Respondeo. Dicendum, quod quamvis hoc nomen substantia, in Latino respondere videatur huic nomini hypostasis in Græco, non tamen omnino idem significat, secundum usum utriusque linguæ ;

nam hoc nomen hypostasis apud Græcos significat tantum substantiam particularem, quæ est substantia prima, ut per Boetium patet. Sed Latini utuntur nomine substantiæ, tam pro prima, quam pro secunda. Substantia autem particularis nihil aliud esse videtur, quam quid distinctum subsistens. Cum ergo in divinis invenitur aliquid distinctum subsistens, ut ex prædictis patet, recte ibi nomen hypostasis dici potest secundum quod divina verbis humanis significari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit, in hoc nomine venenum sub melle latere, propter abusum hujus nominis. Nam hæretici apud Latinos veram hujus vocabuli significationem ignorantes, introducebant hoc nomen, ac si idem significaret omnino quod hoc nomen substantia; ut sic ex pluralitate hypostasis, pluralitatem introducerent essentiarum : nam hoc nomen substantia apud Latinos essentiam significat. Si ergo nomen hypostasis dicitur venenosum, non propter veram significationem nominis, sed propter ejus abusum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis non sit universale et particulare, est tamen ibi communicabile et incommunicabile : communicabile autem non sufficit ad rationem generis vel speciei, sicut incommunicabile subsistens ad rationem hypostasis. Et, ideo, licet in divinis non sit genus vel species substantiæ, est tamen hypostasis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in divinis non sit accidens, sunt tamen ibi proprietates quæ significantur ibi quomodo per modum accidentium. Et ideo inquantum divinæ personæ eis subsunt, hypostases sunt.

ARTICULUS II

Juxta hoc quæritur utrum in divinis hypostasis dicat solummodo absolutum.

Dicendum, quod hoc nomen persona non differt ab hoc nomine hypostasis, nisi quod addit determinatam naturam. Quod patet ex hoc, quod hypostasis secundum Boetium est individua substantia, persona vero individua substantia rationalis naturæ. Hypostasis ergo in rationali in natura accepta, nihil aliud est quam persona ; sicut animal, cum rationali actu, nihil aliud est quam homo. Unde, cum divina natura sit rationalis, largo modo accipiendo rationem pro quolibet intellectuali : oportet quod hypostasis divina sit idem quod persona divina ; quia hoc quod superadditur in intellectu personæ suppletur per additionem. Sicut ergo hoc nomen persona in divinis significat relationem per modum rei subsistentis, sic et hoc nomen hypostasis.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de proprietatibus. Et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum relationes sunt in divinis ; 2° utrum per eas tantum personæ divinæ distinguantur ; 3° utrum solis relationibus originis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod relationes non sint in divinis. Quicquid enim est in Deo, prædicatur de ipso : sed ad aliquid omnino non prædicatur, ut dicit Boetius in lib. *de Trin.;* ergo etc.

2. Præterea, ubicumque est relatio secundum rem, ibi est aliqua dependentia ; relativa enim a seinvicem dependent; sed in Deo nulla est dependentia : si enim ab aliquo dependeret, non esset necesse esse per seipsum ; ergo in Deo nulla est relatio.

3. Præterea, quod advenit alicui et recedit absque sui mutatione, nihil ponit in re : sed relatio est hujusmodi, nam absque omni mutatione possum alicui fieri dexter et sinister ; ergo relatio, nec in Deo, nec in aliqua re ponit aliquid.

Contra. In Deo vera paternitas invenitur, ex qua etiam *omnis paternitas in terra nominatur*, ut dicitur Eph. v : sed paternitas quædam relatio est ; ergo, etc.

Præterea, fides catholica in Deo plures personas confitetur ; ergo et personarum distinctionem, quia ubi non est distinctio

non est numerus. Sed nihil absolutum est ibi distinctum; ergo necesse est ibi ponere relationes.

Respondeo. Dicendum, quod secundum omnes catholicos necesse est in divinis relationes ponere, aliter necesse est incidere in hæresim Arii vel Sabellii. Nam cum tres personas confiteamur in Deo, si eas secundum aliquid absolutum distinguamus et ibi omnino relationes non recipiamus, in hæresim Arii labimur qui essentiam dividebat. Si vero relationes ibi nihil secundum rem ponere accipiamus, sequitur hæresis Sabelli, qui personas non realiter, sed solum nominaliter distinguebat. Necesse est ergo relationes realiter ponere in divinis. Sciendum tamen quod relatio dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad id ad quod dicitur, ex quo rationem relationis habet : et quantum ad hoc non habet quod ponat aliquid. Quamvis etiam ex hoc non habeat quod nihil sit. Sunt enim quidam respectus qui sunt aliquid secundum rem, quidam vero, qui nihil : quod in aliis generibus non invenitur. Alio modo quantum ad id in quo est : et sic quando habet causam in subjecto realiter inest, et ipse respectus est realis. Quando vero non habet causam in subjecto, sed in re alia vel in sola ratione, tunc non est respectus realis, sed rationis tantum. Sic ergo relationes in Deo respectus reales sunt, quia respiciunt ipsam essentiam communicatam. Ex consideratione autem hac duplici relationis, diversæ processerunt opiniones; quibusdam dicentibus relationes aliquid esse, quibusdam vero quod nihil. Quod si esset usquequaque verum, relatio genus entis non esset, nec personæ divinæ realiter distinguerentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur de relatione secundum primam considerationem, ex qua non habet quod aliquid prædicet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa sequeretur, si diceretur Deus dependere ad aliquid secundum essentiam diversam.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquid refertur per respectum realem, quamvis altero mutato ei adveniat vel abscedat actualis respectus sine sui mutatione, non tamen radicaliter, sive causaliter : quia etsi destruatur ille cui sum æqualis, ut sic actu æqualis sibi esse non possim, tamen adhuc in me manet quantitas ratione cujus adhuc æqualis essem, si alter a pristina dispositione non recessisset.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relationibus personæ divinæ non distinguantur[1].

Illud enim quod ad sui intellectum præsupponit distinctionem non potest esse distinctionis principium; sed relativum est hujusmodi; nam ex hoc est relativum quod ad aliquid dicitur, et sic alietas præintelligitur. Ergo relatio non potest esse principium distinctionis divinarum personarum.

2. Præterea, persona significat substantiam individuam rationalis naturæ : sed substantialis distinctio non fit per relationes, sive per quascumque proprietates; ergo relationes oppositæ non sufficienter distinguunt personas[2].

3. Præterea, relationes non habent vim distinguendi, nisi secundum quod sunt oppositæ. Opponuntur autem secundum quod ad alterum sunt; ex hoc vero non dicunt rem aliquam. Si igitur per relationes distinguantur, sequitur quod non sunt realiter distinctæ, quod est hæresis Sabellii.

4. Præterea, simplicissima seipsis definiuntur et distinguuntur; sed divinæ personæ sunt simplicissimæ; ergo non relationibus, sed seipsis distinguuntur.

Contra. Boetius dicit, quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem : sed ab eodem est multiplicatio et distinctio; ergo sola relatio est principium distinctionis in divinis[3].

Præterea, illud quod est commune in divinis non potest esse principium dis-

[1] Anecdotum.
[2] Anecdotum.
[3] Anecdotum.

tinctionis ; sed quidquid non dicitur relativum in divinis est commune, secundum Augustinum, in lib. *de Trinitate*.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod relationes non distinguunt hypostases divinas, sed notificant distinctiones earum, quæ seipsis distinguuntur. Sed hoc non videtur verum : nam hypostasis, aut significat aliquid absolutum tantum, et sic nullo modo distingui potest : aut significat relationem tantum, et sic hypostases a seipsis distingui, nihil aliud est quam relationibus distingui personas divinas. Aut significat utrumque : et sic patet quod cum non distinguitur quantum ad aliquid absolutum, remanet quod distinguitur quantum ad relationes tantum : ideo remanet quod sola relatio sit in divinis distinguens, ut alii dicunt. Et hujus ratio est, quia omnis alia distinctio imperfectionem importat in altero distinctorum, aut in utroque. Nam alia est distinctio secundum materiam et quantitatem, et sic in utroque ponit partialitatem. Vel est secundum oppositionem formalem : quæ quidem si attendatur secundum affirmationem et negationem vel privationem et habitum, constat quod in altero ponit defectum. Similiter si attendatur secundum contrarietatem, nam alterum horum contrariorum semper est imperfectum secundum Philosophum, et quasi privatio respectu alterius, sicut nigrum respectu albi. Sola autem oppositio relationis potest esse sine imperfectione ex utraque parte. Et ideo cum in Deo nulla sit imperfectio, per solam relationem potest est in divinis distinctio.

Ad primum ergo dicendum quod in creaturis ubi relatio non est substantia, ad relationem præintelligitur substantiarum distinctio. Sed in divinis ubi relatio est ipsa substantia, relatiorum oppositio ipsa est rerum subsistentium distinctio[1].

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in creaturis, in quibus relationes sunt accidentia ; non autem in divinis, in quibus habent esse substantiale, ut dictum est[2].

Ad tertium dicendum quod quamvis relatio non habeat ex respectu ad alterium quod sit realis, tamen relatio, quæ ex eo est cui inest, quia sit res quædam, habet etiam respectum realem, cum ipse respectus ad alterum nihil aliud sit quam relatio.

Ad quartum dicendum, quod hypostases vel personæ seipsis distinguuntur, et tamen distinguuntur relationibus, quia ipsæ relationes subsistentes sunt hypostases vel personæ.

ARTICULUS III[3]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non solum relationibus originis personæ divinæ distinguuntur. Si enim aliquæ relationes personas distinguunt, maxime hoc videtur de primis relationibus. Hujusmodi autem non sunt relationes originis ; nam fundantur super actionem et passionem quæ sunt post substantiam, qualitatem, et quantitatem. Ergo divinæ personæ magis dicuntur distingui per relationes substantiæ, et quantitatis, et qualitatis, sicut est idem, æquale et simile, quam per relationes originis.

2. Præterea, non solum persona divina oritur a Deo, sed etiam creatura, et secundum utramque originem, aliquæ relationes de Deo dicuntur. Si ergo secundum relationem originis personæ divinæ distinguuntur, videtur quod sunt infinitæ personæ, cum infinitæ relationes originis dicantur de Deo respectu creaturarum.

3. Præterea, relationes originis non videntur esse nisi duæ, scilicet « qui ab alio » et « a quo alius. » Si igitur solæ relationes originis personas divinas distinguant, videtur quod sint solæ duæ proprietates in divinis, et solæ duæ personæ.

Sed contra. In proprio nomine uniuscujusque distincti debet includi ratio distinctionis ; sed propria nomina personarum distinctorum in divinis dant intel-

[1] Anecdotum.
[2] Anecdotum.

[3] Omnia anecdota usque ad « Respondeo, etc. »

ligere solas relationes originis, sicut patet in his nominibus « Pater » et « Filius ; ergo per solas relationes originis personæ divinæ distinguuntur.

2. Præterea, in divinis personis non potest esse multitudo sine origine ; aliter enim esset ibi confusio ; nec potest ibi esse ordo nisi naturæ quo unus est ex alio, sicut Augustinus dicit. Ergo in divinis personis non potest esse pluralitas vel distinctio, nisi secundum relationes originis. Juxta hoc quæritur de numero notionum, proprietatum, relationum in divinis.

Respondeo. Dicendum, quod personæ divinæ non possunt distingui per alias relationes quam per relationes originis. Cujus ratio est, quia omnis relatio vel est identitatis, vel æqualitatis et similitudinis, vel est diversitatis, ut inæqualitas, et dissimilitudo. Nulla autem ratio identitatis potest esse distinctionis principium : sed talis relatio distinctionem præsupponit. Æqualitas enim non distinguit æqualia : sed magis unit, licet non possit esse nisi distinctorum. Relatio vero diversitatis est uno modo secundum aliud habere, sicut cum dissimilia dicuntur inquantum diversas habent qualitates, dextrum, sinistrum, inquantum habent diversos situs. Hoc autem non potest esse in divinis ; quia sic distinctio relationis importaret distinctionem absolutorum quæ ad essentiam pertinent. Alio modo est relatio diversitatis, secundum quod alio ordine habetur idem ; et hoc invenitur in relationibus originis. Nam generans et generatum habent aliqualiter unam naturam. Generans enim generat sibi simile, non autem eodem ordine, quia genitum habet eam a generante. In sola ergo distinctione, quæ est per relationes originis, potest inveniri unitas absolutorum, et distinctio secundum relationes. Et ideo per solas relationes originis divinæ personæ distinguuntur.

Ad primum [1] ergo dicendum quod relationes fundatæ super substantiam, quantitatem et qualitatem, immediate non possunt distinguere divinas personas, sive implicent unitatem, quia sic non distinguunt, sive pluralitatem, quia sic essentiam dividerent. In divinis vero relationes originis distinguunt et naturam non dividunt. Unde magis competunt ad distinctionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum quod relationes Dei ad creaturam non sunt realiter in Deo, sed in creaturis, ut infra dicetur, et post, non pertinent ad distinctionem personæ a persona in eadem natura, sed ad distinctionem naturæ creatæ a natura increata.

Ad tertium dicendum quod in divinis personis est origo secundum duas rationes, ut ex dictis patet, est ita istæ duæ relationes « Qui est ab alio » et « a quo alius » distinguuntur in plures.

Ad illud quod ultimo quæritur dicendum est quod illud quod distinguit personas tria debet habere primo quod ad originem pertineat, secundo quod sit speciale, tertio quod pertineat ad dignitatem. Ad originem autem pertinet id quod originem negat, vel quod originem ponit. Origo autem circa aliquid ponitur, aut ex hoc quod est ab alio aut ex hoc quod ab eo est alius. Neutrum tamen horum est notio vel proprietas, quia non dicunt aliquid speciale. Oportet ergo quod utrumque distinguatur secundum duos modos originis qui sunt in divinis. Ergo « a quo alius » intelligitur vel per generationem, et sic est paternitas, vel per spirationem, et sic est communis spiratio. Secundum vero quod est esse ab alio per generationem accipitur filiatio, per spirationem processio. Negatio vero originis activæ ad dignitatem non pertinet, ut scilicet ab alio non sit alius, sed solum passivæ et communiter dictæ, ut scilicet aliquis a nullo sit, et secundum hoc innascibilitas. Sic ergo sunt quinque notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio, innascibilitas, quia per omnia hæc personæ innotescunt. Horum vero unum non est relatio proprie loquendo, scilicet innascibilitas. Unde restat quod sunt tantum quatuor

[1] Hæc omnia anecdota sunt, usque ad finem articuli.

relationes. Unum etiam prædictorum quinque non est proprietas scilicet communis spiratio quæ convenit Patri et Filio. Restat ergo quod sint in Deo quatuor proprietas, quatuor relationes, quinque notiones.

Expositio textus

« Nec tamen omne quod dicitur per substantiam dicitur. » Contra : Sufficiens divisio entis est in substantiam et accidens. — Respondeo : Hæc divisio intelligitur de ente creato tantum. « Quia nihil incommutabile aut amissibile. » Contra : Ratio non videtur valere quia accidentia separabilia inamissibilia sunt. — Respondeo : Omnia amissibilia accidentia dicuntur vel potentia propinqua, vel saltem remota.

« Nunc homines filii Dei sunt facturi. » Contra : Christus non est filius, nisi nativitate. — Loquitur de puris hominibus. « Dicimus donum donatoris. » Sed numquid similiter dicimus spiritum spiratoris? Ergo ita apparet hoc nomine relatio sicut nomine doni. — Respondeo : Spiritus non est proprium nomen tertiæ personæ, sed spiritus sanctus. Sed quod hoc totum accipitur, dico naturaliter, non notionaliter.

DISTINCTIO XXVII

Divisio Textus

« Hic quæri potest. » Egit de proprietatibus personalibus, secundum quod per se significantur nominibus propriis, hic agit de eis secundum quod significantur cum altero, scilicet nominibus aliis. Et primo, secundum quod significantur cum terminis personalibus principalibus. Secundo prout significantur cum terminis personalibus æquipollentibus, ibi : « Non est. » Tertio, prout significantur cum terminis substantialibus : « Est et hic advertenda. « In prima parte primo proponit quæstionem ; secundo subdit solutionem, ibi : « ad quod ; » tertio, solutionis explanationem, ibi : « nec tamen. » In tertia parte, de terminis substantialibus et relativis, primo dat regulam generalem : « Et est. » Secundo movet et solvit incidentem dubitationem, ibi : « Hic quæritur. » Tertio ponit solutionis explanationem, ibi : « Et est sciendum. »

Hic est duplex quæstio. Prima de proprietatibus. Secunda de verbo.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur tria : 1° quomodo se habeant proprietates ad personas ; 2° quomodo se habeant ad hypostases ; 3° quomodo se habeant ad actus personales.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod proprietates non constituant personas. Illud enim quod secundum intellectum sequitur ad aliquid, non constituit ipsum : sed proprietas secundum intellectum sequitur ad personam sicut accidens ad substantiam individuam ; ergo proprietas personam non constituit.

2. Præterea, nihil constituitur per seipsum : sed persona est ipsa proprietas subsistens, ut dictum est ; et in *littera* etiam dicitur quod proprietas Patris est esse Patrem ; ergo proprietas non constituit personam.

3. Præterea, si proprietas personam constituit, habet quamdam similitudinem cum differentia constitutiva quæ speciem constituit. Sed quot sunt differentiæ constitutivæ, tot sunt species per eas constitutæ, si accipiantur finales differentiæ. Cum ergo prædictæ notiones sint finales, quia ulterius dividi non possunt, ut dictum est, videtur quod sint tot personæ quot notiones ; et ita dicetur Deus non solum trinus, sed etiam quinus.

4. Præterea, differentiæ constitutivæ adinvicem non distinguuntur si sint in eodem, nisi secundum magis commune et minus commune : sed notiones in eodem existentes, scilicet in Patre, adinvicem distinguuntur non secundum magis

commune et minus commune, ut patet de innascibilitate et paternitate; ergo hujusmodi proprietates non tenent in divinis personis locum differentiæ constitutivæ, ut personas constituant.

Sed contra. Unaquæque species denominatur a forma per quam constituitur, vel ab aliquo quod accipitur loco ejus : sed nomina personarum sumuntur a proprietatibus; ergo proprietates personas constituunt.

Præterea, in aliis rebus eædem sunt differentiæ constitutivæ et divisivæ : sed per proprietates personæ distinguuntur abinvicem, ut in *littera* dicitur; ergo proprietates personas constituunt.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in divinis non differt quo est et quod est quantum ad esse simpliciter, ita nec quantum ad esse hoc vel illud : quia quicquid de Deo dicitur, est ejus esse; sicut idem est bonitas in Deo et bonum, sapientia et sapiens : et similiter oportet dicere quod in Deo sit idem paternitas et Pater. Ex hac ratione quidam dicere voluerunt, quod proprietates sunt ipsæ personæ, non autem personis insunt, nec eas constituunt; non attendentes quod ea quæ in Deo secundum rem sunt idem, ratione distinguuntur; ex quo contingit quod quamvis deitas sit ipse Deus, tamen Deus significatur ut constitutus per divinitatem, sicut homo constitutus per humanitatem : et ita etiam Pater significatur ut constitutus per paternitatem; et sic intelligendum est, quod proprietates personas constituunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in Patre est duo considerare : scilicet modum substantiæ et rationem relationis. Quantum ad primum relatio intelligitur ut adveniens, et sic habet rationem proprietatis. Quantum autem ad secundum, intelligitur ut constituens. Quod quidem in creaturis accidere non potest, quia distinguuntur et constituuntur in esse personali per aliquid absolutum et substantiale; unde proprietates creaturarum sunt tantum proprietates.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Pater et paternitas sint idem re, differunt tamen ratione, vel modo significandi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non omnes proprietates seu notiones constituunt personas : sed illæ tantum quibus personæ abinvicem distinguuntur; sicut paternitas distinguit Patrem ab aliis personis, et filiatio Filium, et processio Spiritum sanctum. Innascibilitas vero cum sit negatio, et sic super affirmationem fundetur, non potest esset principium distinguens personam, sed sequitur proprietatem personæ distinctæ. Et sic sunt tres tantum proprietates personales, id est, constituentes personas. Innascibilitas autem est proprietas personæ, sed non personalis : communis vero spiratio nec est proprietas personæ nec personalis, quia non distinguit aliquam personam ab omnibus aliis. Et sic patet quare Deus non debet dici quinus propter quinque notiones, quia per eas non constituuntur nisi tres subsistentes.

Ad quartum dicendum, quod plures proprietates vel notiones uni personæ inhærentes non differunt re, sed ratione tantum, inquantum per eas diversimode innotescit persona, sicut patet de attributis essentialibus; nec aliqua earum habet rationem differentiæ constitutivæ nisi una. Proprietates vero personales realiter distinguuntur sicut et personæ, ratione oppositionis relativæ.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant. Remoto enim quod additur alicui, remanet secundum intellectum id cui superadditur. Sed proprietates ad dignitatem pertinentes in definitione personæ superadduntur ad hypostasim. Est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente; ergo abstracta proprietate a persona, remanet secundum intellectum hypostasis.

2. Præterea, sicut se habent attributa essentialia ad essentiam, ita proprietates ad hypostasim; sed secundum Boetium in lib. de *Hebdomadibus*, remota per intellectum bonitate a Deo, adhuc in intellectu ejus essentia manet; ergo remotis proprietatibus adhuc remanet hypostasis.

3. Præterea, proprietas constituit personam per modum differentiæ constitutivæ; sed remotis differentiis constitutivis secundum intellectum, adhuc remanet illud cui differentiæ superadduntur; ergo remotis proprietatibus adhuc remanet hypostasis cui proprietates superadduntur.

Sed contra. Hypostasis nominat aliquid incommunicabile in divinis; sed remotis proprietatibus nihil est ibi incommunicabile, quia præter intellectum relationum in divinis nihil est nisi essentia quæ communis est; ergo abstractis proprietatibus, hypostasis non manet secundum intellectum.

Præterea, Damascenus dicit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus in omnibus conveniunt præter ingenerationem, et generationem, et processionem; remotis ergo proprietatibus non manet aliquid in quo tres personæ non conveniant, sed non conveniunt in hypostasi; ergo hypostasis non remanet.

Respondeo. Dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod abstracta per intellectum proprietate personali remanet in divinis hypostasis distincta. Sed hoc non est verum : quia in divinis nihil potest esse distinctum, nisi relative dictum; et hoc non remanet relatione per intellectum abstracta. Et ideo alii dicunt, quod abstracta proprietate personali, neque persona neque hypostasis remanet. Ad cujus evidentiam sciendum, quod aliter se habet circa abstractionem formæ naturalis, et formæ rationalis, quæ est differentia. Nam abstracta secundum rem vel per intellectum forma naturali, remanet subjectum idem secundum rem, sicut abstracta albedine idem corpus, et abstracta forma ignis eadem numero materia prima. Abstracta vero forma rationali, scilicet differentia, non remanet idem animal secundum rem, sed secundum rationem generis. Proprietas autem relativa in divinis, se habet per modum differentiæ, et non per modum formæ naturalis. Nam nihil absolutum potest intelligi subjectum relationi per modum suppositi; quia sic absolutum distingueretur; unde suppositum relationis in divinis non est nisi relatum. Propter quod dicitur, quod relatio affirmat secum suum suppositum : quia idem est in Deo relatio et relatum. Relatio autem ad id quod refertur, inquantum hujusmodi, se habet per modum constituentis differentiæ, sicut albedo ad album; et ideo remota paternitate vel filiatione, non potest remanere idem suppositum relationis, quod est hypostasis divina; quamvis secundum intellectum remaneat intellectus hypostasis in generali.

Ad primum ergo dicendum, quod licet proprietas ad dignitatem pertinens, superaddatur ad intellectum hypostasis absolutæ, includitur tamen in intellectu hypostasis in divinis; sicut rationale includitur in intellectu animalis quod est homo, quamvis non animalis simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad modum intelligendi qui est ex parte nostra, bonitas, sapientia et hujusmodi, superadduntur essentiæ divinæ per modum formæ naturalis, quia significantur ut assequentia substantiam secundum Damascenum : sed relatio superadditur ad hypostasim in divinis per modum differentiæ. Et ideo non est simile.

Ad tertium patet solutio ex dictis : nam remota differentia remanet genus; non quasi unum quid secundum rem, sed solum ratione.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod actus personalis secundum intellectum præcedat proprietates personales. Omnis enim relatio secundum intellectum sequitur id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem : sed relationes originis fundantur supra actiones originis, ut patet per Philosophum in V *Metaphysicorum;* ergo personales actus, secundum intellectum præcedunt relationes, quæ sunt proprietates personales.

2. Præterea, ad actum aliquem nihil præsupponitur secundum intellectum, nisi quod est principium actus : sed non intellecta relatione potest intelligi persona, quæ est principium actus persona-

lis. Separata enim paternitate, remanet Pater, quamvis, ut ingenitus ; ergo relatio in divinis non præcedit intellectum personalis operationis.

3. Præterea, sicut se habet generatio passiva ad Filium, ita generatio activa ad Patrem : sed generatio passiva secundum intellectum præcedit filiationem Filii ; ergo similiter præcedit generatio activa paternitatem Patris.

4. Præterea, idem videtur ex hoc, quod in *littera* dicitur, quod ideo est Pater, quia genuit.

Sed contra. Prius est intelligere personam, quam actum personæ ; sed proprietas relativa constituit personam ; ergo secundum intellectum præcedit actum personæ.

Præterea, propria forma cujuslibet est principium proprii actus ejus ; sed propria forma Patris, inquantum hujusmodi, est ipsa paternitas ; ergo secundum intellectum est principium generationis, quæ est propria operatio Patris.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt simpliciter relationes secundum intellectum sequi actus personales. Sed illud non potest intelligi, supposito quod persona et hypostasis in divinis relationibus distinguantur et constituantur, ut supra ostensum est. Et ideo aliter dicendum est, quod nihil prohibet relationi aliquid convenire ut relatio est, et aliquid ut subsistens est. Secundum enim quod relatio est, sic secundum intellectum sequitur actum, a quo relatio intelligitur innasci : secundum autem quod subsistens est, præcedit intellectum operationis, sicut et substantia præcedit actionem. Et ideo hypostasis Patris præcedit secundum intellectum actum generationis. Et quia id quod constituit et distinguit hypostasim, est secundum intellectum prius hypostasi, inde est quod relatio significata per modum formæ constituentis, præcedit actum personalem : ut in intelligendo talis ordo servetur, ut primo intelligatur paternitas, secundo pater, tertio generatio activa, quamvis secundum rem omnino sint idem in Deo, sicut intellectus, intelligens, intelligere.

Ad primum dicendum, quod objectio illa procedit de relatione secundum quod relatio est ; prout vero est constitutiva personæ, sic e converso se habet.

Ad secundum dicendum, quod remota paternitate, non remanet hypostasis Patris ut distincta in divinis. Per hoc enim quod Pater est ingenitus, non potest distingui nisi a genito, qui esse non potest paternitate remota. Unde in divinis intellectus ingeniti sequitur intellectum paternitatis. Et ideo remota paternitate, non remanet innascibilitas quæ est proprietas personæ, quamvis posset remanere ut attributum essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod aliter est de generatione activa et passiva. Nam generatio activa est a forma generantis. Et ideo secundum intellectum sequitur paternitatem, prout est forma Patris. Sed generatio passiva non est a forma geniti. Et ideo quolibet modo præcedit filiationem.

Ad quartum dicendum, quod Magister accipit generare loco proprietatis personalis, quæ est paternitas : ut potest patere considerando verba ejus in hac distinctione et in præcedenti. Vel potest dici, quod Magister non intendit ponere ordinem causæ, sed cujusdam concomitantiæ ; quia esse Patrem et generare, se consequuntur, sicut esse Filium, et esse genitum.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de verbo. Circa quod quæruntur duo : 1°. utrum verbum in divinis dicatur personaliter vel essentialiter ; 2°. utrum dicatur de Spiritu sancto, vel tantum de Filio.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod verbum in divinis essentialiter dicatur. Augustinus enim dicit, IX *de Trinitate* : « Verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est : » sed tam amor quam notitia sunt essentialia ; ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

2. Præterea, quicquid dicitur, est verbum ; sed secundum Anselmum in *Mo-*

nologion, tam Pater quam Filius, quam Spiritus sanctus dicitur; ergo quodlibet eorum est verbum; et sic verbum essentialiter dicitur.

3. Præterea, quilibet dicens, habet aliquod verbum; sed secundum Anselmum, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus dicens; ergo eis est commune unum verbum; et ita verbum essentialiter dicitur.

4. Præterea, omne illud quod dicit respectum ad creaturam, est essentiale: sed verbum est hujusmodi. Verbum Augustinus exponit, dixit et facti sunt, idest verbum genuit, in quo erat ut fierent; ergo etc.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VI *de Trinitate* quod solus Filius dicitur verbum.

Præterea, ad hoc est auctoritas Richardi de sancto Victore qui dicit in litera (scilicet de Trinitate) solum Filium verbum dici.

Respondeo. Dicendum, quod verbum in divinis proprie loquendo non potest dici nisi personaliter. Et hoc patet si inspiciamus quid sit verbum in mente nostra: quod nihil aliud esse invenitur quam aliquid actualiter intellectum sive conceptum in intellectu, quod est vocis verbo pronunciabile. Omne autem actualiter intellectum, sive conceptum, vel excogitatum a nobis, est expressum ab aliquo sive exortum, saltem sicut actualiter consideratum oritur ex habituali cognitione. Et ideo, si in divinis omnino proprietas verbi servetur, verbum significabit quod est realiter ab alio exortum. Omne autem tale est personale in divinis. Et ideo verbum, loquendo proprie, non dicitur nisi personaliter: et huic etiam attestatur communis usus Scripturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de notitia actuali, quæ sola est verbum, ut idem Augustinus dicit, XIV *de Trinitate*; ita ut per notitiam intelligamus id, quod intellectu concipitur. Hoc autem in se implicat ortum ex alio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non solum dicitur verbum, sed etiam res per verbum, quæ scilicet verbo manifestatur. Et quia verbum quod Pater profert, est manifestativum Patris et Spiritus sancti: ideo Pater non dicit solum Filium, sed etiam se et Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum, V *de Trinitate*, solus Pater est dicens, quia ipse solus emittit verbum. Anselmus autem accipit large dicere pro intelligere.

Ad quartum dicendum, quod in verbo non importatur respectus ad creaturas principaliter; sed quasi ex consequenti. Verbum enim habet respectum, et ad dicentem, qui in divinis est Pater, et ad id quod manifestatur per verbum, quod iterum principaliter est Pater. Sed quantum in dispositione Patris est creaturas producere secundum aliqualem sui similitudinem, sic etiam ex consequenti in verbo intelligitur respectus quidam ad creaturam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nomen verbi Spiritui sancto conveniat. Basilius enim dicit in *tertio sermone de Spiritu sancto*: « Sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo se habet Spiritus sanctus ad Filium. Et propter hoc dicitur Patris quidem verbum Filius, Filii autem verbum Spiritus sanctus. »

2. Præterea, Heb. I dicitur de Filio: *Cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus portans omnia verbo virtutis suæ*: et ita Filius habet verbum a se procedens, quo omnia portantur. Spiritus ergo sanctus, qui procedit a Filio, verbum dicitur.

3. Præterea, verbum de sui ratione manifestationem importat; sed sicut Filius manifestat Patrem, et Spiritus sanctus manifestat Patrem et Filium, sicut dicitur Joan. XVI, quod Spiritus sanctus docet omnem veritatem; ergo Spiritus sanctus dicitur verbum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Trinitate*: quod sicut in Trinitate solus Filius dicitur verbum, ita solus Spiritus sanctus dicitur donum.

Præterea, verbum in sui intellectu includit nativitatem. Est enim verbum sapientia genita, secundum Augustinum:

sed nativitas non convenit Spiritui sancto ; ergo nec nomen verbi.

Respondeo. Quod verbum dicitur dupliciter. Uno modo proprie : scilicet illud quod est per se alicujus manifestativum. Hoc autem est id, quod intellectu concipitur. Per hoc enim aliquid fit immediate intellectui notum. Alio modo dicitur verbum communiter : et ita improprie omne illud, unde potest sumi alicujus rei manifestatio, verbum dici potest ; ut si dicamus fumum esse verbum ignis. Primo ergo modo in divinis solus Filius dictus verbum, quia ipse solus procedit processione intellectus. Secundo autem modo potest dici verbum et Spiritus sanctus, inquantum per ipsum manifestantur Pater et Filius : et sic intelligit Basilius. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, secundum Glossam, quod verbum accipitur ibi pro imperio Filii, quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare. Vel secundum Basilium intelligitur de Spiritu sancto ratione jam dicta.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Expositio textus.

« Natura ergo si Pater est Filius. » Hoc non sequitur, quia quamvis hæc duo significent eamdem proprietatem, non tamen eodem modo ; sed Pater in hypostasi generare ut actum inhærentem illi de quo prædicatur.

« Unam verbi hypostasim simplicem.» Contra : In hypostasi verbi est essentia et duæ notiones ; non ergo simplex. — Respondeo : Hoc non impedit simplicitatem hypostasis, quia quodlibet illorum idem est tamen cum ipsa hypostasi.

« Solus Filius est imago Patris. » Contra : Videtur quod Spiritus sanctus eadem ratione sit imago propter æqualem similitudinem. — Respondeo : Ut ait Richardus de sancto Victore, Spiritus sanctus non dicitur imago Patris sicut Filius. Una ratio est quia imago non est proprie, nisi unius. Non enim potest esse idem expressiva similitudo duorum, in quantum duo sunt ; sed Spiritus sanctus est æqualis similitudo duorum. Altera ratio est quia imago magis attenditur secundum exteriora ; Filius magis convenit cum Patre in exterioribus, id est in habitudine relativa, scilicet communi spiratione. Tertia ratio quia imago dicit similitudinem in specie. Filius vero ex ratione processionis suæ, quia procedit per modum naturæ assimilatur Patrem in specie. Spiritus sanctus procedit per modum amicitiæ ; unde ex ratione processionis, non sic assimilatur, licet assimilatur ex ipsa re.

« Tantum relative ad eum cujus est verbum. » Contra : Dicit respectum ad ea quæ per ipsum dicuntur, id est ad creaturas. — Respondeo : Quamvis importet respectum ad illa secundum habitum, non dicitur tamen relative ad illa, sed e converso.

« Non dicitur alter sine altero. » Contra : Substantialia de qualibet persona per se prædicantur. — Respondeo : « non » inseparabilitas in essendo, non in prædicando.

« Sed solus Filius. » Contra : Spiritus sanctus est Deus de Deo. — Respondeo : solus facit exclusionem Patris de quo cum filio loquebatur, non Spiritus sancti.

« Hoc solum dici non potest, illud de illo. » Contra : Ergo potest dici essentia. — Respondeo : dici hoc de illo accipitur large, sive improprie.

« Nec imago de imagine. » Contra : Imago dicitur esse essentialiter, Gen. I : *Faciamus*, etc.

Respondeo : essentialiter de Trinitate dicitur improprie, scilicet per exteriora, sed personaliter proprie.

« *Nemo bonus, nisi Solus Deus.* » Contra : multi sunt homines et Angeli boni. — Respondeo : intelligit de bono per essentiam, non per participationem.

DISTINCTIO XXVIII

Divisio Textus

« Præterea considerari oportet. » Postquam egit de proprietatibus personalibus, hic agit de proprietatibus non personalibus, et primo agit de innascibilitate quæ

convenit soli Patri, distinctione hac. Secundo agit de communi spiratione quæ convenit Patri et filio, distinctione XXIX. Tertio agit incidenter de quibusdam relationibus realibus quæ conveniunt toti trinitati, distinctione XXX. In prima parte primo agit de proprietate ingeniti; secundo de differentia geniti et ingeniti, ibi : « Illud ; » tertio incidenter adjungit de proprietatibus geniti, ibi : « Sciendum est. » In prima parte primo ostendit quid significet hoc nomen : « Ingenitus ; » secundo, cur non genitus sit proprium Patris sicut ingenitus, ibi : « Ideo solus ; » tertio, secundum quam proprietatem dicitur Pater ingenitus, ibi : « Si autem. » In secunda parte primo excludit errorem : « Illud etiam ; » secundo, movet incidentem dubitationem, ibi : « Præterea ; » tertio, subdit solutionem, ibi : « Ad quod dicimus. » In prima parte primo ostendit quod filius, verbum, imago, sapientia genita, dicunt eamdem in Filio proprietatem : « Sciendum ergo. » Secundo ostendit quomodo sapientia suscipit relativam prædicationem, ibi : « Cave. » Tertio ostendit quod imago habet aliquando significationem essentialem, ibi : « Illud etiam. »

Hic est duplex quæstio. Prima de innascibilitate. Secunda de imagine.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum innascibilitas sit notio Patris ; 2° utrum innascibilitas, sit ejus proprietas personalis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod innascibilitas non sit notio Patris. Notiones enim divinarum personarum sunt relationes. Sed ingenitus non significat relationem, quia secundum nomen ad aliud non refertur ; ergo innascibilitas non est notio Patris.

2. Præterea, nihil potest poni notio Patris, per quod essentiæ divisio detur intelligi : sed si dicatur Pater ingenitus, datur intelligi divisio essentiæ : quia si Pater est ingenitus, hæc est vera, Deus est ingenitus. Hanc etiam constat esse veram, Deus est genitus. Et sic videtur sequi quod non sit unus Deus, per hoc quod affirmatio et negatio non verificantur de eodem ; ergo innascibilitas non est notio Patris.

3. Præterea, innascibilitas est negatio nascibilitatis, quæ est proprietas Filii : sed negationes aliarum proprietatum, scilicet paternitatis, communis spirationis et processionis, non sunt notiones alicujus personæ ; ergo innascibilitas non debet esse notio personæ Patris.

Sed contra, illud per quod differt Pater a Filio debet esse notio ; sed per innascibilitatem differt Pater a Filio ; ergo innascibilitas est notio Patris.

Præterea, sicut Filius se habet ad nativitatem, ita Pater ad innascibilitatis notionem : sed nativitas est notio Filii ; ergo innascibilitas, quæ est nativitatis negatio, est notio Patris.

Respondeo. Dicendum, quod in divinis Pater est principium non de principio. Unde oportet, quod quantum ad utrumque innotescat : scilicet quantum ad hoc quod est principium, et quantum ad hoc quod est non de principio. Et ideo, sicut quantum ad hoc quod est principium ponitur notio ejus paternitas, vel communis spiratio ; ita quantum ad hoc quod est non de principio ponitur notio ejus innascibilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod ingenitus, quamvis directe non contineatur in genere relationis, reducitur tamen ad relationem dupliciter. Primo quidem per modum cognitionis ; quia negationes per affirmationes, sicut privationes per habitus cognoscuntur, ideo ad genus affirmationis reducuntur. Secundo ratione causalitatis ; quia affirmatio unius oppositi est causa remotionis reliqui oppositi ; et sic positio paternitatis in persona Patris, est causa remotionis oppositæ relationis, scilicet nativitatis.

Ad secundum dicendum, quod relationes non determinant essentiam, sed personam. Essentia enim nec generatur nec nascitur, sed persona. Et ideo positio et negatio relationis in divinis non demons-

trant divisionem essentiæ, sed distinctionem personæ.

Ad tertium dicendum, quod notiones affirmativæ in divinis, vel pertinent ad rationem principii, vel ad rationem ejus quod est de principio. Remotio autem principii non est dignitatis. Et ideo non ponitur notio personæ, neque negatio paternitatis, neque communis spirationis. Negatio vero ejus quod est a principio non est dignitatis, nisi sit universalis, ut supra dictum est. Et ideo innascibilitas, prout ponitur notio Patris, excludit omnino esse ab alio, et non solum esse ab alio, per nativitatem; propter quod Spiritui sancto non convenit. Ideo tamen a negatione nativitatis nomen sortitur, quia processio Spiritus sancti speciale nomen non habet, et iterum sequitur Filii generationem ; et quia [1] etiam persona Patris nominatur, per relationem quam habet ad Filium.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis Patris. Damascenus enim dicit quod in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem, et processionem. Sed filiatio, quæ per generationem intelligitur, est proprietas personalis Filii, et processio Spiritus sancti; ergo innascibilitas, quæ intelligitur per ingenerationem, est proprietas personalis Patris.

2. Præterea, notio personæ ad dignitatem pertinere debet; sed magis ostendit dignitatem innascibilitas quam paternitas, quia per innascibilitatem oritur auctoritas in Patre; ergo innascibilitas est magis proprietas personalis Patris quam paternitas.

3. Præterea, remota proprietate personali, persona intelligi non potest, sicut nec species, remota differentia; sed remota paternitate intelligitur ingenitus, ut in *littera* dicitur ; ergo paternitas non est proprietas personalis Patris, sed magis innascibilitas.

Sed contra. Unumquodque denominatur a forma ipsum constituente ; sed persona Patris denominatur a paternitate non ab innascibilitate ; ergo innascibilitas non est proprietas Patris personalis, sed paternitas.

Præterea, nullius rei positivæ ratio constituitur per negationem ; sed persona Patris est res quædam ; ergo non constituitur per innascibilitatem, quæ est negatio.

Respondeo. Dicendum, quod illud, per quod primo intelligitur aliquid distinctum in divinis, est constitutivum personæ. Quicquid autem ad hoc sequitur, non potest esse personæ constitutivum, quamvis possit esse proprietas personæ jam constitutæ. Primum autem distinguens in divinis personis non potest esse innascibilitas. Non enim distingueretur nisi a nato. Unde oportet, quod distinctio quam facit innascibilitas, præintelligatur distinctioni inter generantem et nascentem. Et sic proprietas constituens personam Patris est paternitas, non autem innascibilitas ; unde innascibilitas non est proprietas personalis, idest constituens personam.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Damasceni non fuit numerare proprietates personales, sed ostendere modum distinctionis in divinis. Eadem autem distinctio designatur per filiationem et paternitatem, et similiter per communem spirationem et processionem : sed innascibilitas ponit specialem modum distinctionis. Et ideo Damascenus omisit communem spirationem et paternitatem, et posuit ingenerationem, generationem et processionem.

Ad secundum dicendum, quod dignitas pertinet ad perfectionem rei, sed constitutio ad primum esse ipsius. Et ideo illud quod primo in persona intelligitur erit constitutivum personæ ; sed illud quod consequenter intelligitur, potest magis declarare personæ dignitatem.

Ad tertium dicendum, quod in *littera* non dicitur quod remota paternitate remaneat hypostasis Patris, sub proprietate innascibilitatis ; sed dicitur absolute

[1] Parm. : « Ex qua. »

et universaliter, quod aliquis potest esse ingenitus, qui non est Pater; sicut et e converso aliquis est Pater, qui non est ingenitus.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de imagine. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum imago in divinis essentialiter, vel personaliter dicatur; 2° utrum conveniat Spiritui sancto.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod imago in divinis, tantum personaliter dicatur. Imago enim secundum Augustinum in libro LXXXIII *quæstionum*, dicitur, quod est ex alio ductum ejus similitudinem gerens. Unde duorum ovorum unum non est imago alterius, quamvis sint similia, sed omne quod in divinis includit in sui intellectu originem, est persona ; ergo imago est personale in divinis.

2. Præterea Augustinus dicit, quod nihil est absurdius, quam imaginem ad se dici. Sed quod relative in divinis dicitur est personale ; ergo imago est personalis.

3. Præterea, omne id quod designat distinctionem in divinis est personale ; sed imago est hujusmodi. Nihil enim est sui ipsius imago, secundum Hilarium ; ergo in divinis imago dicitur personalis.

Sed contra. Secundum Hilarium, imago est ejus rei ad quam imaginatur species indifferens ; sed species indifferens Patris et Filii est ipsa essentia ; ergo imago dicitur essentialiter.

Præterea, in solis essentialibus divinæ personæ conveniunt ; sed nomine imaginis designatur convenientia divinarum personarum adinvicem, sicut et per nomen similitudinis ; ergo imago in divinis dicitur essentialiter sicut et similitudo.

Respondeo dicendum, quod imago dupliciter potest accipi : scilicet proprie et improprie. Improprie quandoque sumitur imago pro exemplari ; et sic imago in divinis essentia dicitur, inquantum divina essentia est exemplar quod omnes creaturæ imitantur, et expressius cæteris creatura rationalis. Et sic potest intelligi verbum Augustini positum in *littera*, quod una est sanctæ Trinitatis essentialis divinitas, et imago ad quam factus est homo. Si autem imago proprie accipiatur, sic imago nominat aliquid, quod est ex alio ductum simile ei ; et sic nomine imaginis duo intelliguntur : scilicet imitabilitas et id secundum quod fit imitatio. Hoc autem, secundum quod est imitatio, est commune utrique. Unde in divinis est ipsa essentia. Imitans vero est id quod ex alio ducitur ei simile : unde in divinis est persona. Sic ergo proprie imago accepta significat personam in recto, et essentiam in obliquo. Est enim imago persona ex alio ducta, habens eamdem formam cum ipso. Et per hoc patet solutio ad utrasque rationes.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod nomen imaginis de Spiritu sancto dici possit. Primo per Damascenum, qui dicit Spiritum sanctum esse imaginem.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, et definitum ; sed Spiritui sancto convenit definitio imaginis quam Hilarius ponit in *littera,* et est in lib. V *de Trinitate*, ubi dicit, quod imago est ejus rei, ad quam imaginatur, species indifferens. Est enim Patris et Spiritus sancti species indifferens, sicut Patris et Filii ; ergo Spiritus sanctus est imago Patris.

3. Præterea, in infinitum expressius Spiritus sanctus repræsentat Patrem, quam creatura rationalis Trinitatem : sed creatura rationalis, propter expressam repræsentationem Trinitatis, dicitur Trinitatis imago ; ergo multo fortius Spiritus sanctus dicitur imago Patris et Filii.

Sed contra. Imago regis, secundum Augustinum in sermone *de Decem chordis*, est in extranea natura, sicut in numero : seu in natura conformi sicut in Filio : sed Spiritus sanctus neque habet naturam extraneam a Patre, neque est

Filius; ergo nomen imaginis ei non competit.

Præterea, secundum Dionysium et Damascenum. Nihil de illa sancta Trinitate dicendum est, nisi quod nobis per auctoritatem sacræ Scripturæ divinitus est expressum : sed in sacra Scriptura Spiritus sanctus imago non dicitur, sed solus Filius, ut patet Col. I : *Qui cum sit imago Dei invisibilis* : ergo Spiritus sanctus non debet dici imago.

Respondeo. Dicendum, quod nomen imaginis proprie acceptum Spiritui sancto non convenit. Cujus triplex ratio assignatur. Prima est Richardi de sancto Victore, quod imago attenditur secundum extrinseca. In divinis autem quasi extrinseca sunt notiones. Unde Filius qui convenit cum Patre in aliqua notione, scilicet communi spiratione, potest dici ejus imago ; non autem Spiritus sanctus, qui in nulla notione convenit cum Patre et Filio.

Sed hæc ratio non videtur consona dictis Augustini, qui vult quod secundum relationem originis, non attendatur similitudo nec æqualitas, in quibus ratio consistit imaginis. Secunda ratio est, quod imago quælibet ducit in unum. Spiritus autem sanctus duceret in plures, videlicet in Patrem et Filium, si imago diceretur. Sed hoc non videtur prohibere. Nam Pater et Filius sunt unum Spiritus sancti principium, ut infra dicetur. Tertia ratio est quod imago attenditur secundum speciem rei, vel secundum ea quæ speciem designant, sicut est figura ; Filius autem procedit per modum naturæ, per quem modum apud nos invenitur aliquid procedere in similitudinem speciei ; Spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis, per quem modum nihil procedit apud nos in similitudinem speciei. Et ideo Filio competit nomen imaginis, non autem Spiritui sancto. Nam nomina a nobis imponuntur secundum ea quæ apud nos sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod apud Damascenum et plures doctores Græcorum, nomen imaginis Spiritui sancto attribuitur, quia hoc nomine large utuntur, nihil in ipso, nisi perfectam similitudinem attendentes.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus sit species indifferens, non tamen hoc declaratur in modo suæ processionis, secundum quod nobis manifestatur per ea quæ sunt apud nos.

Ad tertium dicendum, quod in artificiato invenitur species artis etiam apud nos; non autem in amore artificis. Et ideo creatura, inquantum habet speciem artis æternæ quæ est Filius Dei, dicitur imago et ad imaginem ; non autem Spiritus sanctus qui est amor.

Expositio textus.

« Et Filium non genuisset. » Contra : Tunc non esset persona Patris. — Respondeo : Intelligit de remotione generationis non secundum rem, sed secundum intellectum solum, vel intelligitur de Deo, non de persona Patris.

« Ingenitus porro quid est, nisi non genitus. » Contra differt dicere injustum et non justum ; ergo ingenitum, et non genitum. — Respondeo : Loquitur hic de ingenito prout dicitur in Deo, non universaliter. In Deo enim nihil potest dici privative proprie, sed negative vel simplici negatione, vel negatione in genere.

« Alterius substantiæ esse Patrem. » Videtur quod bene probavit quod genitum et ingenitum differunt in divinis, aut ergo secundum substantiam, aut secundum accidens. — Respondeo : Licet inferioribus sit divisio hæc sufficiens, non tamen in divinis secundum Augustinum, quia non omne quod dicitur de Deo non secundum substantiam, necesse est dici secundum accidens, sed secundum relationem.

« Non est idem sed diversum esse Patrem. » Contra : Esse actus est essentiæ; non est nisi una essentia in divinis; ergo non est nisi unum esse. — Respondeo : Non est nisi unum esse simplex; sed esse cum determinatione, scilicet esse personale vel notionale est ibi plurificatum. Idem est ergo Patrem esse Filium esse, secundum quod esse simplex ponitur; sed non est idem Patrem esse Patrem, et Filium esse Filium, secundum quod relative ponuntur.

« Invenitur secundum substantiam dici. » Contra : In his quæ secundum substantiam dicuntur, potest dici hoc de illo, secundum Augustinum ; sed non potest dici imago de imagine. — Respondeo : Regula Augustini intelligitur de his quæ secundum substantiam dicuntur pure, nec connotant relationem.

DISTINCTIO XXIX

Divisio Textus.

Præterea aliud. » Postquam egit de innascibilitate, hic agit de communi spiratione prout significat nomen Patris principii ; et primo agit de principio secundum quod accipitur sive essentialiter, sive personaliter. Secundo agit de ipso secundum quod accipitur personaliter tantum, ibi : « Deinde in eodem libro. » In prima parte primo ostendit quod principium materialiter accipitur. Secundo qualiter et respectu quorum dicatur, ibi : « Si autem. » In prima parte primo ostendit qualiter Pater ad Filium, et uterque ad Spiritum sanctum dicitur principium : « Deinde. » Secundo, quod una est notio secundum quam uterque est Spiritus sancti principium, ibi : « Unum autem. » Tertio, quæ sit illa notio secundum quam dicuntur unum Spiritus sancti principium, ibi : « Si vero. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° unum una persona possit dici principium alterius in divinis ; 2° utrum univoce dicatur principium respectu creaturæ, et respectu personæ ; 3° utrum univoce dicatur principium Pater Filii et Spiritus sancti ; 4° utrum una notione Pater et Filius sint principium Spiritus sancti.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in divinis una persona non sit principium alterius. Quia secundum Philosophum in v *Metaph.* : « Principium et causa sunt idem : » sed Pater non est causa Filii ; ergo nec principium.

2. Præterea, in nomine principii prioritas quædam intelligitur : sed una persona non est prior alia, ut supra habitum est : ergo una persona non potest dici principium alterius.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Sed nihil eorum, in quæ principium dividitur, convenit uni personæ respectu alterius, sicut patet per singula inducenti ; ergo una persona non potest dici principium alterius.

Sed contra est, quod dicitur Joan. I : *In principio erat verbum : Glossa* « idest in Patre ; » ergo Pater est principium Filii.

Præterea, is a quo est alius, est ejus principium ; sed a Patre est Filius ; ergo Pater est Filii principium.

Respondeo. Dicendum, quod ex fide docemur unam personam ex alia procedere ; sed processionis modus omnino nobis incomprehensibilis manet. Et ideo tanto aliquod nomen aptius est ad divinarum personarum originem designandum, quanto minus modum processionis exprimit. Inter omnia autem minus exprimit hoc nomen principium, utpote ceteris communius. Nam elementum importat quamdam partialitatem. Ex nomine autem causæ importatur quædam dependentia ejus quod est a causa, inquantum causa est ad cujus esse sequitur aliud. Principium autem quandoque dicitur, quod neque est pars rei, neque est causa ; sicut punctum principium lineæ, a quo intelligitur linea fluere. Et ideo nomine principii utimur in divinis personis, non quasi hoc omnino conveniat ; sed quia convenientius inveniri non potest.

Ad primum dicendum, quod principium et causa sunt idem, quantum ad illos ordines, secundum quos utrumque dicitur ; sicut principium materiale est idem quod causa materialis. Sed aliquis modus est principii qui non est causæ ; et secundum hoc aliquid est principium, quod non est causa.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis non sit prioritas unius personæ respectu alterius, est tamen ibi

ordo naturæ; et in hoc salvatur ratio principii.

Ad tertium dicendum, quod modi principii a Philosophis assignantur secundum hoc quod in creaturis inveniuntur. Unde secundum nullum eorum, proprie loquendo, competit nomen principii in divinis. Tamen secundum remotam similitudinem, habet convenientiam cum modo, quo efficiens dicitur principium; quia etiam pater dicitur esse efficiens principium filii in humanis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod omnino æquivoce Pater dicatur principium Filii et creaturæ. Dicitur enim creaturæ principium, secundum rationem proprietatis. Non autem est prioritas ipsius ad Filium; ergo non est eadem ratio principii utrobique : et sic principium æquivoce dicitur.

2. Præterea, plus distat processio divinæ personæ a processione creaturæ, quam generatio carnalis a spirituali. Sed propter distantiam carnalis et spiritualis generationis æquivoce dicitur pater magister et generans; ergo multo amplius Pater dicitur æquivoce principium Filii et creaturæ.

3. Præterea, idem æquivoce dicitur, quod est idem numero et quod est idem specie, genere et analogia. Sed Pater Filio communicat eamdem numero naturam; creaturæ autem non eamdem, nec numero, nec specie, nec genere, sed per quamdam remotam analogiam; ergo cum ex hoc dicatur principium Filii et creaturæ quod aliter se eis communicat, videtur quod æquivoce principium dicatur.

Sed contra hoc est quod Apostolus dicit ad Ephes, III : *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur.* Sed in his quæ sunt omnino æquivoca, unum non dicitur ex alio; ergo principium respectu creaturæ et respectu divinæ personæ non dicitur æquivoce.

Præterea, Basilius dicit, quod accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura; sed secundum hoc dicitur principium quia ab eo accipitur, ergo Pater non dicitur æquivoce respectu Filii et creaturæ.

Respondeo. Dicendum, quod in his quæ omnino æquivoce dicuntur, unum non potest esse ratio cognoscendi alterum; cum similitudo inter ea non attendatur, nisi secundum nomen. Sed principium in divinis personis cognoscimus aliqualiter ex principio quod in creaturis invenitur; sicut per Augustinum patet, qui ex processione intelligentiæ a memoria, venatur processionem Filii a Patre. Unde non potest esse quod omnino æquivoce Pater dicatur esse principium Filii et creatura creaturæ, et multo minus Deus creaturæ. Nec tamen omnino univoce dicitur. Nam si univoce diceretur principium, oportet processionem univoce dici, et ulterius processionis terminum, scilicet essentiam. Sicut enim univoce dicitur Pater respectu filiorum naturalium, sic et generatio et terminus generationis ipsorum respectu eorumdem. Cum ergo* nomen essentiæ non univoce, sed analogice dicatur de Filio et creatura : per consequens nec nomen processionis, nec nomen principii respectu utriusque; sed per prius et posterius. Per prius quidem respectu Filii secundum rei veritatem : sed per posterius, secundum nominis impositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis prioritas videatur ad rationem communem principii pertinere, quantum ad id a quo nomen imponitur; non tamen quantum ad id, cui nomen est impositum. Imponitur enim ad significandum originem unius ab alio, quæ potest intelligi etiam prioritate non intellecta, ut ex supradictis patet.

Ad secundum dicendum, quod scientia quam communicat magister non est similitudo naturæ, quam communicat generans, nec e converso, sicut essentia quæ communicatur creaturæ est similitudo essentiæ quæ communicatur Filio. Quamvis posset dici quod nec nomen Patris utrobique æquivoce dicitur, sed analogice.

Ad tertium dicendum, quod sicut nec unum, ita nec idem æquivoce dicitur secundum omnes illos modos. Vel potest dici quod etiam si idem æquivoce dice-

retur, non tamen propter hoc nomen principii; quia quanto perfectior est processio a principio, tanto major servatur identitas. Unde patet quod principium communicat in identitate, quantum possibile est. Et ideo identitatis diversitas non variat rationem principii : sed magis diversitas communicati in tali identitate.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur quod Pater univoce non dicatur principium Filii et Spiritus sancti. Dicitur enim principium Filii ratione generationis, sed Spiritus sancti ratione communis spirationis; ergo secundum diversam rationem, et sic æquivoce dicitur.

2. Præterea, omne nomen personale ab aliqua notione imponitur; sed hoc nomen principium, est personale nomen, sive Pater dicitur principium Filii, sive Spiritus sancti. Cum ergo non sit aliqua notio communis per quam Pater utriusque principium dicatur, videtur quod principium non dicatur univoce de Patre respectu Filii et Spiritus sancti.

3. Præterea, in his quæ dicuntur univoce, unum non præsupponit aliud, quia univocum non prædicatur per prius et posterius : sed ordine naturæ præsupponitur quod Pater sit principium Filii ad hoc quod sit principium Spiritus sancti; ergo nomen principii non dicitur univoce utrobique.

Sed contra. Nomen principii secundum processionem sumitur; sed nomen processionis dicitur univoce de processione Filii et Spiritus sancti; ergo et nomen principii respectu Filii et Spiritus sancti univoce dicitur.

Præterea, communius est hoc nomen persona in divinis, quam hoc nomen principium personaliter sumptum : sed hoc nomen persona, dicitur univoce, ut supra dictum est; ergo multo fortius hoc nomen principium.

Respondeo. Dicendum, quod diversitas differentiarum impedit generis communis univocationem, eo quod differentiæ rationem generis non ingrediuntur. Dicitur ergo quod hoc nomen principium personaliter sumptum significat communicationem ejusdem naturæ numero in generali. Unde quod communicetur per hunc vel per illum modum in divinis non variat rationem principii. Et ideo univoce dicitur Pater principium Filii, et Pater et Filius est simul principium Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod in ratione principii non includitur neque generatio neque communis spiratio, sed origo communis. Et ideo differentia generationis activæ et communis spirationis univocationem principii non tollit.

Ad secundum dicendum, quod nomen principii imponitur ab aliquo notionali communi, quod est a quo alius; quod tamen notio non ponitur, quia notio debet esse specialis, ut supra dictum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet eorum de quibus aliquid univoce prædicatur, unum esse prius altero vel causam alterius, sicut binarius ternario; sed hoc oportet quod in ratione ejus, quod univoce prædicatur, ordinem non habeat nec aliquam difformitatem.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Pater et Filius non sint una notione principium. Sicut enim actus, ita et proprietas numerum trahit a suppositis; sed Pater et Filius sunt duo supposita; et hac ratione verba quæ significant actum per modum actus, de eis pluraliter prædicantur, ut patet Joan. x : *Ego et Pater unum sumus;* ergo non potest esse una notio vel proprietates Patris et Filii.

2. Præterea, in divinis relationes sunt subsistentes; sed notio secundum quam Pater et Filius dicuntur principium Spiritus sancti, est quædam relatio; ergo est persona subsistens. Si ergo est una relatio qua Pater et Filius ad Spiritum sanctum referuntur, erit una persona subsistens utriusque quod est hæreticum.

3. Præterea, communis spiratio opponitur processioni; sed processio est proprietas personalis; ergo et communis spiratio. Sed una proprietas personalis

est tantum unius personæ; ergo non potest esse Patris et Filii una proprietas, secundum quam principium Spiritus sancti dicantur.

Sed contra. Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; ergo forma significata in nomine principii est una in utroque. Hoc enim est de natura nominum substantivorum, ut ex prædictis patet.

Præterea, secundum Anselmum, Pater et Filius in omnibus idem sunt præter ea in quibus distinguuntur per relationem originis : sed in proprietate prædicta non distinguuntur secundum relationem originis; ergo prædicta proprietas est una in utroque.

Respondeo. Dicendum, quod quandocumque plures aliquid unum operantur, oportet quod operatio singulorum sit partialis respectu communis operationis qua operatum efficitur, si singuli habeant distinctas operationes, sicut patet in trahentibus navem. Conatus enim uniuscujusque est pars totius tractionis, quæ ex omnibus actionibus singularibus resultat. Non autem potest dici, quod Pater et Filius partialiter sint principium Spiritus sancti; quia sic esset uterque insufficiens et deficientis virtutis. Unde oportet quod utriusque actus notionalis sit unus numero, et per consequens proprietas quæ intelligitur illius actus notionalis principium, sit una numero in utroque.

Ad primum ergo dicendum, quod in oppositis diversis per essentiam non potest esse unus actus numero nec una proprietas. Sed si unius sint essentiæ, possunt in uno actu convenire et in una proprietate, quamvis oporteat actum vel proprietatem pluraliter consignificari si adjective vel inhærenter dicantur, non autem si substantive.

Ad secundum dicendum, quod sicut divinitas in divinis non est nisi subsistens, et tamen una deitas est Patris et Filii qui sunt duo subsistentes ex alia ratione distincti, similiter et de communi spiratione oportet intelligi.

Ad tertium dicendum, quod processio primo intelligitur in persona Spiritus sancti; quod requiritur ad hoc, quod proprietas personalis sit, ut supra dictum est. Et ideo est proprietas personalis ejus. Sed communis spiratio non potest esse prima notio, quæ in Patre vel Filio intelligitur; cum ordinatione naturæ præsupponatur generatio communi spirationi, inquantum generans et genitum simul spirant : unde non potest esse proprietas personalis.

Expositio textus.

« Pater est principium totius divinitatis. » Contra : Ergo divinitas habet principium. — Respondeo : Exponendum est : id est Filii et Spiritus sancti, in quibus est tota divinitas. Vel melius dicitur « deitatis. » Quæritur quare hoc melius. — Respondeo quia « deitas » dicit quid divinum per essentiam quasi principali, « divinitas, » per participationem, quasi denominative.

DISTINCTIO XXX

Divisio textus

« Sunt enim quidam. » Egit de innascibilitate et communi spiratione; hic incidenter occasione præmissorum agit de quibusdam relationibus quæ dicuntur de Deo ex tempore. Et primo ostendit quædam dici de Deo ex tempore, secundum relationem. Secundo opponit in contrarium, et solvit objectionem, ibi : « Si autem aliquis. » Tertio determinat modum quo ista dicuntur de Deo, ibi : « Quomodo. » Quarto, ex hac determinatione solvit quamdam quæstionem superius propositam de Spiritu sancto : « Hic potest solvi. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum relatio Dei ad creaturam sit aliquid in Deo; 2° utrum dicatur de Deo ex tempore; 3° utrum aliquid absolutum de Deo possit dici ex tempore; 4° utrum aliquid significans relationem Dei ad creaturam possit dici de Deo ab æterno.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur quod nomina quæ important relationem Dei ad creaturam, aliquam relationem in Deo realiter ponant. Supra enim dictum est quod Pater est principium Filii et creaturæ, et non omnino æquivoce; sed dicitur principium Filii secundum aliquam relationem quæ est in Deo realiter; ergo et Deus Filius dicitur principium creaturæ secundum aliquam relationem realem.

2. Præterea, quædam sunt relativa secundum dici, ut scientia; quædam secundum esse, ut Pater et Filius : sed de Deo respectu creaturarum dicuntur et ea quæ sunt relativa secundum esse, sicut Dominus et alia hujusmodi; ergo hujusmodi relationes non solum secundum nomen vel secundum rationem in Deo sunt, sed etiam secundum esse.

3. Præterea, cuilibet relationi respondet aliqua relatio opposita : sed in creaturis est aliqua relatio realis per quam referuntur ad Deum; ergo alicubi est opposita relatio : sed non in creaturis ipsis; neque in intellectu, quia sic non referuntur nisi ad creaturas et ad intellectum; ergo hujusmodi relatio est in Deo, ad quem creatura refertur.

Sed contra. Relativa sunt simul natura, secundum Philosophum : sed quicquid in Deo est, est omni eo quod est in creatura prius naturaliter; ergo in Deo non est aliqua relatio ad creaturam realiter.

Præterea, quicquid est in Deo est subsistens et est essentia divina; si ergo aliqua relatio ad creaturam esset in Deo realiter, sequeretur quod esset divina essentia; et ita, cum relatio dependeat ab eo ad quod dicitur, sequeretur quod Deus secundum essentiam suam esset dependens a creaturis; quod est impossibile.

Respondeo. Dicendum, quod relatio non est aliud quam quædam habitudo unius ad alterum. Unde secundum propriam rationem non habet, quod sit aliquid in eo de quo dicitur, sed hoc aliquando habet ex habitudinis causa. Causa autem habitudinis quandoque est in utroque extremorum, quandoque in neutro, quandoque in altero tantum. In utroque; sicut æqualitatis causa est in utroque æqualium, scilicet quantitas. Et ideo utrumque ratione suæ quantitatis realiter refertur ad alterum. In neutro vero est, quando habitudinem solus intellectus causat, sicut patet in relatione identitatis. Nam intellectus bis accipiens eamdem rem adinvenit habitudinem identitatis. Et ideo identitas non est relatio realis, sed rationis tantum. In altero vero tantum existit habitudinis causa, quando unum dependet ab altero, et non e converso; sicut scientia nostra dependet a scibili. Unde ex hoc quod in ipsa scientia est, causatur in ea habitudo ad scibile, et sic in scientia est realis relatio. Sed scibile non dependet a scientia nostra. Unde ex parte ejus non est causa, quod referatur ad scientiam; sed solum ex parte intellectus nostri, qui intelligit ipsum sub ratione ejus, ad quod relatio scientiæ terminatur; et pro tanto non est falsus nec vanus. Quia ergo Deus vel creator non dependet a creatura, sed e converso; inde est quod nomina quæ dicuntur relative de Deo ad creaturas, significant solum relationem rationis. Quæ vero dicuntur e converso, significant relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod Pater dicitur principium Filii per communicationem divinæ essentiæ quæ est in utroque æqualiter. Et ideo in utroque est relatio realis. Sed Deus Pater dicitur principium creaturæ, inquantum communicat sibi similitudinem, quæ est in creatura et non in Deo. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non omnia relativa secundum esse important relationem realem, ut patet de identitate; sicut nec e contrario relativa aliqua secundum dici important relationem rationis, ut patet in scientia. Dicuntur enim relativa secundum dici quando principale significatum nominis non est relatio, sed aliquid aliud ad quod sequitur relatio; sive illa sit realis sive non; sicut principale significatum hujus nominis scientia est qualitas quam sequitur quidam respectus. Sed secundum esse relativa dicun-

tur, quando principale significatum nominis est ipsa relatio, sive sit realis, sive non.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet relationi opponitur alia relatio, quæ quandoque est in re ad quam relatio terminatur, quandoque est in intellectu tantum; non sicut in relato, sed sicut in intelligente aliquid sub relatione. Unde non oportet, quod opposita relatio referatur ad intellectum, sed ad rem quæ per intellectum intelligitur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod hujusmodi relativa non dicantur de Deo ex tempore, sed ab æterno. Quod enim est in potentia et non in actu est imperfectum : sed Deus ab æterno fuit Dominus creaturæ in potentia; si ergo non fuit Dominus in actu, aliquid imperfectionis in ipso cadit, quod est inconveniens.

2. Præterea, secundum Ambrosium : « Hoc nomen, Dominus, nomen est potestatis; » sed Dei potestas fuit ab æterno; ergo hoc nomen Dominus ab æterno Deo convenit.

3. Præterea, nihil prohibet relationem rationis esse entis ad non ens, sicut dicimur priores his qui futuri sunt; sed relationes Dei ad creaturas sunt secundum rationem tantum; ergo nihil prohibet eas dici de Deo etiam creaturis non existentibus; et sic possunt dici de Deo. etiam ab æterno.

Sed contra. Dominus non dicitur nisi qui habet servum : sed nihil fuit ab æterno quod Deo serviret; ergo Deus non potest dici Dominus ab æterno.

Præterea, ad hoc est auctoritas Augustini quæ in *littera* habetur.

Respondeo. Dicendum, quod quandocumque relatio est realiter in uno relativorum tantum, illud in quo non est relatio, non dicitur relative quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum; sicut de scibili Philosophus dicit in v *Met.* Unde patet quod nomina prædicta dicuntur de Deo relative ex hoc solo, quod creatura refertur ad ipsum; quia per hoc intelligitur a nobis ipse referri ad creaturam. Unde cum creatura non ab æterno referatur ad Deum, sed ex tempore ex quo cœpit, patet quod hujusmodi relativa non dicuntur de Deo ab æterno, sed ex tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut hujusmodi relationes Deo attribuuntur non quia ipse referatur, sed quia creatura refertur ad ipsum; ita dicuntur de Deo in actu vel in potentia vel in actu.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen Dominus, dicitur esse nomen potestatis non sicut proximi significati, sed sicut causæ proximi significati. Significat enim proxime relationem, quæ supra potestatem fundatur; sicut si diceretur, quod æqualitas est nomen quantitatis.

Ad tertium dicendum, quod ens non intelligitur referri ad non ens, ex hoc quod non ens referatur ad ipsum, sicut est in proposito. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod aliquod absolutum possit de Deo dici ex tempore. Deus enim ex tempore dicitur homo, quod est prædicatum absolutum; ergo aliquid absolutum de Deo prædicatur ex tempore.

2. Præterea, propter hæc relativa de Deo ex tempore dici possunt, ut videtur, quia non dicuntur de Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; sed alia absoluta possunt hujusmodi esse; et præcipue negativa, quia negatio nihil est, nisi secundum rationem; ergo aliquid absolutum de Deo dici potest ex tempore.

3. Præterea, omne relativum super aliquod absolutum fundatur : sed aliqua relativa de Deo dicuntur ex tempore, ut dictum est; ergo oportet aliquod absolutum de Deo dici ex tempore.

Sed contra. Omne nomen, quod absolute prædicatur in divinis, significat essentiam divinam : sed ipsa est æterna; ergo nihil absolutum de Deo potest dici ex tempore.

Præterea, cuicumque convenit de novo aliquid absolutum, hoc necesse est mutari : sed Deus est immutabilis; ergo

nihil absolutum de Deo potest dici ex tempore.

Respondeo. Dicendum, quod ubicumque aliquid de novo dicitur, oportet quod hoc sit ex aliqua mutatione præcedente, vel circa ipsum de quo dicitur, vel circa aliquid aliud. Mutatio autem non potest considerari in Deo, sed in creaturis solum et ideo solum de novo potest dici de Deo quod respectum ad creaturam dicit, non autem quod de Deo dicitur absolute : et ideo simpliciter concedendum est, quod nullum absolutum de Deo potest prædicari ex tempore.

Ad primum dicendum, quod Deus dicitur homo propter unionem ad humanam naturam, quæ quidem unio relatio quædam est. Unde ratione relationis implicitæ Deus dicitur homo ex tempore.

Ad secundum dicendum, quod licet negationes non sint res nisi rationis, tamen ex ipsa re aliquid de natura rei negatur, et non ex aliquo alio, sicut relationes de Deo dicuntur ratione creaturarum. Et ideo nomina negativa dicuntur de Deo ab æterno, sed relativa ex tempore, propter immutabilitatem divinæ naturæ, et immutationem creaturarum.

Ad tertium dicendum, quod relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, cum non sint realiter in Deo, sed in creaturis, fundantur super aliquod absolutum in creatura et non in Deo ; quamvis in Deo sit aliquid absolutum ab æterno, ratione cujus hujusmodi relationes ex tempore possunt ei attribui, creaturis in esse productis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullum relativum possit de Deo dici ab æterno, quod relationem ad creaturam importet : Deus enim relative ad creaturam non dicitur, nisi quia creatura refertur ad Deum : sed creatura ab æterno non fuit quæ posset referri ad Deum ; ergo nihil ab æterno de Deo dicitur relative ad creaturam.

2. Præterea, hujusmodi relationes, ut dictum est, non sunt in Deo nisi secundum rationem : sed ratio nostra non fuit ab æterno ; ergo hujusmodi relationes non possunt convenire Deo ab æterno.

3. Præterea, relationes æternæ sunt in Deo subsistentes personæ : sed relationes quibus tres personæ constituuntur, non dicuntur ad creaturas ; ergo si in divinis sunt aliquæ relationes æternæ, quæ dicuntur ad creaturas, erunt in Deo plures personæ quam res, quod est hæreticum ; nulla ergo relatio Dei ad creaturam convenit ei ab æterno.

Sed contra. Ideæ distinguuntur secundum respectus ad res ideatas ; sed ab æterno fuit distinctio idearum, quia Deus ab æterno distinctam cognitionem de rebus habuit ; ergo aliquæ relationes Dei ad creaturam sunt æternæ.

Præterea, scientia relative dicitur ad scibile ; sed Deus ab æterno habuit scientiam de creaturis ; ergo aliquid ab æterno dicitur relative de Deo ad creaturas.

Præterea, quicquid convenit Deo ratione suæ æternitatis, convenit ei ab æterno. Sed Deus, ratione suæ æternitatis, est prior omnibus creaturis ; ergo aliqua relatio ad creaturas convenit Deo ab æterno, scilicet proprietas.

Præterea, sicut supra habitum est, donum dicitur relative ad dantem, et ad id cui datur, et ita ad creaturam : sed Spiritus sanctus ab æterno est donum, ut supra habitum est ; ergo idem quod prius.

Respondeo. Dicendum quod inter Deum et creaturam potest dupliciter relatio considerari. Uno modo, quod relatio sit realiter in creatura, et in Deo secundum rationem tantum : et hujusmodi relationes de Deo dici non possunt, nisi ex tempore. Alio modo sic, quod relatio non sit realiter nec in Deo nec in creatura, sed secundum rationem tantum : et hujusmodi relationes possunt dici de Deo, etiam creatura non existente. Unde nihil prohibet eas dici de Deo ab æterno. Tunc autem relatio ad Deum secundum rem est in creatura, quando consurgit ex hoc, quod aliquid actu convenit creaturæ, prout in rerum natura existit ; sicut subesse Deo, et esse creaturam, et alia hujusmodi. Quando vero relatio consurgit ex hoc solum, quod creatura intelli-

gitur vel a Deo vel ab homine, tunc relatio talis, nec in Deo nec in creatura realiter existit. Sic ergo ad utrasque rationes respondere oportet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in relationibus quæ sunt realiter in creatura. In his enim verum est, quod Deus relative dicitur, quia creatura refertur ad ipsum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ratio nostra non fuerit ab æterno : nunc tamen existens cognoscit, Deum ab æterno fuisse ; et secundum hoc potest eum intelligere sub aliqua relatione ab æterno. Fuit nihilominus ab æterno ratio divina, quæ has habitudines ab æterno non ignoravit.

Ad tertium dicendum, quod relationes realiter in Deo existentes sunt personæ subsistentes, non autem aliæ; sive dicantur ab æterno, sive non.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod respectus ideæ ad creaturam est, non solum secundum quod est actu, sed secundum quod est in potestate facientis : et sic talis relatio non est realiter in creatura.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, creatura est scibilis, hujusmodi relatio non attribuitur ei secundum quod est in actu, sed secundum quod est in intellectu : et similiter dicendum ad alia.

Expositio Textus.

« Ad quod dici potest. » Summa solutionis est quod aliarum rerum cepit esse Dominus ex tempore, sed non ipsius temporis, immo cum tempore. Illa enim dicuntur esse in tempore quorum esse totum mensuratur et extenditur tempore. Sed tempus non est in tempore.

« Hic potest solvi. » Solutio est, quia non refertur ad seipsum secundum esse, sed solum secundum dici.

DISTINCTIO XXXI

Divisio textus

« Præterea considerari oportet. » Egit de proprietatibus personarum; hic agit de appropriatis, et primo ponit assignationem hujusmodi appropriatorum, distinctione hac. Secundo, solvit dubitationes quasdam ex assignatione incidentes, distinctione XXXII. In prima parte primo assignat significationes quorumdam nominum, communiter scilicet appropriabilium. Secundo quorumdam nominum appropriatorum, secundum beatum Hilarium, ibi : « Non est igitur. » Tertio appropriatorum aliorum secundum beatum Augustinum, ibi : « Illud etiam. » In prima parte primo ostendit quid significat æquale. Secundo quid significat simile, ibi : « Hoc idem. » In secunda parte primo ponit quorumdam appropriatorum ab Hilario explanationem. Secundo, eorum quæ in explanatione erant dubie dicta explanationem, ibi : « Non enim. » In tertia parte primo agit de appropriatis trium personarum simul, ibi : « Illud. » Secundo specialiter de appropriato Patris : « Sed plurimos. » Tertio, de appropriato Filii, ibi : « Nunc videamus. » Quarto, de appropriato spiritus sancti, ibi : « Quod autem. » In secunda parte primo determinat quare Patri appropriatur unitas communis trium : « Secundum plurimos. » Secundo ostendit qualis est unitas trium personarum, ibi : « Hic dici oportet. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum ea quæ sunt communia personis, alicui earum debeant appropriari; 2° de appropriatione quam facit Hilarius ; 3° de appropriatione Augustini ; 4° quomodo in divinis sit æqualitas, quam Augustinus Filio appropriat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod illa, quæ sunt communia tribus personis, alicui earum non debeant appropriari. Circa Trinitatem enim præcipue cavendus est error : quia, ut Augustinus dicit, periculosius alicubi non erratur ; sed hujusmodi appropriatio potest esse occasio erroris, dum ea quæ alicui personæ appropriantur, possunt credi ab

ea singulariter possideri; ergo hujusmodi appropriatio non est facienda in divinis.

2. Præterea, quicquid est commune tribus personis, ad essentiam pertinet : sed essentia non appropriatur alicui personæ ; ergo nec aliquod aliud commune.

3. Præterea, appropriatio non potest fieri nisi ratione similitudinis vel contrarietatis : sed inter commune et proprium in personis divinis non potest esse similitudo, cum differant ratione ; nec contrarietas, cum simul uni personæ conveniat commune et proprium ; ergo communia personis divinis appropriari non possunt.

Sed contra. Personæ divinæ, secundum relationes originis distinguuntur. Sed origines personarum adaptantur communibus attributis : sicut dicitur, quod Filius procedit per modum naturæ ; Spiritus sanctus per modum voluntatis ; ergo ea quæ sunt communia personis, per appropriationem adaptari possunt.

Præterea, nominibus personarum, personales proprietates exprimuntur : sed quædam nomina personalia habent convenientiam cum aliquibus communibus, sicut verbum cum sapientia, amor cum bonitate ; ergo attributa communia cum propriis personarum aliquam similitudinem habent, et ita personis appropriari possunt.

Respondeo. Dicendum, quod in appropriatione personarum attendenda est, et utilitas ex parte nostra, et ex parte Dei convenientia. Ex parte quidem nostra duplex utilitas ex appropriatione consequitur. Una qualiscumque apprehensio veritatis. Nam quia ex creaturis in Deum devenimus, quæ efficaciter non nisi ejus essentialia demonstrant, oportet ulterius ex ipsis essentialibus considerationi personarum insistere : et hoc fit, essentialia personis appropriando per viam similitudinis. Alia utilitas est vitatio erroris ; ne scilicet divinæ personæ cogitentur secundum modum nostrum : et ideo fit appropriatio per viam contrarietatis, quantum ad ea quæ circa nos sunt ; sicut Deo Patri attribuimus potentiam, ne cogitemus infirmum, sicut hominem patrem propter senectutem, et sic de aliis, ut infra dicetur. Ex parte autem Dei convenientia invenitur, secundum quod attributa communia propriis personarum sunt aliquo modo similia ; et secundum quod divinæ personæ sunt personis humanis dissimiles.

Ad primum dicendum, quod error, qui sequi posset, excluditur, dum ratio appropriationis determinatur ex appropriatione.

Ad secundum dicendum, quod propria personarum sumuntur secundum relationes originis : et ideo illa attributa personis divinis, per convenientiam ad eorum propria, possunt appropriari, in quorum ratione aliquid ad originem pertinens includitur. Talis autem non est de essentia : et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod attributa essentialia, inquantum habent rationem principii, habent similitudinem cum propriis divinarum personarum, non tamen identitatem quantum ad rationem : sed contrarietatem habent ad conditiones personarum in humanis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Hilarius inconvenienter essentialia attributa personis attribuat. Æternitas enim non importat aliquam rationem originis, sed solum privat principia, sed propria personarum ad originem pertinent ; ergo æternitas non debet alicui personæ appropriari.

2. Præterea, species, sive pulchritudo, per prius consideratur in repræsentante, quam in repræsentato : sed imago habet rationem repræsentantis ; ergo imagini, idest Filio, non debet appropriari species, sed magis Patri.

3. Præterea, utimur his quæ in finem referimus : sed nulla persona referenda, est aliud ; ergo usus nulli personæ appropriari debet.

4. Præterea, usus potest accipi,aut active, aut passive. Si active accipiatur, magis videtur Patri et Filio convenire, quam Spiritui sancto. Uti enim magis est amantis, quam amoris. Si autem passive, sic usus, ut videtur, importat respectum

ad creaturam, qui secundum rem est in creatura; ergo non debet divinæ personæ appropriari.

5. Præterea, personæ divinæ per sua consueta, nomina magis innotescunt: sed appropriatio fit causa notificandi personas; ergo magis debet uti nominibus consuetis, scilicet Filii et Spiritus sancti, quam imaginis et muneris.

Respondeo. Dicendum, quod appropriatio Hilarii accipitur, secundum convenientiam essentialium attributorum ad propria personarum: et ideo æternitatem appropriavit Patri; speciem, idest pulchritudinem imagini, idest Filio: usum muneri, idest Spiritui sancto. Æternitas namque convenit cum innascibilitate, quæ est proprietas Patris, inquantum caret principio. Convenit etiam cum paternitate, inquantum est omnis alterius durationis principium. Similiter et pulchritudo, ratione magnitudinis, quam importat, convenit cum Filio, inquantum est Filius; quia ex hoc Filius dicitur, quod perfecte habet naturam Patris, quod ad spiritualem magnitudinem pertinet. Ratione vero consonantiæ convenit cum Filio, inquantum est imago perfecte repræsentans Patrem. Ratione claritatis convenit cum Filio, inquantum est verbum, in quo omnium rationes resplendent. Hæc enim tria pertinent ad rationem pulchritudinis. Usus autem convenit Spiritui sancto et inquantum est amor, quo Pater et Filius invicem perfruuntur, et inquantum est donum, quo nos perfundimur. Et hæc appropriationis ratio ex verbis Augustini in *littera* positis accipi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod in successivis quodammodo secundum ex primo oritur. Unde inquantum æternitas successivæ durationis excludit principium originis ab alio, negationem includit; et sic convenit Patri ratione innascibilitatis. Ipsa autem æternitas est principium aliarum durationem. Unde, et sic etiam positive includit originem.

Ad secundum dicendum, quod in repræsentato attenditur pulchritudo absolute: sed in repræsentante, ex convenientia cum repræsentato: et sic pulchritudo imagini attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod usus hic accipitur non secundum quod contra fruitionem Dei dividitur, sed secundum quod fruitionem includit, ut ex ipsa distinctione patet.

Ad quartum dicendum, quod usus hic accipitur passive, idest quo aliquis utitur. Utitur autem Pater Spiritu sancto amando Filium et etiam nos; et nos, amando Deum; et sic non solum importatur relatio ad creaturam. Quæ tamen si importetur, in Deo est secundum rationem, non tamen secundum rem.

Ad quintum dicendum, quod Hilarius posuit illa nomina personalia in quibus magis exprimitur appropriationis ratio.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod Augustinus inconvenienter appropriet essentialia attributa personis. Personæ enim secundum sua propria adinvicem distinguuntur: sed hæc omnia appropriata ad idem pertinent. Nam unitas in æqualitate et in connexione includitur; ergo non conveniunt cum propriis personarum, et ita non convenienter personis appropriantur.

2. Præterea, appropriata conveniunt personis ratione naturæ communis; sed hæc tria conveniunt personis ratione personarum; quia, ut Augustinus in *littera* dicit. « Tres personæ sunt unum propter Patrem, æquales propter Filium, connexæ propter Spiritum sanctum; » ergo hæc tria non inconvenienter sunt appropriata personis.

3. Præterea, cuilibet personæ convenit unitas personalis ratione suæ proprietatis, essentialis vero ratione essentiæ: essentia autem non appropriatur alicui personæ, nec personæ proprietas, cum sit propria; ergo unitas Patri appropriari non debet.

4. Præterea, Filio, secundum quod est Filius, vel imago, vel verbum, magis convenit ratio similitudinis, quam æqualitatis; ergo Filio magis debet appropriari similitudo, quam æqualitas.

5. Præterea, nexus proprie dicitur de Spiritu sancto; ergo non debet poni inter appropriata.

Respondeo. Dicendum, quod hæc etiam appropriatio Augustini assignatur secundum viam similitudinis. Unitas autem habet rationem principii. Unde in quolibet genere oportet principium esse unum : et sic habet similitudinem cum proprio Patris, qui est principium totius deitatis. Æqualitas autem importat perfectam comparationem unius ab alterum. Et quia Filius ex modo suæ processionis habet quod perfecte Patrem imitetur, ideo ei æqualitas appropriatur. Spiritus autem sanctus, inquantum procedit ut amor, convenienter dicitur nexus. Nam amor est quædam unio amantis et amati.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas ab unitate causatur, et unio ad æqualitatem terminatur ; et ideo convenienter Patri appropriatur unitas, Filio æqualitas, qui a Patre oritur, et Spiritui sancto nexus, qui est quædam reflexio per amorem prolis in parentem.

Ad secundum dicendum, quod ly propter nec dicit causam formalem, ut scilicet personæ sint formaliter unum propter Patrem etc.; sed dicit rationem completionis, quia unitas statim invenitur in Patre, et ab eo Filius et Spiritus sanctus habent unitatem. Æqualitas vero intelligi non potest nisi præintellecta Filii generatione, cum æqualitas sit ad minus duorum. Nexus vero non intelligitur in divinis, nisi tertia persona intellecta, quæ duos connectit.

Ad tertium dicendum, quod unitas essentialis est quæ Patri appropriatur. Habet enim unitas rationem principii ; quod non habet essentia ; quamvis sint unum secundum rem essentia et unitas.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas in spiritualibus includit similitudinem. Nam attenditur secundum magnitudinem perfectionis et virtutis, et super hoc addit similitudinis perfectionem.

Ad quintum dicendum, quod nexus amoris est proprium Spiritus sancti : sed secundum quod nomine nexus intelligitur quæcumque convenientia, sic est commune, et appropriatum Spiritui sancto.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod æqualitas in divinis sit relatio realis. Omnis enim relatio quæ habet causam in eo de quo dicitur, est realis, ut supra dictum est : sed æqualitas habet causam in Deo, unitatem magnitudinis, sicut et in creaturis ; ergo sicut in creaturis, ita et in Deo æqualitas est relatio realis.

2. Præterea, si æqualitas non ponit aliquid realiter in Deo ; ergo qui negat æqualitatem, non negat aliquid quod in Deo sit, et sic non est hæreticus : et ita Arius, qui æqualitatem negavit personarum, non debuit hæreticus judicari.

3. Præterea, Filius convenit cum Patre, et a Patre distinguitur : sed illa relatio quæ importat distinctionem Filii a Patre, realiter est in Deo, et positive ; ergo similiter illa quæ importat convenientiam Filii ad Patrem, ut æqualitas et similitudo.

Sed contra. Omnis relatio realiter in Deo existens est notio alicujus personæ ; si ergo æqualitas relationem in Deo importat, vel ponat, videtur quod sint plures notiones quam quinque.

Præterea, æqualitatis est causa unitas ; sed unum remotive dicitur in divinis, ut supra Magister dixit ; ergo et æqualitas, et similitudo ; et sic non ponunt aliquid realiter in Deo.

Respondeo. Dicendum, quod in æqualitate et similitudine duo intelliguntur : scilicet æqualitatis suppositum, et æqualitatis causa. Suppositum autem æqualitatis vel similitudinis est aliquid distinctum, cum nihil sibi sit simile vel æquale ; et sic in divinis dicit relationem, cum nihil aliud ibi sit distinctum. Causa vero æqualitatis vel similitudinis est unitas magnitudinis vel formæ ; quæ unitas in divinis personis est secundum numerum. Sic ergo ex neutra parte potest esse æqualitas realis relatio. Nam relatio non refertur per aliquam aliam relationem realem, ut Avicenna dicit (sic enim esset in infinitum abire.) Nec iterum, ubi est idem numero, potest esse realis relatio, sicut de identitate supra dictum est. Ex parte vero causæ suæ ulterius habet, quod remotive dicantur sicut et unum.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ abinvicem distinguuntur per ali-

quid absolutum, nec conveniunt res causatæ vel similes in una magnitudine vel forma numero, sed specie, sicut est in Deo : et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis æqualitas non sit relatio realis, tamen id ratione cujus attribuitur æqualitas, realiter est in Deo ; et ideo negans æqualitatem hæreticus est.

Ad tertium dicendum, quod relatio convenientiæ Filii ad Patrem præsupponit aliam relationem distinguentem, quæ nullam aliam relationem præsupponit : et ideo illæ relationes, quæ distinctionem important, sunt reales; non autem relatio æqualitatis vel similitudinis, quæ super alias relationes fundatur, ut dictum est.

Expositio Textus.

« Imago si perfecte implet. » Contra : Equale est relativum æquiparantiæ ; ergo æqualiter denominat utrumque extremum. — Respondeo : Equale dupliciter accipitur. Aliquando significat solam relationem, aliquando quasi modum adæquationis. Primo modo Pater dicitur æqualis Filio, sicut e converso. Secundo modo, non. « Et prima qualitas. » Contra : Ergo secunda est Spiritus sanctus. — Respondeo : Primum dupliciter accipitur, vel absolute ante quod nihil est, vel comparative, id est post quod aliud. Primo modo ponit : Sic; et sic est in Deo. Secundo modo, ponit : sic non.

« Filius est ars quædam Omnipotentis. » Contra : Ergo Pater sapiens est per Filium, sicut artifex per artem. — Respondeo : Non sequitur, quia cum dicitur Filius ars Patris notatur habitudo quasi esse efficientis, non formaliter.

« Omnem rationem. » Contra : Nulla pluralitas essentialis est in Deo. — Respondeo : « Ratio » importat duo : illud quod est ratio; respectum ad id cujus est. Ex parte primi non recipit pluralitatem, sed secundi. Primum est enim divina essentia, secundum creatura.

« Omnis imago ejus rei. » Hæc notula debet poni post capitulum illud « non enim secundum præmissam. » « Species indifferens. » Contra : Nihil igitur est imago. Ergo differt Filius ab eo cujus est. — Respondeo : Indifferens species imago est, id est, indifferens similitudo, ab indifferentia repræsentationis, non rei.

« Imago est rei ad rem coæquandam imaginata et indiscreta similitudo. » Contra : Imago creata nunquam æquatur ei cujus est imago. Item, nihil denominat se ; ergo imago non est imaginata. Item, nihil est illud cui est simile ; ergo omnis similitudo discreta est. — Respondeo : Discretio illa datur proprie de imagine increata, licet aliquo modo possit convenire imagini creatæ, largo modo accipiendo, non in quantum imago similis est per omnia, non dissimilis. Notandum vero quod imago quatuor importat. Primum est similitudo, tamquam genus. Sed quia omnino simile est, non tamen imago, ideo requiritur imitatio, id est exterius productio ; ideo dicitur « imaginata. » Et quia quis ab artifice suo deducitur, nec tamen est ejus imago, quia perfecte repræsentat, tertio requiritur expressio : ideo additur « indiscreta. » Et quia imago ab artifice ad filium sibi similem repræsentandum facta, non est tamen ipsius artificis imago, ideo requiritur quartum, scilicet coaptatio : ideo dicitur « ad rem coæquandam » ut rei imago. At contra : Hercules est imago rei, non tamen habet hæc. — Respondeo : Imaginem rei vocat imaginem naturalem, ad differentiam imaginis rationis, id est artificialis.

« Speciem » qua cognoscitur.

« Naturam » quo operatur.

« Essentiam » qua est.

« Propria ergo personarum. » Tribus exprimuntur nominibus hæc personarum propria, tribus appropriata.

« Si quis innascibilem. » Hæc notula debet poni post capitulum illud « Propria ergo personarum. »

« Si quis innascibilem, et si non missio harum. » Una est exposito alterius.

« Quasi duo sunt principia. » Intelligit de principio originis, non durationis. Duos facit deos qui cum differrent proprietatibus originis differrent proprietatibus absolutis.

« Omnia. » Contra : non est princi-

pium Patris. — Respondeo : Ly omnia supponit pro creaturis.

« Nomen innascibilis. » Quæritur unde hæc ratio sumitur. — Respondeo : Impossibile est unum universo esse in pluribus, nisi ab invicem originem habentibus, inter quos unum sine origine esse necesse est.

« Ex innascibili essentia natus. » Contra : Essentia non generat. — Respondeo : Ponitur hic essentia pro persona. « A Charybdi et a Scylla liberaberis. » Charybdis est periculum maris in quo vertigo maris naves absorbet. Ideo significat hæresim Sabellii personas absorbentem. Scylla est periculum ex inæqualitate scopulorum ad quos naves constringuntur, et significat hæresim arianam, quæ ponit naturæ inæqualitatem in personis. « Unus fortasse expresse. » Hæc notula poni debet post capitulum illud : « Hic dici oportet. »

« Substantiam » hypostatis, « ordinem » orignis, « gloriam » essentialis dignitatis.

« Per substantiam tria. » Contra : non sunt tres substantiæ. — Respondeo : substantiam accipit pro hypostasi, non pro essentia. Triplex nuncupatio, quia Sabellius de quolibet nomine dicebat tria nomina prædicari ; nam unam personam ponebat tribus nominibus appropriata. Unde Patrem dicebat esse Filium et Spiritum sanctum, et Filium Patrem esse et Spiritum sanctum, et Spiritum sanctum esse Patrem et Filium. Per consonantiam vocat unitatem personæ, naturæ, et voluntatis.

« Quia cognominato Spiritu. » Id est quia communiter voluit exprimere non tantum convenientiam naturæ, sed etiam voluntatis quæ appropriatur Spiritui sancto.

DISTINCTIO XXXII

Divisio textus.

« Hic oritur quæstio. » Potuit appropriationem quorumdam appropriatorum ; hic determinat dubitationes incidentes ex assignatione, primo circa appropriatum Spiritus sancti ; secundo, circa appropriatum Filii, ibi : « Præterea diligenter ; » tertio, circa utrumque simul, quia agit de uno in comparatione ad aliud : « Præterea diligenter. » In prima parte primo ponit quæstionem ; secundo, sensionem « Huic quæstioni. » In secunda parte primo inquirit an Pater sit sapiens sapientia genita vel ingenita : « Præterea. » Secundo, an Filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita, ibi : « Post hæc. » Tertio, an Filius sapiens sit seipso, ibi : « Ex prædictis. » Quarto, an sit sapientia tantum Patris, ibi : « Post hæc. » Ubi primo movet quæstionem et subdit solutionem ; secundo ponit ejus per exemplum manifestationem, ibi : « Et sicut. » In tertia parte principali primo movet quæstionem : « Præterea. » Secundo, insolutam relinquens excludit errorem, ibi : « Difficilem. »

Hic quæritur de duobus. Primo de his quæ pertinent ad Spiritum sanctum. Secundo de his quæ pertinent ad Filium.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Pater diligat Filium Spiritu sancto ; 2° an hæc sit falsa, Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Pater non diligat Filium Spiritu sancto. Idem enim est Deo esse, quod diligere. Sed Pater non est Spiritus sanctus ; ergo non diligit Filium Spiritu sancto.

2. Præterea, diligere aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Si sumitur essentialiter, sic Pater diligit essentia sua, non Spiritu sancto. Si autem sumitur ut dicit actum notionalem, sicut et hoc verbum generat ; cum Pater non generet Filio, videtur quod non diligat Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium et se : sed non diligit se Spiritu sancto ; ergo nec Filium.

Sed contra. Omnis amans amat suo

amore : sed Spiritus sanctus est amor Patris et Filii ; ergo Pater amat Filium Spiritu sancto et e converso.

Præterea, in anima nostra est imago increatæ Trinitatis : sed mens nostra amat notitiam suam amore a se procedente ; ergo Pater amat Filium, qui est sua sapientia, Spiritu sancto qui est amor a Patre procedens.

Respondeo. Dicendum, quod suscipiendo hanc loquutionem esse veram et propriam propter hoc quod sancti ea communiter utuntur, duplex modus fuit videndi eam. Quidam enim dixerunt, quod ablativus construitur in habitudine signi, ut sit sensus, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, id est Spiritus sanctus est signum, quod Pater et Filus diligunt se. Alii vero dixerunt quod construitur in habitudine formæ. Sicut enim homo formaliter diligit suo amore, ita Spiritus sanctus formaliter diligit Patrem. Neutrum autem horum sufficiens est per se. Nam amor causatus, quo mens suam notitiam amat, signum est quod Pater Filium diligit, nec tamen hoc amore dicitur Filium diligere. Similiter forma inhærens est. Spiritus autem sanctus non significatur ut aliquid inhærens Patri et Filio. Unde oportet has duas in unum conjungere ; et si dicamus, quod ablativus construitur in habitudine signi vel quasi effectus formaliter denominantis. Actio enim ab agente procedit, et est signum vel effectus virtutis activæ in agente ; et comparatur ad agentem, ut forma in denominando, licet non in essendo. Ita enim denominatur aliquis agens actione, sicut albus albedine. Unde cum Spiritus sanctus sit amor Patris et Filii, et amor sit quædam operatio amantis, Pater et Filius hoc modo dicerentur se Spiritu sancto amare, sicut aliquis dicitur agere actione a se procedente.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in Deo secundum rem sit idem diligere et esse, tamen diligere significatur per modum operationis, non autem esse : et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod diligere notionaliter sumitur in loquutione prædicta ; non autem dicit solam notionem, sicut hoc verbum generare vel hoc verbum spirare ; sed cum notione dicit ipsam personam. Nam diligere est emittere amorem. Ipsa autem persona Spiritus sancti significatur per actum amoris, notio autem in actu emissionis. Non autem persona Filii significatur ut actus generationis : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod sicut Pater diligit Filium amore essentiali et notionali, ita et seipsum ; quia quicquid diligentis est in Filio vel virtutis spirativæ, totum etiam est in Patre.

ARTICULUS II.

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod hæc sit falsa, Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto. Quæcumque enim uno et eodem amore diliguntur, æqualiter diliguntur : sed Pater diligit Filium amore, qui est Spiritus sanctus ; ergo si Spiritu sancto nos diligit, videtur quod æqualiter nos et Filium diligat ; quod est inconveniens.

2. Præterea, omne quod connotat effectum in creatura, dicitur esse essentialiter in divinis : sed cum dicitur, Pater diligit nos, importatur habitudo Dei ad creaturam ; ergo diligere tenetur essentialiter. Sed Pater non diligit essentialiter Spiritu sancto, immo magis amore essentiali ; ergo Pater non diligit nos Spiritu sancto.

3. Præterea, amor procedit ab amante sapienter secundum modum bonitatis amati : sed Deus sapienter amat quicquid amat ; ergo cum bonitas creaturæ sit finita, amor quo Deus amat creaturas, est finitus ; non ergo est Spiritus sanctus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod Spiritus sanctus est genitoris genitique suavitas, ingenti largitate perfundens omnes creaturas ; ergo Spiritus sanctus est amor quo Deus diligit creaturam.

Præterea, Deus diligit sanctos, inquantum sunt membra Unigeniti sui, ut dicit Augustinus. Sed Unigenitus et membra sua sunt una persona mystica, et ita a Patre uno amore diliguntur. Sed Pater diligit Filium Spiritu sancto, ut supra dic-

tum est ; ergo et homines sanctos diligit Spiritu sancto.

Respondeo. Dicendum, quod cum Deus dicitur nos diligere, in dilectione sua duo possumus intelligere : scilicet amorem æternum et effectum temporalem : et ratione utriusque diligit nos Spiritu sancto : sed aliter et aliter. Nam ratione æternæ dilectionis diligit nos Spiritu sancto, sicut et Filium. Nam quicquid diligentis est in nobis, totum est derivatum a Filio, sicut tota pulchritudo artificiati est ab arte. Unde artifex diligendo artem, diligit artificiata, inquantum sunt ab arte. Sed quantum ad effectum temporalem diligit nos per Spiritum sanctum, sicut per causam illius effectus. Nam omnia dona nobis dantur per Spiritum sanctum. Sic ergo cum dicitur, Pater diligit nos Spiritu sancto, ablativus potest uno modo construi in habitudine quasi formalis effectus, et alio modo in habitudine causæ efficientis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Pater amet Filium et nos eodem amore, non tamen æqualiter ; quia amor ille non æqualiter invenit in nobis et in Filio diligentis rationem.

Ad secundum dicendum, quod diligere in prædicta loquutione potest sumi notionaliter, non obstante, quod importat respectum ad creaturam. Nam notionalia non important primo et per se respectum nisi ad divinam personam : sed ex consequenti ad creaturam, inquantum creatura personam divinam imitatur. Sicut enim Deus verbo suo intelligit se et nos, inquantum intelligendo se intelligit nos, sic Spiritu sancto amat nos, inquantum amando Filium nos amat.

Ad tertium dicendum, quod mensura amoris sequitur bonitatem ejus quod primo et per se amatur, non autem ejus quod in alio amatur. Sic autem nos amamur in Patre et in Filio.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad Filium. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum Pater sit sapiens sapientia genita ; 2° utrum Pater intelligat in Filio.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Pater sit sapiens sapientia genita. Sicut enim Spiritus sanctus est amor a Patre procedens, ita Filius est sapientia a Patre genita : sed Pater diligit amore a se procedente Spiritum sanctum, ut dictum est ; ergo est sapiens sapientia genia.

2. Præterea, secundum Anselmum, dicere summo spiritui nihil aliud est quam intelligere. Verbum autem, secundum Augustinum, est sapientia genita : cum ergo Pater dicat et se et creaturas verbo suo, id est Filio, videtur quod ipse sit intelligens sive sapiens sapientia genita.

3. Præterea, eadem sapientia est sapiens Pater et Filius : sed Filius est sapiens sapientia genita, et etiam ingenita ; ergo et Pater utraque sapientia est sapiens.

Sed contra. Sapientia qua quis est sapiens, significatur ut forma ipsius : sed sapientia genita non significatur ut forma Patris, sed magis ut aliquid ex eo exortum ; ergo Pater non est sapiens sapientia genita.

Præterea, sicut se habet essentia ad esse, ita sapientia ad sapere ; sed Pater nullo modo est ens essentia genita. Sic enim haberet esse ab eo quod genuit, quod est impossibile ; ergo nullo modo est sapiens sapientia genita.

Respondeo. Dicendum, quod sapientia genita nominat hypostasim distinctam ab hypostasi Patris. Aliquis autem non potest dici sapiens per aliquam hypostasim, nisi quatenus ab ea sapientiam accipit. Unde, cum Pater nihil accipiat a Filio, eo quod Filius quicquid habet a Patre accipit, nullo modo potest dici quod Pater sit sapiens sapientia genita.

Ad primum ergo dicendum, quod amor significatur per modum operationis. Denominatur autem aliquis agens per operationem quæ est ab ipso. Sapientia autem significatur per modum formæ inhærentis. Unde, cum non denominetur aliquis qualis ab aliqua forma quæ sit ab ipso, sed quæ est eo, non potest dici Pater sapiens sapientia genita.

Ad secundum dicendum, quod sicut amor, ita et verbum significatur per modum operationis ; et ideo sicut recte dicitur, Pater diligit Spiritu sancto, ita recte dicitur diligere verbo, non autem sapere sapientia genita, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest dici sapiens aliquo tripliciter. Uno modo sicut forma inhærente : et sic Filius est sapiens sapientia essentiali, quæ neque est genita neque ingenita. Alio modo, sicut a quo accipit sapientiam : et sic Filius dicitur sapiens a sapientia ingenita, id est a Patre. Tertio modo sicut eo quo sapit, quod est alicujus suppositi : et sic Filius dicitur sapiens sapientia genita, inquantum ipsa hypostasis Filii sapiens est. Filius autem est alia hypostasis a Patre, sed non alia essentia, habens tamen a Patre essentiam et non e converso : et ideo Filius aliquo modo dicitur esse sapiens sapientia genita, et etiam ingenita, Pater autem sapientia genita nullo modo.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Pater non intelligat in Filio. Id enim in quo aliquid intelligitur est intelligendi principium : sed Filius non est principium intelligendi Patri ; ergo Pater non intelligit in Filio.

2. Præterea, intelligere aliquid in alio, est discurrere ab uno in aliud. Sic enim nos conclusiones in principiis intelligimus. Sed Deus intelligit sine aliquo discursu ; ergo Pater non intelligit aliquid in Filio.

3. Præterea, idem est Deo intelligere et sapientiam esse. Sed Pater non est in Filio ; sic enim aliquo modo, Filio sapiens diceretur ; ergo Pater non intelligit in Filio.

Sed contra. Pater per intellectum operatur : sed Pater in Filio operatur : Gen. I : *In principio creavit Deus cœlum etc. Glossa :* idest in Filio ; ergo Pater intelligit in Filio.

Præterea, quicumque perfecte intelligit aliquid, intelligit in eo quicquid in eo repræsentatur : cum ergo Pater perfecte intelligat Filium, intelligit in eo, et seipsum quem Filius repræsentat, et omnes creaturas quæ in Filio repræsentantur.

Respondeo. Dicendum, quod intelligere in aliquo dupliciter dicitur. Uno modo accipere cognitionem in isto : sicut nos in creaturis Deum videmus, quia ex creaturis Dei notitiam accipimus ; et sic Pater nihil intelligit in Filio. Alio modo dicitur aliquis intelligere in aliquo quia intuetur in eo esse, quod aliquo modo ibi est ; sicut homo qui scit aliquam conclusionem videt eam vel intelligit in verbis alicujus eam pronunciantis : et hoc modo Pater in Filio intelligit et se, et quicquid in Filio repræsentatur.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit, quantum ad primum modum intelligendi in aliquo, non autem quantum ad secundum. In secundo enim modo, id in quo intelligitur aliquid, non se habet ut intelligendi principium, sed solum ut objectum cognitionis.

Ad secundum dicitur, quod aliquid intelligitur in aliquo quandoque quidem ita quod alio actu intelligitur quod intelligitur et alio in quo intelligitur ; sicut nos aliquo actu intelligimus conclusiones et principia : et sic intelligitur aliquid in aliquo cum discursu. Quandoque vero eodem actu intelligitur quod intelligitur et quo intelligitur ; sicut eodem actu visionis videt aliquis speculum, et rem in speculo ; et sic videtur aliquid in alio, sine discursu eodem actu Deus intelligit quicquid intelligit. Unde absque omni discursu aliquid in alio intelligit.

Ad tertium dicendum, quod Pater non dicitur in Filio intelligere sicut in principio : sed sicut in objecto, ut dictum est. Sapiens autem significatur per modum habitus, sed intelligens per modum actus. Habitus autem non habet respectum ad objectum nisi mediate, sed actus immediate ; et ita Pater non ita dicitur sapiens in Filio, sicut intelligens in Filio.

Expositio Textus.

« Sapientia de sapientia. » Numquam similiter dici potest æternitas de æterni-

tate. — Respondeo : non, quia æternitati repugnat ratio originis.

« Alia sapientia genita. » Contra : non est nisi una in Deo sapientia. » — Respondeo : Quamvis sapientia significet essentiam quæ una est, tamen supponit pro persona quæ alia est. Relativum non additum refert suppositum non signatum.

« Et per eum agentem. » Contra : ergo per medium agit.

Respondeo : Et per medium agit et sine medio ; nam virtute propria agit et ita sine medio, et Filio dat ut agat, et ita per medium.

« Non est ergo tantum una. » Argumentum est tale : alia est sapientia Patris genita, alia ingenita ; ergo non est una tantum sapientia. — Respondeo : Falsa est a commutatione suppositionis personalis in essentiale ; nam sapientia per additionem genitæ vel ingenitæ trahitur ad supponendum pro persona, per conclusionem vero sine his supponit pro essentia.

« Spiritus sanctus est dilectio quæ non est Pater. » Hoc de dilectione personali intelligitur, non de essentiali.

« Filius est sapientia quæ non ést Pater. » Contra : Filius non est essentia quæ non sit Pater ; ergo nec sapientia. — Respondeo : Propositio hæc simpliciter dicta falsa est, nisi ad datur « genita » sic : Filius est sapientia genita quæ non est Pater. Et sic intelligit Magister quamvis non exprimat.

DISTINCTIO XXXIII

Divisio Textus.

« Post supradicta. » Postquam egit a xxvi distinctione usque ad xxxi de personis propriis, et a xxxi usque huc de omnibus appropriatis, hic agit de differentia communium et propriorum, et primo agit de comparatione ; secundo, de comparatione personæ ad essentiam, distinctione xxxiv. In prima parte primo determinat veritatem. Secundo respondet ad rationes contrarias, ibi : « Hoc autem. » Tertio ad contrarias auctoritates, ibi : « Verumtamen. » In prima parte primo ostendit qualiter proprietates se habent ad personam ; secundo, qualiter ad essentiam, ibi : « Quia enim proprietates. » In secunda parte principali primo respondet objectionibus factis quod proprietates nec in persona nec in essentia divina sunt : « Hoc autem. » Secundo objectionibus factis, quod proprietates in essentia divina non sint, ibi : « Cæterorum hæreticorum. » In prima parte primo ponit objectiones : « Hoc autem. » Secundo suam responsionem, ibi : « Eorum datus. » In prima parte primo ponit objectionem : « Cæterum. » Secundo subjungit solutionem, ibi : « Horum audaciæ. » Tertio movet incidentem ex solutione dubitationem : « Sed forte. » In secunda parte principali, primo ponit objectionem : « Verumtamen. » Secundo, solutionem, ibi : « Nos autem. » Tertio opponit in contrarium, ibi : « Item ille. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum proprietates sint divina essentia ; 2° utrum sint ipsæ personæ ; 3° utrum sint in personis ; 4° utrum sint in essentia.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod proprietas non sit idem quod essentia. Quæcumque enim sunt idem, ita se habent quod, multiplicato uno, multiplicatur et reliquum : sed in divinis proprietates multiplicantur, essentia una manente ; ergo proprietas et essentia non sunt idem.

2. Præterea, quæcumque sunt idem, eorum est unum esse : sed esse relationis est ad aliud se habere, secundum Philosophum in *Prædicam.*; ergo si proprietas relativa est idem quod divina essentia, oportebit quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere, et sic haberet esse imperfectissimum.

3. Præterea, impossibile est aliquos secundum idem convenire et distingui : sed Pater et Filius conveniunt in essen-

ia, distinguuntur autem in proprietatibus relationis ; ergo proprietas relativa non est idem quod essentia.

4. Præterea, de quocumque prædicatur essentia, prædicantur essentialia attributa : hæc autem non prædicantur de proprietatibus : non enim dicitur quod paternitas sit sapiens vel quod creet ; ergo proprietas non est essentia.

Sed contra. Nihil est adorandum adoratione latriæ, nisi Deus : sed proprietates personarum sunt adorandæ adoratione latriæ, ut patet in Præfatione Trinitatis, « ut in personis adoretur proprietas ; » ergo proprietates relativæ sunt ipse Deus.

Præterea, quicquid est præter rei essentiam, vel nihil est vel accidens est : sed quod est nihil vel accidens non constituit alicujus naturæ hypostasim ; cum ergo proprietates hypostases constituant, ut supra dictum est, impossibile est quod sint aliquid extra divinam essentiam.

Respondeo. Dicendum, quod suppositis fidei fundamentis, necesse est ponere proprietates relativas esse divinam essentiam. Oportet enim dicere quod relationes istæ vel sint res aliquæ vel non. Si non sunt realiter, sed in ratione tantum, cum personæ divinæ non distinguantur nisi per hujusmodi relationes, sequeretur quod distinctio personarum in divinis esset secundum rationem tantum ; quod est hæresis Sabellii. Si autem sunt res, de necessitate sunt creatæ, si non sunt essentia divina ; quia sola divina essentia est increata : et ita sequeretur quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, inquantum hujusmodi, essent creaturæ : quod est impiissimum. Unde oportet dicere quod relatio in divinis est idem realiter quod essentia divina, differt autem solum ratione. Nam relatio importat respectum ad alterum, non autem essentia. Et hunc respectum considerans Porretanus, dixit relationes in divinis non esse essentiam, sed assistentes tantum ad modum relationum quæ non ponunt aliquid reale in relatis, ut dextrum et sinistrum in lapide : sed postea hoc in Rhemensi concilio retractavit.

Ad primum ergo dicendum, quod relatio, ut dictum est, differt ratione ab essentia, inquantum est ad alterum. Ex hoc autem habet quod multiplicetur ratione oppositionis relativæ, non autem ex parte illa qua est cum essentia idem.

Ad secundum dicendum, quod in definitione Philosophi esse non sumitur pro actu essendi, sed pro ratione entis ; prout dicitur, quod definitio est oratio significans quid est esse : et sic esse, id est relationis ratio in divinis, est ad aliud se habere ; quamvis esse suum in divinis non sit aliud quam esse essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod personæ distinguuntur relationibus, secundum quod ad invicem opponuntur relative ; non autem ex parte illa qua sunt unum cum essentia.

Ad quartum dicendum, quod attributa essentialia possunt significari in abstracto, vel in concreto. Si in abstracto, sic essentialiter prædicantur, et de essentia, et de proprietate in abstracto acceptis. Dicimus enim quod essentia divina, vel etiam paternitas, est bonitas, vel sapientia Dei. Si autem in concreto significantur, sic non prædicantur de essentia vel proprietate in abstracto significatis, nisi illa attributa quæ circumeunt omne ens. Dicimus enim quod essentia vel potentia est una vel bona ; non autem proprie, quod sit sapiens vel creans, sed hoc dicitur de Deo vel de Patre, qui significantur per modum suppositi, non autem essentia vel paternitas.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. E. 1. videtur, quod proprietates relativæ non sint idem quod divinæ personæ. Quia, secundum Augustinum, In omni eo quod dicitur relative, est aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur : sicut denarius est aliquid, excepto hoc quod dicitur pretium. Si ergo personæ divinæ dicuntur ad aliquid, ipsæ sunt aliquid præter ipsas relationes ; et ita relationes non sunt personæ divinæ.

2. Præterea, personæ divinæ realiter distinguuntur : sed relatio non distinguitur realiter, ut videtur ; quia non distinguuntur adinvicem nisi secundum quod

ab essentia differunt, a qua differunt solummodo ratione ; ergo proprietates relativæ non sunt ipsæ divinæ personæ.

3. Præterea, si proprietates relativæ essent idem quod personæ, hoc modo se haberet ad Deum proprietas, sicut persona ; sed Deus dicitur trinus propter trinarium personarum ; ergo diceretur quinus propter quinarium notionum : quod est falsum.

4, Præterea, persona divina est generans, vel genita, vel procedens : non autem proprietas ; ergo proprietas non est persona.

Sed contra est quod Hilarius dicit : « Nec quicquam est Filius, nisi Filius : » sed Filius relationem significat ; ergo Filius est ipsa relatio.

Præterea, illud quo constituitur aliquid, prius est eo naturaliter : sed personæ divinæ constituuntur relationibus ipsis ; ergo si relationes non sunt ipsæ divinæ personæ, ergo erit aliquid prius ipsis personis : quod est hæreticum.

Respondeo. Dicendum, quod simplex non individuatur nisi a seipso. Divinæ autem personæ sunt simplices. Impossibile est ergo, quod relationes quibus distinguuntur, et quasi individuantur, sint secundum rem aliud quam ipsæ. Sed tamen sunt aliud ratione. Nam relationes, sive proprietates, significantur, ut quo aliquid distinguitur ; persona autem, ut quæ distinguitur. Idem autem est in Deo quo distinguitur, et qui distinguitur : sed differt sola ratione, sicut qui est, et quo est, ut Deus et deitas. Quidam ergo attendentes horum alterum tantum, scilicet differentiam rationis, dixerunt proprietates non esse personas, ut Porretani. Quidam vero e converso attendentes solam identitatem rei, dixerunt proprietates non esse in divinis, sed tantum essentiam et personam. Sed secundum veritatem utrumque ponendum est per modum prædictum.

Ad primum ergo dicendum, quod in personis divinis est aliquid quod absolute dicitur, quod tamen non est aliud re, a relatione, sed ratione tantum : et hoc est essentia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis relatio supra essentiam non addat aliquid, secundum rem, sed ratione tantum, sicut et bonitas vel sapientia ; tamen quia relatio res quædam est, quæ est divina essentia, sicut et bonitas et sapientia : ideo Deus sicut realiter est bonus vel sapiens, ita realiter relatus : et per consequens est ibi realis distinctio, quæ relationem consequitur : et non rationis tantum.

Ad tertium dicendum, quod proprietates, licet sint ipsæ personæ secundum rem, non tamen significantur ut subsistentes sicut personæ : sed sicut inhærentes. Numerus autem rebus non attribuitur secundum proprietates inhærentes, sed secundum distinctionem rerum subsistentium : et ideo Deus non dicitur quinus propter quinarium notionum : sed trinus propter trinarium personarum.

Ad quartum dicendum, quod proprietates non significantur ut suppositum, sicut persona ; et ideo, propter alium modum significandi, quæ concretive dicuntur de persona, de proprietate dici non possunt.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod proprietates non sint in personis. Idem enim non est in seipso, nisi ratione partium, ut probatur in IV *Physicorum*. Sed persona divina non habet partes. Cum ergo proprietas sit idem quod persona, ut dictum est, videtur quod proprietas non sit in persona.

2. Præterea, proprietas in rebus creatis est in eo cujus est proprietas, per modum accidentis : Nam proprium manat de genere accidentium secundum Boetium. Sed in Deo non potest esse aliquod accidens : ergo proprietas non potest esse in divina persona.

3. Præterea, relatio non habet rationem proprietatis, nisi secundum quod est ad alterum : sic enim distinguit : sed secundum quod est ad alterum non habet rationem inhærentis, sed magis assistentis ; ergo proprietates non sunt in personis.

Sed contra est quod dicitur in Præfa-

tione : « In personis adoretur proprietas. »

Præterea, differentia constitutiva est in specie, sicut rationale est homini[1] sed sic proprietas personalis se habet ad personam, sicut differentia constitutiva ad speciem; ergo proprietas est in persona.

Respondeo dicendum, quod ex contrariis causis quidam convenerunt in hoc, quod dicerent proprietates non esse in personis. Porretani enim considerantes rationem relationis, secundum quam ad alterum dicitur, dixerunt proprietates in personis non esse, sed personis exterius quasi adhærere. E contrario vero Præpositivus considerans proprietatem, seu relationum realitatem, dixit proprietates non esse in personis, sed ipsas personas; ponens quod quandocumque proprietates in divinis nominantur, sumitur abstractum pro concreto, ut paternitas pro Patre, per modum quo loquimur sic, Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum. Si vero utrumque horum consideratur simul, sicut et necesse est, oportet dicere proprietates in personis esse. Hæc enim præpositio, in, importat distinctionem, inquantum est transitiva, et unionem, ratione suæ significationis. Sic ergo suæ transitioni sufficit transitio rationis, significationi autem unitas realis, ad hoc quod convenienter proprietas in persona esse dicatur.

Ad primum dicendum, quod proprietas et persona licet sint idem secundum rem, differunt tamen ratione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis esse quo proprietas inest, aliud est ab esse in quo subsistit in cui inest : et ideo proprietas est accidens. Sed in divinis esse quo proprietas inest personæ est ipsum esse quo persona subsistit : et ideo non est accidens.

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis quamvis habeat rationem proprietatis ex respectu ad alterum, ipsa tamen relatio res quædam est, per modum identitatis ad personam se habens : et per hunc modum proprietas in persona est.

[1] Al : « hujusmodi. »

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod proprietates seu relationes non sint in essentia. Illud enim cui inest relatio refertur, et per consequens distinguitur : sed essentia divina non refertur nec distinguitur ; ergo relatio non est in essentia.

2. Præterea, cum relatio sit idem quod essentia, non potest in ea esse nisi per modum identitatis : sed hoc etiam modo est in persona, ut dictum est ; ergo eodem modo est proprietas in essentia et in persona : sed ita est in persona quod eam distinguit ; ergo si est in essentia, ipsa distinguitur.

3. Præterea, cuicumque inest essentia, inest omne id quod est in essentia ; si ergo proprietas, ut puta paternitas, est in essentia divina, erit in Filio in quo est divina essentia ; non ergo proprietas est in essentia.

Sed contra. Quicquid non est in essentia divina, aut nihil, aut creatum est : sed neutrum eorum proprietati convenit, ut ex prædictis patet ; ergo proprietas est in essentia.

Præterea, persona divina est idem quod essentia secundum rem : sed proprietas secundum rem est in persona ; ergo secundum rem est in essentia.

Respondeo. Dicendum, quod proprietas a persona et ab essentia differt ratione, cum utroque tamen est idem secundum rem, ut ex prædictis patet. Secundum hoc tamen quod ratione ab utroque differt, aliter comparatur ad utrumque. Nam ad essentiam se habet sicut omnino disparatum, ad personam vero se habet in hac consideratione per modum formæ inhærentis. Sic ergo in essentia esse proprietas dici non potest, nisi inquantum est secundum rem cum essentia idem ; in persona vero esse dicitur etiam ex illa parte qua ab essentia differre videtur, prout significatur ut proprietas vel forma personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de eo in quo est relatio sicut

forma in supposito vel in subjecto. Sic autem non est in essentia, sed in persona, ut dictum est; et ideo essentia non refertur, nec distinguitur, sed persona.

Ad secundum dicendum, quod proprietas est in persona, non solum ratione realis identitatis, sicut dicitur esse in essentia, sed alio modo etiam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa sequeretur, si eadem ratione diceretur proprietas esse in essentia qua essentia est in persona. Hoc autem non est. Nam essentia est in persona per modum formæ, non autem proprietas in essentia : et ideo ratio non sequitur.

Expositio Textus.

« Si proprietates personæ sunt, non eis determinantur. » Non sequitur, quia licet sint idem re, differunt tamen ratione, quia dicit modum se habendi ad alterum, quia etiam seipsis personæ distinguuntur. — Respondeo : non sequitur quia seipsis dicit eas distingui, quia distinguuntur proprietatibus quæ snnt idem quod ipse.

« Qnomodo Pater differt a Filio. » Respondendum est quod non differt ab eo in quantum est essentia, sed in quantum secundum rationem ab essentia differt, sicut homo et asinus conveniunt in esse animal, differunt in rationali et irrationali, cum tamen utrumque sit esse animal.

« In quo Paternitas est Pater est. » Hoc verum est de Deo in quo est tamquam in supposito.

« Non eo quod Pater est, substantia est. » In argumento est fallacia accidentis, quia quamvis sint differentia ratione, sunt tamen idem re ; sicut si dicatur : Socrates non eo quod Socrates est, homo est, quia proprietate individuali Socrates est, proprietate speciali et communicabili homo est. Ergo Socratitas non est forma humana. Vel : non eo quod album est, coloratum est, quia proprietate speciali album est, sed proprietate temporali coloratum est. Ergo albedo non est color.

DISTINCTIO XXXIV

Divisio textus

« Prædictis etiam adjiciendum. » Egit de comparatione proprietatum ad personam et essentiam, nunc primo agit de personæ et essentiæ diversitate ; secundo de essentiæ ad personas communitate, ibi : « Hic considerandum ; » tertio epilogat de utroque, ibi : « De martyrio. » In prima parte ponit quorumdam errorem et errantium rationes ; secundo, ipsorum errantium confutationem, ibi : « Hoc quidem ; » tertio, rationum solutiones, ibi : « Ad naturam. » In secunda parte principali primo agit de quibusdam attributis quæ videntur impedire essentiæ unitatem : « Hic considerandum ; » secundo, de quibusdam quæ exprimunt essentiæ unitatem, ibi : « Hic non est. » In prima parte primo agit de prædicatione essentiali, inquirens an possit dici tres personæ unius Dei ; secundo de appropriatione essentialium, ostendens qualiter approprianturpersonæ alicui, ibi : « Ex prædictis. » In secunda parte primo agit de quodam nomine proprie dicto unitatem essentiæ exprimente, ibi : « Hic non est ; secundo adjungit quædam de nominibus translatis, ibi : « Præterea sciendum. »

Hic est duplex quæstio. Primo de comparatione essentiæ ad personam. Secundo de his quæ translative de Deo dicuntur.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum essentia sit idem quod persona ; 2° de hoc, quod essentialia attributa appropriantur in littera personis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod persona et essentia in divinis non sint idem. Persona enim significat aliquid incommunicabile, ut patet per

definitionem Richardi qui dicit, quod persona est divinæ naturæ incommunicabilis existentia : sed essentia communis est pluribus ; ergo essentia et persona non sunt idem in divinis.

2. Præterea, affirmatio et negatio non verificantur de eodem ; sed persona generat, non autem essentia ; ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, omnis natura quæ est idem cum persona ex seipsa, oportet quod individuetur : sed in natura divina non intelligitur individuatio, sive incommunicabilitas, ex essentia, sed ex proprietate ; ergo essentia divina non est idem quod persona.

Sed contra. In Deo idem est quod est, et quo est, secundum Boetium : sed persona significatur ut quod est, vel qui est ; essentia autem, ut quo est ; ergo in divinis est idem essentia quod persona.

Præterea, essentia est in persona : nam persona est rationalis naturæ individua substantia ; si ergo essentia divina non sit ipsa persona, sequitur quod persona divina sit composita ; quod est inconveniens.

Respondeo. Dicendum, quod oportet dicere essentiam divinam esse idem quod persona secundum rem, et quod inter ea non sit distinctio nisi secundum intelligentiæ rationem, ut in *littera* dicitur. Et hoc patet si consideretur qualiter differt in nobis essentia et persona. Nomine enim essentiæ significantur sola essentialia rei principia sed in nomine personæ includuntur omnia quæcumque possunt ei convenire, sive sint essentialia, sive accidentalia. Ergo persona significatur per modum totius, sed essentia per modum partis. In omnibus ergo rebus in quibus invenitur aliquid præter principia essentialia, differt essentia et persona realiter, et hoc est in omni creatura. In Deo autem præter essentiam suam, non invenitur aliquid quod sit realiter distinctum, sed ratione tantum. Si autem præter essentiam in Deo non esset aliquid, nec re nec ratione differens, tunc essentia esset idem quod persona re et ratione.

Ad primum dicendum, quod secundum hoc persona ratione differt ab essentia, quod includit in suo intellectu proprietatem, non autem essentia. Et ideo ex hoc quod ratione distinguuntur essentia, et persona, contingit, quod persona est incommunicabilis, et essentia communis.

Ad secundum dicendum, quod persona, quia includi in suo intellectu quicquid ratione est in divinis, ideo significatur per modum totius, idest ut suppositum subsistens, non autem essentia. Unde, cum generare sit rei existentis solum, ex ipsa differentia rationis contingit, quod persona generat, et essentia non generat.

Ad tertium dicendum, quod proprietas, per quam est individuatio vel incommunicabilitas in divinis, non est aliud ab essentia re sed ratione tantum. Et ideo nec persona ab essentia.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter in *littera* appropriantur essentialia attributa personis divinis. Sapientia enim est principium verbi in divinis est Pater ; ergo sapientia debet appropriari Patri, et non Filio.

2. Præterea, potentia in divinis dicitur, vel ad actum notionalem, ut generare, vel ad actum essentialem, ut creare. Sed neutra potentia Patri appropriatur. Nam potentia generandi est ei propria, potentia autem creandi non importat principium divinæ personæ ; ergo Patri potentia non appropriatur.

3. Præterea, virtus ad potentiam pertinet, quia est ultimum potentiæ secundum Phiosophum in I *Cœli et mundi*. Sed virtus appropriatur Filio : I ad Cor. I : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam :* et Spiritui sancto. Luc. VI : *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes.* Ergo omnis potentia non debet appropriari Patri.

4. Præterea, bonitas habet rationem causæ finalis ad quam alia referuntur. Sed secundum Hilarium, Pater est, ad quem aliæ personæ referuntur ; ergo bonitas magis est appropriauda Patri, quam Spiritui sancto.

5. Præterea bonitas non est amor, sed amoris principium ; cum ergo Spiritus

sanctus sit amor, bonitas non debet Spiritui sancto appropriari, sed Patris vel Filio.

Respondeo. Dicendum, quod sicut superius dictum est, duplici ratione fit appropriatio in divinis : scilicet ratione convenientiæ ad propria divinarum personarum, et ratione differentiæ ad propria humanarum personarum. Utroque autem modo convenit appropriatio, quæ in *littera* ponitur, divinis personis. Nam apud nos patres consueverunt esse omnes impotentes, propter senium. Et ideo Deo Patri per contrarium appropriatur potentia. Filii apud nos sunt insipientes propter inexperientiam. Et ideo Filio Dei appropriatur sapientia. In nobis etiam ex multitudine iræ, major attractio vel expulsio spiritus fit, propter accensionem sanguinis circa cor ; et propter hoc, nomen spiritus quamdam asperitatem sonat, secundum illud Isa. xv : *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem.* Et ideo Spiritui sancto attribuitur bonitas. Similiter potentia habet rationem principii ; et sic habet similitudinem cum propriis Patris, qui est principium totius deitatis. Sapientia vero cum Filio, qui procedit ut verbum, quod ad sapientiam pertinet. Bonitas vero Spiritui sancto congruit, qui procedit ut amor, cujus tota ratio est bonitas. Unde appropriatio in litera posita est conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine personali Patris non importatur aliquid ad sapientiam pertinens, sicut importatur in nomine personali Filii, quod est verbum ; et ita sapientia non ita Patri ut Filio appropriatur ; et præcipue cum verbum sit sapientia in actu, in quo completio sapientiæ invenitur.

Ad secundum dicendum, quod potentia, secundum quod appropriatur Patri, accipitur in ordine ad actum essentialem. Hæc autem potentia, licet non sit principium divinæ personæ, ex hoc ipso tamen quod est principium alicujus, habet similitudinem cum principio personali, et ita Patri appropriatur.

Ad tertium dicendum, quod virtus potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod radicatur in potentia, et sic competit Patri : alio modo prout per eam potentia operatur ; et sic competit Filio, per quem Pater operatur. Tertio modo, prout opus bonum reddit ; et sic Spiritui sancto, cui appropriatur bonitas.

Ad quintum dicendum, quod ab bonitatem non refertur aliquid nisi per viam amoris. Et ideo bonitas Spiritui sancto, qui est amor, appropriatur.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso, quod bonitas est amoris principium, ideo habet quamdam convenientiam cum amore ; et ita appropriari potest Spiritui sancto ; non autem Patri vel Filio, quia in propriis eorum nominibus non intelligitur aliquid ad bonitatem vel ad amorem pertinens.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de his quæ translative de Deo dicuntur. Et circa hoc quæruntur tria 1° utrum nomina creaturarum debeant de Deo translative dici ; 2° utrum hoc nomen « Deus » prædicetur de creatura ; 3° utrum prædicatur univoce de creatura et creatore.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod de Deo nihil translative dici debeat. In divina enim doctrina caveri debet hoc quod potest esse occasio erroris. Sed consideratio creaturarum, præcipue corporearum, fuit occasio idololatris errandi circa Deum, secundum illud Sapientiæ xiii : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animæ hominum, et in muscipulam pedibus insipientium* ; ergo nomina creaturarum corporalium non debent translative in Dei prædicationem assumi.

2. Præterea, inter Deum et creaturam non potest attendi aliqua similitudo, quia neque genere, neque specie, neque accidente conveniunt : sed translatio attenditur secundum aliquam similitudinem, ut patet per Philosophum ; ergo nomina creaturarum in Deum assumi non debent.

3. Præterea, plus accedunt ad Dei similitudinem substantiæ spirituales quam corporales : sed in divinam prædicatio-

nem non transsumuntur nomina spiritualium creaturarum : non enim dicitur aliquando Deus Angelus vel anima ; ergo multo minus nomina corporalium creaturarum sunt in divinam prædicationem transsumenda.

4. Præterea, secundum Boetium in lib. *de Trin.*, in divinis non oportet ad imaginationem deduci : sed hujusmodi transumptio ad imaginationem deducit ; ergo inconvenienter fit in divinis.

Sed contra. Deus unicuique creaturæ providet secundum modum suum. Unde dicitur Matth. xxv : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Sed modus connaturalis homini est, ut ex sensibilibus cognitionem accipiat ; ergo convenienter homini traduntur divina sub metophora sensibilium rerum.

Præterea, divina mysteria sunt infidelibus occultanda : Matth. vi : *Nolite sanctum dare canibus.* Sed quidam modus occultandi est dum spiritualia sub corporalibus figuris traduntur ; ergo convenienter fit transumptio hujusmodi corporalium in divina.

Respondeo. Dicendum, quod secundum Philosophum, anima quodammodo est omnia, inquantum est potentia ad omnes species intelligibilium et sensibilium. Per hunc ergo modum anima hominis debet in divina cognitione perfici, per quem modum in creaturis divina bonitas diffunditur : quarum quædam percipiunt divinam bonitatem immaterialiter, ut incorporea ; quædam vero materialiter, ut corporalia. Et ideo ad hoc quod homo perfecte Dei notitia perficeretur, oportuit quod partim de divinis instrueretur intelligibiliter et immaterialiter, quod fit per intelligibiles Dei nominationes, ut cum docemur Deum esse bonum et sapientem ; partim vero quasi visibiliter et corporaliter, ut cum nobis divina sub similitudinibus rerum corporalium describuntur : et sic rebus divinis unimur, et quantum ad intellectum et quantum ad sensum, prout possibile est. Et hanc causam assignat Dionysius in *epistola* quam scribit ad Titum.

Ad primum ergo dicendum, quod erroris occasio tollitur per alia quæ in Scripturis de Deo dicuntur absque metaphora. Nam ex his quæ metaphorice dicuntur, non est aliquid asserendum, nisi per ea quæ plane in Scripturis dicuntur valeat approbari, ut Augustinus docet in lib. *de Doctrina Christiana.*

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi translatio corporalium ad divina, non fit secundum similitudinem generis vel speciei, aut accidentis, sed proportionalitatis, ut cum dicitur Deus iratus ex hoc quod ita se habet ad puniendum, sicut homo iratus ad vindicandum.

Ad tertium dicendum, quod propter similitudinem spiritualium creaturarum ad Deum posset de facili existimari, quod secundum proprietatem, et non secundum metaphoram dicerentur de Deo : sed de creaturis visibilibus manifestum est, quod secundum proprietatem de Deo dici non possunt.

Ad quartum dicendum, quod in divinis est imaginatio [1] relinquenda, quantum ad considerationis finem, in quo est judicium ; ut scilicet de divinis non judicemus ad modum corporalium rerum ; non autem quantum ad principium considerationis. Nam ex visibilibus creaturis quæ sub imaginatione cadunt, oportet in invisibilium divinorum manuduci intellectum, secundum doctrinam Apostoli ad Rom. i.

ARTICULUS II (*a*)

Ad secundum sic proceditur : Videtur

[1] Al : « imago. »

(*a*) Duo articuli sequentes, anecdoti sunt. In Parm. Ad secundum sic proceditur. Et. 1. videtur quod nihil possit dici de Deo, nisi metaphorice. Nomen enim unius rei, non nisi metaphorice de alia prædicatur ; sicut cum dicitur, homo, lapis. Sed Deus non nominatur a nobis nisi nominibus creaturarum. Unde dicitur in lib. *de Causis* quod cum Deus dicitur intelligens nominatur nomine causati sui primi ; et eadem ratio est de aliis, quæ de Deo dicuntur ; ergo nullum nomen dicitur de Deo nisi metaphorice

2. Præterea, omne quod dicitur de aliquo ex sola ratione similitudinis, metaphorice prædicatur ; sicut cum dicitur, pratum ridet. Sed Deum non possumus nominare nisi ex similitudine bonitatis ejus in creatura reperta : sic enim in Dei cognitionem devenimus : ergo omnia nomina quæ a nobis de Deo dicuntur, metaphorice de eo prædicantur.

3. Præterea, omne nomen quod ab aliquo verius

quod hoc nomen « Deus ; » non possit dici de creatura. Sap. IX : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Loquitur autem de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen « Deus » non potest dici de creatura.

2. Præterea, « Deus, » secundum Ambrosium, nomen est naturæ.

Sed natura divina non est alicui creaturæ communicabilis. Ergo nec hoc nomen « Deus » de aliqua creatura dici debet.

3. Præterea, inter cæteras creaturas Angeli sunt Deo propinquiores. Sed de Angelis in Scriptura hoc nomen « Deus » dictum non videtur, ut habetur, in *Glossa* I, Cor. VIII : Nobis unus est Deus. Ergo nec de aliqua alia creatura dici debet.

Sed contra est quod in Psalmis dicitur : *Ego dixi : Deus est.*

2. Præterea, hoc dicit Damascemus quod hoc nomen « Theos » id est « Deus » dicitur a « Thein ; » quod est currere et fovere, vel ab « Threin » quod est ardere vel a « Thermein » quod est consimile. Hæc autem omnia sunt creaturæ communicabilia. Ergo hoc nomen « Deus. »

Respondeo dicendum quod hoc nomen « Deus » potest considerari dupliciter : uno modo quantum ad id cui imponitur nomen, et sic est nomen divinæ naturæ : quod quidem secundum rei veritatem communicari non potest, quamvis possit communicari, secundum aliquorum stultam opinionem, ut infidelium qui adorant deitatem in imaginibus lapideis et ligneis ; sed sic hoc nomen « Deus, » accipitur nuncupative.

Alio modo, potest considerari quantum ad id a quo imponitur nomen. Imponitur autem ab operatione, ut Damascenus dicit sicut jam dictum est. Operatio autem illa secundum quamdam similitudinem communicabilis est creaturæ, et sic hoc nomen « Deus » creaturæ communicatur per quamdam assimilationem ad Deum in operatione, sicut sanctis qui sunt filii adoptivi per participationem Deitatis. Ex quo patet quod hoc nomen « Deus » tripliciter accipitur, scilicet naturaliter de Deo, adoptive de sanctis, nuncupative autem de idolis quæ secundum stultorum opinionem dicuntur Dii.

Ad primum ergo dicendum quod nomen Dei dicitur incommunicabile quantum ad naturæ veritatem ; et similiter dicendum est ad secundum quia eodem modo procedit.

Ad tertium dicendum quod propter propinquitatem Angelorum ad Deum posset æstimari Angelos naturaliter esse

removetur quam affirmetur, de eo prædicatur metaphorice : sed talia sunt divina nomina omnia : quia secundum Dionysium, negationes in divinis veræ sunt, affirmationes incompactæ ; ergo non de Deo, nisi metaphorice, prædicantur.

Sed contra est quod Ambrosius distinguit nomina translativa, contra alia divina nomina.

Præterea, omne quod dicitur de aliquo metaphorice, minus vere in eo existit, quam in eo unde metaphora sumitur : sed quædam sunt nomina quorum res verius invenitur in Deo quam in creaturis, sicut esse bonum et alia hujusmodi ; ergo non dicuntur de Deo metaphorice.

Respondeo : quod cum Deus sit causa exemplaris omnium rerum, ipsæ creaturæ proponuntur ut quædam imago Dei, per quam in ipsum devenire possumus. Similitudo autem in aliqua imagine reperta, dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad rationem formæ : et sic imago ab exemplari non dissidet, et id quod notat formam imaginis, potest etiam exemplari convenire. Alio modo consideratur quantum ad esse quod habet in imagine, et sic dissidet ab exemplari : unde quod sic de imagine dicitur, exemplari non convenit ; sicut esse cuprum non convenit homini, sed esse sic effigiatum. Nomina ergo illa quibus designatur ratio formæ, secundum quam creatura est Dei quasi imago, de Deo et creatura dicuntur : per prius tamen de Deo, cum illa ratio formæ a Deo in creaturam effluat. Nomina vero in quorum significatione includitur etiam proprium esse creaturæ, non conveniunt Deo, nisi metaphorice, sicut omnia quæ species creaturarum designant, ut homo, lapis et hujusmodi. Et sic patet quod non omnia metaphorice dicuntur de Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen intellectus dicitur esse creaturæ, inquantum ex creaturæ inspectione ipsum imponimus. Quia tamen non est improprium * ad id quod est proprium creaturæ, sed ad id in quo creatura Deum repræsentat, potest etiam de Deo absque metaphora dici.

Ad secundum dicendum, quod in nominibus metaphorice dictis, cum similitudine etiam includitur dissimilitudo : sed nomina quædam sunt, quæ id solum significant in quo creatura Deo est similis.

Ad tertium dicendum, quod nomina habent aliquid ex modo intellectus nostri quem significant : et quantum ad hoc, omnia nomina quæ sunt a nobis imposita, inconvenienter Deo appropriantur, quia non cum intelligimus sicuti est. Aliquid vero habent et ex parte rei quam significant : et secundum hoc aliqua nomina Deo aptantur non metaphorice.

* Lege : « impositum. »

Deos, et ideo ad vitandum errorem non expresse dicuntur Dii in Scriptura, quamvis eadem ratione dici possint quæ et homines.

Ad ea etiam quæ sunt in contrarium, patet solutio ex dictis.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc nomen « Deus » univoce accipiatur secundum tres prædictas acceptiones. Sicut enim Deitas de Deo vere per naturam dicitur, de sanctis vero per participationem, ita et bonitas. Sed bonitas non æquivoce accipitur cum dicitur de Deo et de homine. Ergo nec æquivoce Deus verus et homo sanctus dicitur Deus.

2. Præterea, sicut est Deus verus et opinatus, ita beatitudo vera et opinata. Sed nomen beatitudinis ubique univoce accipitur. Ergo et nomen Dei.

3. Præterea, christianus dicens idolum non esse Deum contradicit gentili dicenti idolum Deum. Ergo Deus utrobique accipitur univoce cum contradictio sit unius et ejusdem rei, et secundum idem.

4. Præterea, christiani negant naturalem divinitatem ab idolo Gentilis qui loquitur secundum opinionem. Ergo in utraque acceptione Deus univoce Deus dicitur.

Sed contra, non minus distat res vera a res opinata quam res vera a se picta. Sed hoc nomen « homo » æquivoce dicitur de homine vero et homine picto, secundum Philosophum *in Prædicamentis*. Ergo hoc nomen « Deus » æquivoce dicitur de Deo vero et de Deo opinato.

2. Præterea, gentilis non habet notitiam veri Dei ; ergo nescit illud quod apud nos significatur per hoc nomen « Deus. » Ergo, cum dicit idolum esse Deum, non dicit id de idolo quod nos significamus nomine Dei ; et sic æquivoce accipitur utrobique.

Respondeo dicendum quod hoc nomen « Deus » potest alicui attribui dupliciter, scilicet per modum prædicationis, et per modum nominationis. Per modum quidem prædicationis, sive quantum ad illud ad quod imponitur ad significandum, quia eadem est ratio utrobique, attribuitur Deo vero et idolo univoce, quamvis una attributio sit vera, et alia falsa : naturalem enim deitatem quam nos Deo vero attribuimus, Gentiles attribuunt idolo. Sed per modum nominationis attribuitur hoc nomen « Deus » utroque æquivoce, quia secundum aliam et aliam nominis rationem. Cum enim nominamus Deum verum intelligimus in hoc nomine « Deus » naturam Deitatis. Cum vero idola Deos nominamus, secundum illud Psalmis : *Omnes Dii gentium dæmonia* intelligimus opinione Deitatis. Sed de Deo vero et de homine sancto dicitur hoc nomen Deus æquivoce quantum ad id cui imponitur nomen ; analogice vero quantum ad id a quo imponitur, sive hoc dicatur per viam prædicationis, sive per viam nominationis. Imponitur autem ab operatione, ut dicit Damascenus, sicut jam dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen bonus non imponitur ad designandam divinam naturam, sed hoc nomen « Deus. » Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod similiter non est de beatitudine. Nam si quis nominet prosperitatem rerum temporalium beatitudinem propter opinionem æquivoce nomen dabit. Si quis autem asserat hanc prosperitatem prædicando esse veram beatitudinem, univoce prædicatur, sed et falso.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit per modum prædicationis.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit per viam nominationis.

Ad quintum dicendum quod licet Gentilis nesciat quid est Deus, putat tamen se scire. Vel potest dici quod quamvis nesciat determinate, scit tamen in quadam generali acceptione. Intelligit enim per Deum rem quamdam supra hominem, et ab homine colendam.

Expositio textus.

« Sed eadem quæ est Pater et Filius. » Respondendum ad argumentum hoc, quia Pater et Filius possunt teneri adjective vel substantive. Primo modo essentia nec est Pater, nec Filius, quia sic sequeretur quod ei inessent Paternitas et Filia-

tio, eo quod adjectivum ponit rem significatam circa suum substantivum. Secundo modo essentia est et Pater et Filius, id est persona Patris et Filii.

« Aliam rem. » Dicendum quod res potest accipi vel essentialiter ; sic una res est in divinis, scilicet essentia, quæ nec generat, nec generatur ; vel personaliter ; sic plures res sunt.

« Non idem est natura quod res naturæ. » Intelligendum est quod natura et res naturæ in creaturis differunt ; sed in Deo non nisi secundum rationem, propter omnimodam simplicitatem.

DISTINCTIO XXXV

Divisio textus

« Cumque disseruerimus. » Egit usque huc de Deo prout in se perfectus est secundum conditiones perficientes eum in essendo; hic agit de Deo secundum conditiones perficientes eum in operando et creando, et secundum tria principia operis in agentibus secundum propositum, non per necessitatem naturæ. Dividitur hæc pars in tres partes. Nam primo agit de scientia quæ se extendit ad bona et mala usque ad distinctionem XLII. Secundo de potentia quæ se extendit tantum ad bona, a distinctione XLIII usque ad XLV. Tertio de voluntate quæ se extendit ad bona disposita solum, a XLV distinctione usque ad finem libri.

In prima parte primo agit de scientia Dei generaliter usque ad XL distinctionem. Secundo de quadam specie ejus quæ est respectu creaturarum rationabilium specialiter, distinctione XL et XLI.

In prima parte primo agit de scientia Dei secundum se, distinctione hac. Secundo de comparatione rerum scitarum ad scientem, et e converso ; distinct. XXXVI et XXXVII. Secundo de comparatione ipsius scientiæ ad res scitas, et e converso, distinct. XXXVIII et XXXIX.

In prima parte primo ostendit quod materialiter accipitur scientia Dei. Secundo inquirit an esse ejus dependet a rebus scitis, ibi : « Hic considerari. » Tertio quæ sunt a Deo scita et qualiter, ibi : « Scientia vero. » In secunda parte primo ponit quæstionem. Secundo subdit solutionem, ibi : « Adhuc juxta modum. » In tertia parte primo ostendit quod omnia sunt ab æterno a Deo facta. Secundo quod omnia ideo dicuntur in Deo fuisse ab æterno, et in ejus scientia, ibi : « Propterea. » Tertio quod ideo ei dicuntur omnia præsentia, ibi : « Inde est. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° utrum in Deo sit scientia; 2° utrum sua consideratio sit sua substantia ; 3° utrum cognoscat seipsum ; 4° utrum cognoscat alia ; 5° utrum cognoscat singularia.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod scientia Deo non conveniat. Deo enim non convenit aliquid quod dependet ab aliquo principio, quia in eo nihil est causatum. Sed scientia dependet ab aliquo principio ; nam scientiæ principium est intellectus, secundum Philosophum in VI *Ethicorum :* ergo scientia in Deo non est.

2. Præterea, nihil potest Deo convenire, quod receptionem in eo importet : sed scientia importare videtur receptionem quamdam, cum intelligere dicatur non secundum motum ad res, sed secundum motum ad intelligentem ; ergo scientia in Deo non est.

3. Præterea, id quod est in mente nostra sublimius, est infra Deum : sed illud quod est in mente nostra supremum, non deputatur scientiæ, sed sapientiæ, secundum Augustinum ; ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. CXXXVIII. *Mirabilis facta est scientia tua etc.*

Præterea, secundum Anselmum. Omne quod est simplex et omnino melius esse quam non esse, Deo attribuendum est : sed scientia est hujusmodi ; ergo est Deo attribuenda.

Respondeo. Dicendum, quod necessa-

rium est in Deo ponere scientiam. Quod sic patet. Oportet enim, id quod est rerum omnium principium summe perfectum esse : quia omnia imperfecta reducuntur ad aliquod perfectum sicut ad principium, sicut semen ad plantam vel animal. Summa autem perfectio non potest inveniri nisi in cognitione. Nam res non cognoscens habet suam propriam perfectionem, et desunt sibi perfectiones omnium aliarum rerum : res autem cognoscens, non solum habet perfectionem propriam, per quam in natura sua subsistit, sed etiam aliorum, inquantum alia per formas suas possunt esse apud cognoscentem : et omnium, si res illa cognoscens nata sit omnia cognoscere ; quod non potest esse, nisi habeat cognitionem intellectualem. Nam cognitio sensitiva ultra corporalia se non extendit. Oportet ergo Deum, qui est perfectissimus et a quo omnis perfectio derivatur, intellectivam cognitionem habere, quam scientiam dicimus ad præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia de Deo non dicitur nisi quantum ad id quod perfectionis est, scilicet ratione certitudinis ; non autem secundum quod in nobis invenitur, per quemdam discursum ab intellectu principiorum deducta.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de scientia quæ est a rebus accepta : talis autem non est divina scientia, sed potius causans res.

Ad tertium dicendum, quod divina cognitio, et sapientia dicitur, inquantum seipsum Deus cognoscit ; et scientia, inquantum res temporales intuetur : quamvis et ipsa sapientia etiam apud nos scientia quædam sit, communiter nomine scientiæ accepto, licet secundum aliquam scientiæ acceptionem contra sapientiam distinguatur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod operatio intellectualis Dei, non sit sua substantia. Omnis enim operatio est ab aliquo operante : sed divina essentia non est ab aliquo : ergo divina essentia non est ipsa operatio intellectualis Dei.

2. Præterea, secundum essentiam suam, Deus non habet respectum ad creaturas : sed secundum operationem intellectualem ad creaturas refertur : ergo ipsa Dei consideratio non est substantia sua.

3. Præterea, si essentia Dei est idem quod ejus intelligere, pari ratione erit idem quod ejus velle : sed quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem ; ergo Deo esset idem velle et intelligere : quod falsum videtur : multa enim intelligit quæ non vult : et sic Dei essentia non est suum intelligere, ut videtur.

Sed contra. Ipse Deus est sua beatitudo, ut Boetius probat in lib. *de Consol.* ; sed beatitudo, sive felicitas, est operatio intellectus, secundum Philosophum ; ergo operatio intellectualis in Deo est ipse Deus.

Præterea, operatio intellectus, cum non transeat in exteriorem materiam, est in ipso intelligente, ut patet per Philosophum IX *Metaph.* : operatio ergo intellectualis Dei, est in ipso Deo. Sed quicquid est in Deo, est sua essentia : alias esset in eo aliquod accidens : ergo ipsum intelligere Dei est ipsa essentia.

Respondeo. Dicendum, quod quandocumque substantia rei est aliud quam ejus operatio, substantia est in potentia respectu operationis. Nam secundum operationem, res est in suo ultimo complemento. Impossibile autem est divinam substantiam esse in potentia respectu alicujus, cum ipsa sit actus purus et completus : unde necesse est dicere quod substantia Dei est ipsa sua operatio. Ex quo sequitur quod Deo sit idem esse et vivere et intelligere et beatum esse. Nam substantia Dei est suum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod esse ab aliquo in divinis accipitur dupliciter. Uno modo secundum originem rei, sicut Filius est a Patre ; et sic essentiæ divinæ non competit esse ab alio. Alio modo secundum originem rationis ; inquantum, scilicet intellectus noster ea quæ Deo attribuit, concipit secundum modum rerum quas inspicit : et sic operationem concipit, ut ab alio existentem, inquan-

tum apud nos operans non est ipsa operatio, sed operationis principium.

Ad secundum dicendum, quod operatio Dei, quamvis sit ejus essentia secundum substantiam, tamen differt ratione : et ex hac parte contingit quod operatio intellectualis habet respectum ad res intellectas, quem respectum essentia non importat.

Ad tertium dicendum, quod sicut intelligere est idem re cum essentia divina, differens ratione, ita et velle : et ex hac parte qua ab essentia differunt, etiam abinvicem distinguuntur : et ideo alium respectum importat velle et intelligere : et propter hoc non oportet quod omnia sint volita a Deo, sicut scita sunt.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non intelligat se. Omne enim quod se intelligit, comprehendit se : quod autem comprehendit se, finitum est sibi : quorum utrumque habetur ab Augustino in libro LXXXIII qq. Deus autem non est sibi finitus : quia, secundum Philosophum in VI *Physic.*, infinitum non potest transiri, neque a finito, neque ab infinito ; ergo Deus non intelligit se.

2. Præterea, scientia et intellectus non sunt nisi de universali. Nam secundum Boetium, universale est dum intelligitur, singulare dum sensitur. Sed Deus non est universale, quia sic non esset subsistens ; ergo Deus a seipso intelligi non potest.

3. Præterea, sicut se habent sensibile ad sensum, ita intelligere ad intellectum, ut dicitur in lib. *de Anima*. Sed sensibile a sensu non cognoscitur, quando est in naturam sentientis versum, ut patet de calore febris ecticæ : ergo multo minus intelligibile, quod est omnino idem intellectui, potest ab intellectu intelligi : et sic Deus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est quod Isodorus dicit, quod Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto.

Præterea, quanto est nobilius intelligibile, tanto est nobilius ipsum intelligere. Sed intellectus creatus potest intelligere Deum. Ergo si Deus seipsum non intelligit ; cum nullum intelligibile Deo æquiparari possit, intelligere creaturæ nobilius erit quam intelligere Dei ; quod est impossibile ; ergo Deus intelligit seipsum.

Respondeo. Dicendum, quod aliqua forma ex hoc est intelligibilis quod est immaterialis. Quod patet ex hoc quod ab intellectu nostro nihil potest intelligi nisi post omnimodam depurationem a materia et materialibus conditionibus. Et quia intelligibile est perfectio intellectus, inquantum est intelligens actu, perfectio autem omnis est perfectibili proportionata ; ideo oportet substantiam intelligentem esse immaterialem. Et in hoc conveniunt intelligibile et intelligens : differunt autem in duobus : scilicet in hoc quod intelligens oportet esse subsistens, sicut et quodlibet operans, non autem formam intelligibilem ; et in hoc quod intelligibile comparatur ad intelligentem ut actus ad potentiam. Si ergo aliqua res immaterialis sit subsistens et ultima completione completa, absque distinctione potentiæ et actus, illa res erit intelligens seipsam. Hujusmodi autem Deus est ; unde ipse seipsum perfecte intelligit.

Ad primum dicendum, quod Deus intelligit se, et comprehendit se, non obstante quod est infinitus. Non enim est infinitus privative, quasi habens partem post partem absque fine, quas necesse sit numerando pertransire ad completionem totius : sic enim esset impossibile ipsum comprehendi vel a se vel ab alio. Est autem infinitus negative, quia essentia sua nullo modo limitatur et similiter nec suum intelligere, quod est ejus essentia, ut probatum est. Sic ergo dicitur seipsum comprehendere, inquantum ejus essentia suum intelligere non excedit : et pro tanto etiam dicitur esse sibi finitus. Philosophus autem loquitur de infinito privative. Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est intelligibile Quoddam ex sua natura ; et hoc non est universale, sed res immaterialis subsistens, sicut Deus. Aliud est intelligibile actu nostro, quod scilicet nos

facimus intelligibile abstrahendo ; et hoc est universale.

Ad tertium dicendum, quod sensus est virtus materialis, unde oportet quod cognoscat per alterationem et passionem ; quod non potest esse, nisi sensibile sit diversum ; intellectus autem divinus est immaterialis, nullo modo in potentia. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Intelligere enim est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligit aliud a se, aliquid aliud ab ipso erit perfectio ipsius quod est impossibile.

2. Præterea, actus distinguitur secundum objecta. Sed intelligere Dei est unica simplex operatio, cum ipsa sit ipsa Dei essentia. Si ergo intelligit seipsum, nihil aliud a se intelligit.

3. Præterea, cognitio fit ratione similitudinis, quæ est inter cognoscentem et cognitum. Sed inter Deum et creaturas est minima similitudo ; ergo si Deus cognoscit eas, imperfectissime cognoscit : quod est inconveniens : non ergo cognoscit eas.

Sed contra est quod dicitur Heb. IV : *Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus.*

Præterea, quicumque scit unum relativorum scit et aliud. Sed Deus est principium creaturarum : cum ergo ipse cognoscat seipsum, cognoscit et creaturas.

Respondeo. Dicendum, quod ex hoc aliquis est aliorum intellectivus, quod illa sunt apud ipsum modo intelligibili, sicut species rerum apud intellectum. Oportet autem effectus in sua causa aliqualiter præexistere et nobilius quam in seipsis. Agens enim producit sibi simile, nec agit ultra suæ speciei virtutem. Sic ergo oportet creaturas esse in Deo, qui est earum causa : nec possunt in eo esse, nisi per modum ipsius Dei : quia unumquodque inest alicui per modum ejus in quo est. Unde, cum Deus sit immaterialis et intellectualis naturæ, creatura est in ipso immaterialiter et intelligibiliter.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligentia est perfectio intelligentis, ratione suæ similitudinis quia intelligitur : creaturæ autem non per aliam speciem a Deo intelliguntur, quam per essentiam Dei, ratione cujus creaturæ in Deo sunt. Nam creatura in creatore, est creatrix essentia, secundum Anselmum ; unde consequitur quod Deus aliquo alio perficiatur.

Ad secundum dicendum, quod actus distinguitur non secundum materialem distinctionem objectorum, sed formalem ; idest secundum rationem objecti : et sic non distinguuntur ea quæ a Deo cognoscuntur, cum et se et alia per medium unum cognoscat, scilicet essentiam suam.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sit maxima dissimilitudo inter Deum et creaturam, considerata proprietate naturali utriusque ; tamen secundum modum repræsentationis est expressiva similitudo, inquantum divina essentia expressive representat creaturam. Hæc autem similitudo, et non prima, ad cognitionem requiritur. Nam per speciem immaterialem res materiales cognoscuntur ab intellectu nostro.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Deus singularia non cognoscat. Intellectus enim divinus immaterialior est quam noster. Sed intellectus noster, ratione suæ immaterialitatis, singularia non cognoscit. Nam virtutes materiales ea tantum cognoscunt, ut imaginatio et sensus ; ergo Deus singularia non cognoscit.

2. Præterea, singulare individuatur per materiam : sed materia, cum sit in potentia solum, non habet similitudinem in Deo, qui est actus purus, et sic ab eo non cognoscitur ; ergo nec singulare.

3. Præterea, Deus omnia cognoscit per unum essentiam suam : sed unum non potest esse propria ratio multorum, ita quod sit unuiuscujusque ; cum de ratione proprii sit, quod alii non conveniat ; ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus, sed solum com-

munem : et ita non cognoscit singularia.

Sed contra. Nullus potest gubernare et judicare ea quæ non cognoscit : sed Deus res particulares gubernat, et de actibus particularibus judicat; ergo singularia cognoscit.

Præterea, quod scitur tantum in universali, scitur in potentia, quæ quidem cognitio est imperfecta; si ergo Deus scit res tantum in universali, scit res imperfecte, quod est inconveniens.

Respondeo. Dicendum, quod Deus scit res, secundum quod est rerum causa. Sic enim ostensum est res in Deo existere, et per consequens ab eo intelligi. Ipse autem est causa rerum, non solum quantum ad naturam communem, sed etiam quantum ad omnia determinantia et individuantia naturam communem; et etiam quantum ad omnes causas proximas et remotas. Ita ergo Deus scit res, non solum quantum ad naturam communem, ut quidam dixerunt, neque solum secundum rationem generis et speciei, ut aliis visum est; sed etiam quantum ad singularitatem uniuscujusque. Unde perfecte cognoscit singulare : sicut ille qui cognosceret omnia principia communia et individuantia, et omnes causas proximas et remotas alicujus singularis, perfecte ipsum cognosceret.

Ad primum ergo dicendum, quod species intellectus nostri a rebus accipiuntur, quæ non agunt nisi ratione formæ. Unde species intelligibiles comparantur ad res ratione formarum suarum : et ideo per eas non cognoscitur singulare, quod non individuatur ex forma; præsertim cum tales species immaterialiter in intellectu recipiantur. Sed essentia divina per quam Deus intelligit, est repræsentativa formæ et materiæ, inquantum est utriusque causa; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc similitudo rerum est in Deo, secundum quod res Deum imitantur. Rex enim similis dicitur imagini suæ, inquantum imago eum imitatur. Et per hunc modum divina essentia est similitudo materiæ, et cujuslibet entis; quia unumquodque inquantum participat de esse, in tantum divinam essentiam imitatur.

Ad tertium dicendum, quod essentia divina est exemplar proprium cujuslibet rei singularis, ex hoc quod alio et alio modo diversæ res eam imitantur, sed nulla perfecte.

Expositio Textus.

« Seipsum solum perfecte novit. » Contra, Isidorus : « Divinitas sibi soli nota est et homini assumpto. » Aut loquitur de cognitione perfecta, aut de imperfecta; si de perfecta, ergo etiam homo assumptus perfecte novit; si de imperfecta, ergo non solum assumptus novit. — Respondeo : Loquitur de cognitione perfecta; sed cognitio perfecta duplex est, vel universaliter, sic convenit Trinitati; vel in genere, sic convenit soli Christo homini qui solus habet perfectionem cognitionis in genere creaturæ.

« Creator essentiam non significat. » Contra : Hoc nomen de tribus personis est prædicabile. — Respondeo : In nomine creationis duo intelliguntur, scilicet Dei actio et respectus ad creaturam. Quoad primum essentiam significat, sed non ut essentiam, immo ut actionem. Quoad secundum non significat essentiam, quia respectus ille nihil ponit in Deo, nisi secundum modum intelligendi.

« Si futura non essent, non esset in Deo præscientia. » Contra : Præscientia est scientia. Scientia est scientia essentiæ. — Respondeo : Præscientia significat duo : Respectum, et id cujus respectus fundatur. Non esset præscientia quoad primum. Esset tamen quoad secundum, sicut, et cessante ratione pretii, manet nummus. In argento autem fallacia est accidentis.

« Non minor esset quam modo. » Contra : Pauciora essent scita. — Respondeo : Scibile creatum se habet ad scibile æternum ut punctus ad lineam; unde non auget scientiam Dei.

DISTINCTIO XXXVI

Divisio Textus.

« Solet hic quæri. » Egit de scientia Dei secundum se. Hic agit de compara-

tione rerum scitarum ad scientem, et e converso. Et primo agit de essentia rerum in Deo, distinctione hac. Secundo de existentia Dei in rebus, distinct. sequenti. In prima parte primo inquirit an omnia quæ Deus scit sint in ipso. Secundo explanat quid sit esse in ipso, ibi : « Proinde si diligenter. » In prima parte primo inquirit generaliter an omnia quæ scit Deus sint in essentia ejus. Secundo specialiter an in ipso sint mala ab eo scita, ibi : « Post prædicta. » Tertio quare in eo dicuntur tantummodo bona, ibi : « Et inde est. » In secunda parte primo ostendit quod, idem est esse ex ipso, et per ipsum, et in ipso secundum quod omnia entia sunt a singulis personis hoc triplici modo, ibi : « Præterea. » Tertio quod non omnia quæ sunt ex ipso Deo possunt dici de ipso : « Illud etiam. » Quarto ponitur præmissorum recapitulatio, ibi : « In præmissis. »

Hic est duplex quæstio : Prima de rebus a Deo conditis. Secunda de ideis.

QUÆSTIO I

Circa primum duo quæruntur : 1° utrum ea quæ Deus cognoscit, in Deo sint; 2° utrum mala cognoscat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur quod ea quæ Deus cognoscit, non omnia sint in ipso. Deus enim cognoscit res in propria natura existentes; sed res secundum quod sunt in propria natura, non sunt in Deo; quia secundum quod sunt in Deo, sunt creatrix essentia, ut Anselmus dicit; ergo ea quæ Deus cognoscit, non sunt in Deo.

2. Præterea, si creaturæ sunt in Deo, aut per suam essentiam, aut per suam similitudinem. Non autem sunt per suam essentiam, quia sic essentialiter essent Deus; cum omne quod est in Deo, Deus sit. Nec per similitudinem; quia sic res verius essent in seipsis quam in Deo; quod est inconveniens; ergo creaturæ a Deo cognitæ, non sunt in Deo.

3. Præterea, Joan. I, dicitur : *Quod factum est, in ipso vita erat :* sed quod in Deo est vita, in se est vivens (alias exemplatum discordaret ab exemplari), multæ autem creaturæ sunt non vivæ; ergo non omnes creaturæ sunt in Deo.

Sed contra est quod dicitur Rom. XI : *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia etc.*

Præterea, omne contentum est in continente : sed creaturæ continentur a Deo; ergo creaturæ sunt in Deo.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid dicitur esse in aliquo dupliciter. Uno modo secundum suam essentiam. Alio modo secundum suam similitudinem; quia similitudo rei quodammodo est res ipsa. Utroque autem modo creatura in Deo esse dicitur. Nam ipsæ res creatæ, prout in propriis naturis existunt, a Deo in esse continentur; et secundum hoc in Deo esse dicuntur, ut in conservante et continente, secundum illud Act. XVII, *In ipso vivimus, movemur et sumus*. Omnes etiam creaturæ, ut supra dictum est, Dei essentiam imitantur; unde sunt in Deo, etiam per similitudinem. Sed hoc contingit dupliciter : scilicet secundum similitudinem cognoscentis, et secundum similitudinem causæ agentis. Nam agens agit sibi simile, sicut et cognitio fit per similitudinem. Hæc autem duo in creaturis distinguuntur. Nam aliquid est in aliquo ut in potentia activa ejus existens, quod non est in eo per modum cognoscibilis, et e converso. In Deo vero isti duo modi conjunguntur : nam hoc modo cognoscit res quo causat eas.

Ad primum ergo dicendum, quod res ipsæ per essentiam suam a Deo cognosci possunt, inquantum per similitudinem suam in Deo sunt : nam similitudo rei in intellectu existens, est causa quod res quæ est extra animam, cognoscatur.

Ad secundum dicendum, quod res habent verius esse in Deo quam in seipsis : sed tamen nomen rei impositum secundum rationem propriæ speciei, magis proprie prædicatur de re in propria natura existente, quam secundum quod est in Deo. Sicut similitudines rerum materialium, in intellectu nostro habent nobilius esse quam in ipsis materialibus rebus; quamvis res materialis magis pro-

prie dicatur homo vel lapis, quam species quæ est in anima.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei in anima, vel in Deo, potest dupliciter considerari. Uno modo secundum esse quod in Deo habet : et sic dicitur esse vita in ipso : sic enim est ipse Deus, qui est vita. Alio modo secundum rationem formæ per quam repræsentat rem exemplatam; et sic respondet ei res creata, et non primo modo; unde non oportet quod sola viventia sint in Deo.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Deus enim cognoscit res, inquantum est causa rerum : sed Deus non est causa malorum; ergo et videtur quod non cognoscat mala.

2. Præterea, ex hoc creaturæ in Deo esse dicuntur, quod a Deo cognoscuntur : sed mala non sunt in Deo; ergo mala Deus non cognoscit.

3. Præterea, quicquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed mala non habent similitudinem in Deo, cum sit summum bonum : nec ejus essentiæ contrariantur, quia cum Deus non sit in genere, nihil potest esse et contrarium; ergo mala Deus non cognoscit.

Sed contra. Nullus potest esse ultor eorum quæ ignorat : sed Deus est ultor malorum; ergo ipse cognoscit mala.

Præterea, nullum bonum summo bono potest deesse; sed cognitio mali quoddam bonum est, cum per eam mala vitentur; ergo Deus cognoscit malum.

Respondeo. Dicendum, quod propria cognitio de aliquo haberi non potest, nisi cognoscatur prout est distinctum ab omnibus aliis. Quæ quidem distinctio in affirmatione et negatione consistit. Unde oportet quod quicumque habet alicujus rei cognitionem propriam, negationem ejus cognoscat; et eadem ratione privationem, quæ est negatio quædam. Cum ergo Deus, ut ex supra dictis patet, omnium rerum propriam notitiam habeat, omnium rerum negationes et privationes cognoscit. Unde notitia mali Deo non deest; quamvis aliquando dicatur nescire malos, inquantum eos non approbat : sic enim dicitur nesciens, quasi ad modum nescientis se habens.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus causa malorum culpæ non sit, est tamen causa bonorum quæ per illa mala privantur, per quorum cognitionem illa cognoscit. Nec hoc est ex imperfectione divinæ scientiæ, ut mala per bona cognoscat; quia aliter cognoscibilia non sunt, cum non habeant speciem, sed sint privatio speciei.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ dicuntur esse in Deo ratione cognitionis, inquantum habent in ipso similitudinem; quod malis non competit; unde nullo modo sunt in Deo. Possunt tamen dici esse in ejus scientia, secundum quod in scientia alicujus esse dicitur omne id quod per scientiam comprehenditur.

Ad tertium dicendum, quod mala, quamvis non sint similia vel contraria divinæ essentiæ, sunt tamen contraria divinis effectibus, qui divinæ essentiæ similantur; et sic per eorum similitudinem cognoscuntur a Deo.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de ideis. Et circa hoc quæruntur duo : 1° an omnium quæ Deus cognoscit ideæ in Deo sint; 2° de pluralitate idearum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod rerum quas Deus cognoscit, non oportet ideas in eo ponere. Dicit enim Dionysius, VII cap. *de Div. nom.* : quod Deus non cognoscit res secundum ideam :» sed ideæ non ponuntur in Deo nisi ad cognoscendum; ergo ideas non est ponere in Deo.

2. Præterea, perfectissimus modus cognoscendi est Deo attribuendus : hoc autem est cognoscere rem per suam essentiam; ergo Deus cognoscit res per earum essentias; ergo non per ideas.

3. Præterea, Deus cognoscit non solum entia, sed etiam non entia : sed non

entium ideæ non sunt in Deo; ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, ideas habet.

4. Præterea, materia prima non potest habere ideam in Deo, cum idea sit forma; nec etiam singularia, cum sint infinita, nec accidentia; cum ideæ participentur ab ideatis; accidentia vero non participant, sed sunt ipsæ participationes; et hæc tamen omnia Deus cognoscit; ergo non omnium quæ Deus cognoscit, habet ideas in se ipso.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *de Civitate Dei :* « Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse; » ergo necesse est ideas ponere.

Præterea, omne agens per intellectum, habet rationem sui operis apud se : sed Deus est hujusmodi; ergo rationes rerum sunt apud Deum, quas ideas dicimus.

Respondeo. Dicendum, quod circa creaturas duplex fuit antiquorum error. Unus ponentium res casu constitutas : alius ponentium res processisse a primo principio per necessitatem naturæ : quorum uterque excluditur per positionem idearum. Nam idea est forma exemplaris, ad cujus imitationem fit aliquid. Ea autem quæ constituuntur a casu, non fiunt ad aliquid imitandum. Similiter quod agit ex necessitate naturæ, non dicitur aliquid facere ad exemplar. Idem est ergo ideas ponere, quod ponere mundum factum ab aliqua arte, et propter aliquem finem Finis autem rerum non est alius quam Deus : unde ideæ ad quarum imitationem res mundi sunt factæ, non alibi quam in mente divina ponendæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii est dicere quod Deus non cognoscat res per ideam acceptam a rebus. Unde alia translatio dicit loco hujus « Neque per visionem singulis se immittit, et sic non excluditur omnino ideas esse in Deo. »

Ad secundum dicendum, quod res per essentiam cognosci non posssunt ab aliquo intellectu, nisi per essentiam in intellectu existant; qualiter res non sunt in intellectu divino. Unde non cognoscit res alias per earum essentias, sed per suam, per quam perfectius repræsentantur.

Ad tertium dicendum, quod idea, cum non dicat similitudinem tantum, sed similitudinem ad cujus imitationem aliquid fiat, proprie respicit practicam cognitionem quam habet artifex, non solum de his quæ facere proponit, sed etiam de aliis quæ per artem fieri possunt; quamvis non sit actu practica, nisi respectu eorum quorum factio est in proposito artificis. Et ideo nihil prohibet Deum habere ideas illorum non existentium, quæ facere potest; ut intelligamus ideam ad cujus imitationem fit, vel natum est aliquid fieri.

Ad quartum dicendum, quod practica cognitio fertur in rem secundum quod nata est per artem in esse deduci. Materia autem prima et accidentia quæ consequuntur ex principiis substantiæ, non sunt nata in esse produci, nisi per productionem substantiæ perfectæ; et ideo non habent separatim ideas, sed cognoscuntur et producuntur per ideas substantiarum completarum. Secus autem est de accidentibus separabilibus, quæ separatim producuntur; et sic nihil prohibet separatim ea habere ideas. Singularia vero, quia per se existunt in esse separatim, habent ideas, non obstante eorum infinitate si esset; quia respectus rationis per quos plerificantur ideæ, nihil prohibet in infinitum multiplicari.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod in Deo non sint plures ideæ. Quia secundum Damascenum, in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem et processionem, sed per hujusmodi non distinguuntur ideæ; ergo non sunt plures.

2. Præterea, in genere causæ efficientis est devenire ad unum primum effectum, similiter in genere causæ finalis ad ultimum unum finem, et in genere causæ materialis ad unam primam materiam; ergo et in genere causæ formalis est ponere unam primam formam; sed hæc est idea; ergo est tantum una idea.

3. Præterea, ideæ diversificari non possunt secundum aliquid absolutum ra-

tione simplicitatis divinæ, nec secundum relationes personarum adinvicem; quia sic non importaretur in eis respectus ad creaturas; nec iterum per respectum ad creaturas in propria natura existentes, quia sic non essent plures ab æterno; nec iterum per respectum ad creaturas in Deo existentes, quia sic sunt unum tantum; ergo ideæ nullo modo possunt esse plures.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *Quæstionum*, quod non eadem ratione homo et equus est conditus : sed distinctio est causa numeri : sunt ergo plures rationes vel ideæ rerum in Deo.

Præterea, Heb. xi : *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Hæc autem invisibilia nihil aliud sunt quam ideæ; ergo sunt plures ideæ.

Respondeo. Dicendum, quod cum ordo et distinctio rerum a divina sapientia processerint, oportet ponere quod diversarum rerum distinctæ rationes apud Deum sint. Quod hoc modo potest intelligi, si intelligamus ideam, non solum id quo intelligitur, sed etiam id quod intelligitur. Artifex enim primo excogitat formam domus, per quam ulterius ejus cognitio derivatur in opus : unde ipsum excogitatum est idea, potius quam illud quo aliquid excogitavit. Divina ergo essentia, eo quod a nulla creatura plene imitabilis est, a diversis diversimode imitari potest, ita quod ab unoque imitetur secundum proprium modum. Hos autem imitabilitatis modos, Deus in sua essentia cognoscit, cum suam essentiam perfectissime intelligat. Ipsa ergo divina essentia, secundum quod est intellecta a Deo ut a tali creatura est imitabilis, sic est propria ratio vel idea hujus creaturæ : et secundum quod intelligitur ut imitabilis aliter, est propria ratio alterius. Et sic sunt plures ideæ vel rationes secundum diversos respectus ad creaturas, qui divinæ essentiæ cointelliguntur per intellectum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de his quæ realiter distinguuntur secundum quod sunt in Deo; non autem de illis quæ distinguuntur ratione, sed secundum quod cognoscuntur a Deo qui sicut est vere unum, ita etiam vere multa cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod una prima forma est ipsa divina essentia, secundum se considerata; ex cujus intellectu, divinus intellectus cognoscit diversos modos imitabilitatis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

Ad tertium dicendum, quod ideæ distinguuntur per respectus ad res in propria natura existentes. Sic enim res secundum ideas formantur; quæ quamvis non fuerint ab æterno, fuerunt tamen cognitæ ab æterno, etiam in propria natura existentes; et sic intellectus divinus poterat intelligere respectum essentiæ suæ ad res ipsas.

Expositio textus.

« Non tamen omnia quæ sunt in ejus præscientia. »

Contra : Nihil in eodem potest simul esse et non esse.

Respondeo : Hoc verum est secundum idem. Essentia vero et scientia, quamvis significent idem secundum rem, non tamen secundum rationem, quia scientia addit respectum ad scibile, ratione cujus aliqua possunt dici esse in Dei scientia quæ non sunt in ejus essentia, sicut lapis est in cognitione nostra, non tamen in essentia.

« *In illo vivimus, movemur et sumus.* » Contra : Quidquid est in Deo Deus. — Respondeo : In illo dicuntur esse, moveri, et vivere, ut vitam efficiente et conservante, non ut in causa exemplari tantum, nec ut in subjecto. Sic enim quæ in Deo sunt Deus sunt. Horum vero primum, scilicet vivere; pertinet ad virtutem, moveri ad operationem tertium, scilicet esse, ad substantiam.

DISTINCTIO XXXVII

Divisio textus

« Et quoniam demonstratum est. » Egit de existentia rerum in Deo. Hic agit de existentia Dei in rebus. Et primo ostendit modos veros quibus Deus est in rebus.

Secundo removet modos quibus non est in ipsis, ibi : « Cumque natura divina.

In prima parte primo agit communiter de modo existendi in rebus sive per naturam, sive per gratiam. Secundo specialiter de modo existendi per gratiam, ibi : « In sanctis vero. » Tertio vero specialiter de modo existendi per naturam, ibi : « Ex prædictis patet. »

In prima parte primo assignat modus existentiæ Dei in rebus. Secundo confirmat auctoritatibus, ibi : « Ne autem.

In secundo parte primo ostendit qualiter Deus habitat in sanctis : « In sanctis. » Secundo inquirit ubi habitabat antequam essent sancti, ibi : « Si autem quæris. » Tertio quæ persona inhabitet in sanctis, quia tota Trinitas, ibi : « Sciendum. » Quarto in quibus sanctis habitet, quia non tantum in adultis, sed etiam in parvulis, ibi : « Illud quoque. ».

In tertia parte primo ostendit modum quo Deus est id rebus omnibus per naturam esse incomprehensibilem : « Ex prædictis. » Secundo, quorumdam arguit super hoc præsumptionem, ibi : « Quidam tamen. » Tertio movet et solvit dubitationem incidentem : « Solet. » In secunda parte ubi removet modos falsos quibus Deus non est in rebus, primo removet a Deo tam localem quam temporalem mutationem : « Cum que. » Secundo de locali mutatione spiritum movet et determinat incidentem dubitationem, ibi : « Denunciatione vero. » Tertio ponit præmissorum repetitionem et confirmationem, ibi : « Fateamur. » In prima parte primo determinat veritátem, secundo determinationem confirmat, ibi : « Unde Augustinus. » In secunda parte primo excludit de motu locali spirituum quorumdam falsam opinionem : « de mutatione. » Secundo excludit mutabilitatem, ibi : « Non ergo. In tertia parte primo repetit et continuat quod Deus ubique non localiter sit : « Fateamur. » Secundo ostendit qua ratione de hoc tractavit, ibi : « Jam sufficientem.

Hic est duplex quæstio. Primo quomodo Deus sit in rebus. Secundo quomodo Deus sit ubique.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Deus sit in rebus omnibus ; 2° de modis quibus dicitur esse in rebus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus in rebus non sit. Quod enim est in aliquo, non distat ab eo. Sed Deus infinite distat a qualibet creatura : ergo non est in aliqua creatura.

2. Præterea, principia intrinseca rei sunt forma et materia : sed Deus non est principium rei, neque ut forma neque ut materia ; ergo Deus non est in creatura.

3. Præterea, nihil quod est in aliquo, excedit hoc in quo est, nisi forte sit partialiter in eo : sed Deus excedit quamlibet creaturam, nec habet partem ; ergo Deus non est in aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. XXIII : *Numquid non cœlum et terram ego impleo*.

Præterea, ubicumque est virtus Dei, est ipse Deus. Sed in qualibet re est virtus Dei ; quia nulla res potest agere nisi virtus Dei in ea operetur, sicut virtus causæ primæ operatur in causa secunda ; ergo Deus est in qualibet re.

Respondeo. Dicendum, quod diversimode corporale et spirituale in aliquo esse dicitur. Nam corporale dicitur esse in aliquo ut contentum ipso, sicut locatum in loco. Spirituale autem dicitur esse in aliquo ut continens ipsum, sicut anima in corpore. Deus autem est continens quamlibet rem in esse, et immediate : quia ipse est creator et corporalium et spiritualium : nec potest esse, quod rem in esse contineat nisi ille qui influit rebus esse, qui est rerum creator ; sicut lumen in aere non continet ac conservat nisi quod lumen communicat. Unde cum oporteat agens immediatum esse conjunctum ei in quod agit, necessarium est Deum in qualibet re esse intimum, sicut esse rei est, quod inter omnia est rei intimum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus

a creatura in infinitum distat per naturæ differentiam ; sed tamen per operationem unicuique conjungitur, inquantum tenet rem in esse.

Ad secundum dicendum, quod forma et materia sunt principia rei intrinseca, sicut partes essentiæ. Deus autem non sic ; sed sicut continens rem in esse.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de hoc quod est in aliquo sicut contentum in continente; non autem de hoc, quod est in aliquo sicut continens in contento.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non pluribus modis sit in rebus. Ubi enim unum sufficit, plura ponere est superfluum : sed unus modus essendi Deum in rebus sufficeret ad rerum conservationem ; ergo superfluum est ponere plures modos.

2. Præterea, ubicumque est essentia rei, ibi res est secundum suam potentiam et præsentiam; ergo non debent poni tres modi essendi Deum in rebus : scilicet per essentiam, potentiam et præsentiam.

3. Præterea, gratia est quædam specialis perfectio, quam creatura a Deo consequitur ; si ergo unus modus essendi Deum in rebus accipiatur secundum gratiam, videtur quod pari ratione secundum quamlibet formam accipi debeat unus modus ; quod est falsum.

4. Præterea, habitatio firmam mensionem designat : sed effectus naturales, qui semper manent, firmiores esse videntur, quam effectus gratiæ, qui quandoque amittitur ; ergo Deus in omnibus creaturis inhabitat ratione naturalium effectum, sicut in sanctis per gratiam : et sic modus quo Deus sanctos inhabitat, non debet poni specialis.

5. Præterea, magis natura dicitur esse supposito, quam e converso. Sed in unione Dei ad hominem, suppositum vel persona est ex parte Dei ; ergo ratione illius unionis, non debet dici quod Deus sit in creatura, sed e converso.

Respondeo. Dicendum, quod isti modi dupliciter distinguuntur. Nam quidam eorum sunt generales respectu omnis creaturæ. In omnibus enim est per essentiam, præsentiam et potentiam. Alii vero sunt speciales aliquibus creaturis, in quibus Deus est per gratiam. Primi ergo modi distinguuntur, secundum quod idem effectus diversimode comparatur ad Deum. Inquantum enim est a Deo conservatus in esse, dicitur in creatura Deus esse per essentiam ; inquantum est Deo cognitus, per præsentiam; inquantum totaliter potentiæ ejus subjectus est, per potentiam. Sed alii modi distinguuntur secundum diversos effectus quos Deus in creatura facit. Nam secundum effectum communem, quem facit in qualibet creatura, scilicet esse naturale, sumuntur illi modi, qui sunt communes omni creaturæ. Secundum vero esse spirituale, quod facit in sanctis per gratiam adoptionis, sumitur modus inhabitationis per gratiam. Secundum vero esse illud singulare, ad quod perducitur natura humana in Christo, ut scilicet sit una persona Dei et hominis, sumitur modus quo Deus est in Christo per gratiam unionis.

Ad primum ergo dicendum, quod unus istorum modorum quibus Deus est in omnibus creaturis, alterum ad sui perfectionem requirit. Non enim esse creaturæ perfecte a Deo conservatur, nisi perfecte divinæ potestati subjiceretur, et esset a Deo notum, qui omnia in sapientia facit ; ii autem modi sufficerent quantum ad esse naturale ; sed non quantum ad esse spirituale, propter quod alii superadduntur.

Ad secundum dicendum, quod licet isti modi communes se consequantur secundum rem, distinguuntur tamen secundum rationem. Nam aliud est creaturam a Deo conservari in esse, et aliud ejus cognitioni et potestati subjici.

Ad tertium dicendum, quod per gratiam habet creatura ad Deum specialem comparationem, ut scilicet uniatur Deo per fruitionem amoris ; et ideo gratia, præ aliis formis constituit specialem modum existendi Deum in rebus.

Ad quartum dicendum, quod inhabitatio quamdam familiaritatem designat, quia est propria mansio habitantis. Unde

ratione familiaritatis quam Deus habet ad sanctos, qui ei conjunguntur per fruitionem amoris, dicitur Deus habitare in sanctis præ aliis creaturis.

Ad quintum dicendum, quod in Christo ex parte deitatis est et suppositum et natura. Ipsa ergo divina natura est in supposito hominis, inquantum est idem suppositum divinæ et humanæ naturæ, suppositum etiam æternum est in humana natura, inquantum in ea subsistit; sicut et suppositum Petri est in humana natura.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur quomodo Deus sit ubique. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum esse ubique Deo conveniat; 2° utrum sit ei proprium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in loco. Sed esse in loco Deo non competit, cum sit incorporeus, et incorporea non sunt in loco, secundum Boetium ; ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, esse ubique significat esse in pluribus locis ratione distributionis : sed Deus in rebus omnibus non est ut in pluribus locis, quia hoc modo est in toto mundo sicut anima in corpore, secundum Augustinum; ergo Deus non est ubique.

3. Præterea, illud quod est in loco, comparatur ad locum, ut mobile ad immobile. Nam locus est immobilis, locata vero mobilia. Sed Deus comparatur ad res, ut immobile ad mobilia ; ergo magis res sunt in Deo ut in loco, quam e converso : et ita Deus non est ubique.

Sed contra est quod in Psalm. CXXXVIII, dicitur : *Si ascendero in cœlum, tu illic es etc.*

Præterea, sicut Deus est infinitæ durationis, ita infinitæ magnitudinis : sed ratione infinitæ durationis Deus dicitur esse semper, idest in omni tempore : ergo ratione infinitæ magnitudinis est ubique, idest in omni loco.

Respondeo. Dicendum, quod esse in loco dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod aliquid est in loco ut in loco ; et sic per se aliquid est in loco, quod loco mensuratur, ut corpus ; per accidens autem, quicquid est in corpore. Alio modo dicitur aliquid esse in loco non ut in loco[1], et sic accidentia loci sunt in loco, et genus ipsius loci et locatorum[2]. Deus ergo dicitur esse ubique, et ratione ipsius loci, et ratione locatorum. Ratione loci, inquantum quemlibet locum in esse conservat, et sic est in quodlibet loco, ut in qualibet re : sed hoc non est esse in loco ut in loco. Alio modo ratione locatorum ; et sic est in quolibet loco, inquantum ipse est in omnibus locatis. Et ideo Deo competit esse ubique.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius accipit esse in loco ut in loco, et per se : sic autem Deo non competit esse in loco, nec aliquo, nec omni.

Ad secundum dicendum, quod non solum totum universum, quodam respectu communi ordinatur in Deum ; sed etiam singulæ partes secundum proprias habitudines. Et ideo Deus non solum est in rebus omnibus ut in uno universo ; sed etiam in singulis, ut sunt ab invicem distinctæ.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod mensuratur loco, quod per se est in loco ut in loco.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod esse ubique non sit proprium Deo. Quia universale, secundum Philosophum est ubique et semper ; Deus autem non est universale, neque particulare ; ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus partium universi, quædam res est. Cum ergo numerus sit in numeratis, hæc res erit ubique, et sic non solum Deus.

3. Præterea, id quod est proprium Dei, non potest intelligi alicui creaturæ con-

[1] Parm. : « Et sic. »

[2] Parm. : « Ipsius et alia hujusmodi. »

venire. Sed esse ubique potest intelligi alicui creaturæ convenire : sicut si Deus fecisset unum corpus continuum quod totam capacitatem mundi impleret ; ergo esse ubique non est proprium Dei.

Sed contra est quod Ambrosius in *littera* probat Spiritum sanctum esse Deum propter hoc quod est ubique.

Præterea, sicut Semper se habet ad tempus, ita Ubique ad locum. Sed Semper importat immensitatem ; ergo et Ubique : et ita soli Deo convenit esse ubique, cum solus Deus sit immensus.

Respondeo. Dicendum, quod sicut hoc adverbium, semper, si proprie accipiatur, non solum refertur ad omne tempus quod est vel erit, sed etiam ad omne tempus quod potest imaginari : ita etiam hoc adverbium, ubique, refertur ad omnem imaginabilem locum. Non enim proprie dicitur mundus semper fuisse : quamvis omni tempore fuerit, quia est accipere quando tempus non erat : sed hoc solum semper dicitur fuisse, extra cujus permanentiam non est possibile imaginari aliquod tempus. Similiter etiam illud proprie dicitur esse ubique absque quo nullus locus imaginari potest : hoc autem non potest esse nisi infinitum. Unde cum solus Deus sit infinitus, soli Deo competit esse ubique, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod esse ubique significat esse in loco ; quod per se non competit nisi rei subsistenti. Universalia autem quæ non subsistunt, ut materia prima, et numerus, vel quæcumque hujusmodi, non sunt in loco nisi per accidens : et ideo non competit eis esse ubique, proprie loquendo. Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod si esset aliquod corpus continuum replens totum spatium cœli, non diceretur esse ubique proprie, duplici ratione. Primo quia extra illud corpus, est imaginabilis locus, ubi nihil corporis illius esset. Secundo, quia illud corpus esset in toto spatio, sicut in uno loco : in singulis vero locis non esset nisi ratione partium. Deus autem est totus in toto universo, et in qualibet parte universi ; nec est possibile imaginari locum aliquem ubi ipse non esset illo posito. Unde sibi verissime et propriissime competit esse ubique.

Hic est duplex quæstio. Primo de loco Angeli. Secundo de motu ipsius.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duæ : 1° utrum Angelus sit in loco ; 2° utrum possit esse in pluribus locis simul[1].

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Angelus non sit in loco. Esse enim in loco, secundum Philosophum in III *Physicorum*, dupliciter dicitur scilicet ut in loco, et non ut in loco, sed ut passio in subjecto. Angelus autem non est in loco, quia non mensuratur loco : nec est in loco ut passio in subjecto, quod patiens est : nec ut causa corporalium rerum : ergo Angelo nullo modo competit esse in loco.

2. Præterea, sicut tempus est mensura quantitatis motus, ita locus quantitatis corporis. Sed illud quod omnino caret motu, non est in tempore. Ergo, cum Angelus omnino careat corporali quantitate, non est in loco.

3. Præterea, locus est quantitas positionem habens, secundum Philosophum in *Prædicam*. Angelo autem nullo modo competit situs ; ergo nec esse in loco.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod Angeli ibi sunt ubi operantur. Sed operantur in loco ; ergo sunt in loco.

Præterea, cœlum empyreum, mox ut creatum est, sanctis Angelis est repletum, ut Strabo dicit. Sed cœlum empyreum est locus corporalis ; ergo Angeli sunt in loco corporali.

Respondeo. Dicendum, quod Angeli sunt in loco ; alio tamen modo, quam corpora. Oportet enim inter locum et locatum, aliquem contactum intelligere. Est autem duplex contactus. Unus corporalis, secundum quem corpora sunt in loco : qui quidem contactus attenditur secundum conjunctionem terminorum

[1] Parm. omittit : « simul. »

magnitudinis; et ideo corpora sunt in loco, per quamdam commensurationem locati ad locum. Alius autem est contactus virtutis, secundum quem spiritualia possunt corporalia tangere, non autem secundum primum modum contactus. Hic autem contactus non requirit aliquam commensurationem quantitatis; et ideo Angeli sunt in loco, non tamen per commensurationem, sive per circumscriptionem. Sicut autem corpus, quamvis non tangat locum nisi ratione quantitatis dimensivæ, est tamen in loco secundum substantiam; ita etiam Angelus, quamvis tangat locum secundum quantitatem virtualem.

Ad primum ergo dicendum, quod locus habet mensuræ rationem ad id quod est in eo per commensurationem, scilicet ad corpus, unde sic esse in loco, ut in loco, est loco mensurari : non autem esse in loco per contactum virtutis, sicut Angeli sunt in loco : quia iste modus commensurationem non requirit.

Ad secundum dicendum, quod illa quæ nullo modo moventur, non mensurantur tempore; dicuntur tamen esse in tempore, secundum quod tempori adsunt. Sic enim Deum fuisse heri, et futurum esse cras dicimus : et sic similiter potest dici quod Angelus in loco est : non quod loco mensuretur, sed quasi præsentialiter loco assistens.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de eo quod est in loco per commensurationem extremorum : rei enim habenti situm commensurari non potest quod situm non habet.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1 videtur quod Angelus possit esse simul in pluribus locis. Sicut enim se habet quod caret motu, ad tempus, ita se habet quod caret dimensione, ad locum. Sed quod caret motu, secundum suam indivisibilem durationem adest pluribus temporibus, ut patet de æternitate et ævo, secundum quosdam; ergo Angelus, qui non habet dimensionem corporalem, potest simul esse in pluribus loci.

2. Præterea, Angelus est simplicioris naturæ quam anima, vel non minus simplicis. Sed quanto aliquid est simplicius, tanto in pluribus invenitur, ut dicitur v *Metaph.* Cum ergo anima sit tota in singulis partibus corporis, et Angelus poterit esse totus simul in pluribus locis.

3. Præterea, cœlum empireum Angelis et sanctis datur pro gloria; sed gloria eorum nunquam minuitur; ergo inde nunquam recedunt. Sunt autem aliquando hic circa nos, cum in ministerium mittuntur; ergo Angeli sunt simul in pluribus locis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod cum sunt in terra, non sunt in cœlo.

Præterea, secundum Philosophum in IV *Physicorum*, ejusdem rationis est, duo corpora in uno loco esse, et quæcumque plura; ergo similiter ejusdem rationis est Angelos simul esse in duobus locis, et in quibuscumque pluribus : sed non potest simul esse Angelus in quibuscumque pluribus, quia sic esset ubique, quod est solius Dei proprium; ergo Angelus non potest simul esse in duobus locis.

Respondeo. Dicendum, quod Angelus in pluribus locis simul esse non potest : potest enim in loco esse per contactum virtutis : virtus autem finita, non potest simul ad plura terminari : unde ab una virtute finita non progrediuntur duo actus simul; et ideo ad duo diversa loca non potest attendi simul virtualis contactus ipsius Angeli; et propter hoc, in pluribus locis simul esse non potest. Nec tamen oportet quod sit solum in aliquo loco indivisibili, cum in loco non sit per commensurationem : potest enim esse in aliquo loco divisibili; et tunc virtus sua refertur ad omnes partes ipsius loci divisibilis, sicut ad unum locum.

Ad primum ergo dicendum, quod totum tempus est continuum, non autem omnia loca sunt continua, ut possint omnia loca ad Angelum comparari ut unum quid. Vel dicendum, quod quia Angelus est in loco per contactum, non autem potest simul duo loca contingere : ideo non potest esse simul in locis duobus : in tempore autem est per concomitantiam, quia ævum, quod est mensura Angeli, est totum simul : ideo Angelus potest

adesse simul pluribus partibus temporis, ut quidam dicunt.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in pluribus partibus corporis ut in pluribus locis, sed sicut forma in partibus unius perfectibilis. Angelus autem non est sicut forma, in loco aliquo corporali, sed sicut omnino disparatum secundum naturam. Et tamen potest in pluribus partibus unius loci esse simul, si virtualiter contingat locum continuum.

Ad tertium dicendum, quod esse actu in cœlo empyreo, vel non esse, non auget neque minuit gloriam Angeli : sed hoc ad gloriam ipsius pertinet, quod talis locus sibi debeatur, qui ei debetur etiam cum actu in eo non est.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de motu Angeli. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum moveatur in loco ; 2° utrum moveatur in tempore.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Angelus in loco non moveatur. Omne enim quod in loco movetur, est in potentia ad locum, quia motus est actus existentis in potentia ; et ita habet materiam ad ubi, sicut corpus cæleste. Sed Angelus non est hujusmodi, cum sit immaterialis, secundum Dionysium ; ergo non movetur secundum locum.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur secundum locum, vel ex se, vel ex alio ; sed Angelus non movetur ex alio (sic enim nobilius moveretur anima quam Angelus) : nec iterum movetur ex se : quia omne quod sic movetur, dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia mota, ut probatur in VIII *Physicorum;* quod Angelo convenire non potest, cum sit indivisibilis substantia ; ergo Angelus localiter non movetur.

3. Præterea, omne quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, ut probatur in VI *Physicorum.* Sed Angelus non habet partem et partem ; ergo localiter non movetur.

4. Præterea, motus localis est continuus. Si ergo Angelus movetur localiter, continue movetur ; sed nihil movetur continue in loco nisi corpus ; ergo Angelus est corpus : quod est impossibile. Probatio mediæ. Omne quod movetur continue pertransit omnia media ; sed inter duo extrema spatii, in quo est motus localis, sunt infinita indivisibilia, quæ non possunt pertransiri nisi ab aliquo continuo, quod etiam sit in infinitum divisibile ; quia indivisibile pertranseundo ea, omnia singillatim contingeret ; quod est impossibile, quod infinita actu pertranseat ; ergo omne quod movetur in loco continuo, est corpus continuum : et sic Angelus non movetur in loco.

Sed contra. Omne quod est aliquando hic et aliquando ibi, movetur in loco ; sed Angelus est hujusmodi, ut ex scripturis patet, ex quibus habetur quod Angeli quandoque uni, quandoque alteri ministrant, et quandoque etiam sunt in cœlo empyreo ; ergo Angelus localiter movetur.

Præterea, posito posteriori, ponitur prius. Sed motus localis est primus motuum, ut probatur in VIII *Physicorum;* ergo cum Angelus aliquo motu moveatur, quia non est omnino immobilis sicut Deus, videtur quod moveatur localiter.

Respondeo. Dicendum, quod sicut Angelo convenit aliter esse in loco quam corpori, ita et aliter in loco moveri. Corpus enim est in loco per commensurationem, et ita movetur commensurando se spatio. Angelus autem est in loco per contactum virtualem, in quo nulla commensuratio importatur. Virtus autem Angeli non est obligata ad hunc vel istum locum. Unde sicut quandoque est in hoc loco per contactum virtualem, ita quandoque potest esse in altero, sine aliqua commensuratione ad loca extrema vel media.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus comparatur ad locum ut ad mensuram continentem : et ideo comparatur ad locum sicut potentia ad actum. Nam continere est formæ, contineri vero ma-

teriæ. Sed virtus rei spiritualis, per quam tangit rem corporalem, non se habet ad locum ut potentia ad actum, sed magis e converso : unde non oportet quod Angelus habeat materiam ad ubi.

Ad secundum dicendum, quod ideo oportet motum ex se dividi in duo, quorum unum sit movens et alterum sit motum, in motibus corporalibus, quia non potest idem reducere se de potentia ad actum. Angelus autem non comparatur ad locum, vel ad motum, ut potentia ad actum. Et ideo in motu Angeli dictum Philosophi locum non habet.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de eo, quod movetur commensurando se spatio, ita quod motus ejus ex continuitate spatii continuitatem recipiat : quod aliter esse non potest, nisi continue intercipiat spatium, partim hic, partim ibi existendo. Motus autem Angeli non est per commensurationem, ut dictum est : unde non requiritur in eo continuitas, sed ordo tantum successionis; ita quod Angelus, prius sit in hoc loco, et postmodum in aliis. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod motus Angeli in loco, potest esse continuus, et non continuus. Continuus quidem, inquantum potest esse in loco divisibili, ut ex supradictis patet : et sic paulatim et continue potest aliquid spatii attingere, sine hoc quod ipse in sua substantia sit divisibilis. Non continuus vero, secundum quod Angelus intelligitur sine medio diversa loca contingere.

Ad quintum dicendum, quod sicut ex supradictis patet. Angelus quamvis non sit corpus, potest tamen in loco divisibili esse : et sic motus ejus ex parte loci continui potest habere continuitatem, et ex parte Angeli potest esse non continuus, sed successivus solum, ut ex dictis patet : nec oportet quod omnia media transeat ; quia motus ejus non est per commensurationem ad spatium, sed per virtualem contactum, qui quidem contactus continuitatem non requirit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angelus non moveatur in tempore. Omnis enim motus rei est secundum substantiam ejus, vel operationem : sed Angelus est substantia supra tempus existens, et secundum substantiam, et secundum operationem, ut dicitur in libro *de Causis ;* ergo non movetur in tempore.

2. Præterea, secundum Dionysium, III *de Divinis nominibus*, motus circularis Angeli attenditur secundum conversionem in Deum : rectus autem, secundum conversionem in inferiora : obliquus vero, secundum utrumque. Sed Angelus non indiget tempore ad hoc quod per intellectum convertatur ad Deum : quia ex hoc est æternitatis particeps ; neque ad hoc quod convertatur in inferiora, aut quod ordinem eorum ad Deum cognoscat, cum intellectum habeat deiformem : ergo motus Angeli non est in tempore.

3. Præterea, cum Angelus movetur localiter, non potest esse simul in termino a quo et in termino ad quem, quia nihil est simul in pluribus locis : nec partim in uno et partim in altero, quia indivisibilis est. Oportet ergo quod semper sit vel totus in uno, vel totus in alio : et sic inter ista duo nihil cadit medium, scilicet inter esse Angelum in uno termino et esse eum in alio. Sed omnis mutatio, inter cujus extrema nihil cadit medium, est in instanti ; ergo Angelus movetur de loco ad locum in instanti ; et ita non movetur in tempore.

4. Præterea, illud a quo denominatur aliqua species motus, oportet esse motus terminum : quia motus, speciem a terminis recipiunt : sed tempus non est terminus alicujus motus, sed solum mensura ; ergo non debet assignari Angelo motus, secundum tempus distinctus contra motum localem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *littera*, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus, corporalem vero per tempus et locum.

5. Præterea, ubicumque est aliqua successio, ibi est aliquo modo tempus. Sed in his quæ ad Angelum pertinent, oportet esse aliquam successionem, vel quantum ad substantiam, vel quantum ad

operationem : alias coæquaretur Deo in æternitate, quod est impossibile ; ergo oportet in his quæ ad Angelum pertinent, intelligere tempus : et sic Angelus per tempus movetur.

Respondeo. Dicendum, quod motus dupliciter accipitur. Uno modo improprie, pro ipsa operatione intellectus vel appetitus; eo quod intellectus, intelligendo fertur in suum objectum, et appetitus appetendo : et hujusmodi motus tempore non mensuratur, nisi per accidens in nobis, inquantum intellectus noster accipit a continuo et tempore : quod quidem accidens in Angelis non est, unde talis eorum motus non est in tempore. Alio modo accipitur motus magis proprie, ex hoc quod aliquid transit ex uno in alterum : et sic in Angelo est duplex motus. Unus quando transit de loco in locum. Alius, quando transit de affectione in affectum, vel de intellectu unius rei in intellectum alterius rei : et in istis duobus motibus Angeli, oportet successionem intelligere, eo quod non est simul in pluribus locis, nec simul diversis affectionibus afficitur, in bonum scilicet et malum : nec etiam diversa simul per diversas species intelligit intellectu naturali, ut in secundo dicetur. Et ideo omnes hujusmodi motus sunt in tempore, et tempus quo hujusmodi motus mensurantur non est continuum ; quia neque habet continuitatem ex motu quem mensurat, cum in operationibus sibi succedentibus, aut contactibus spiritualibus ad diversa loca, non sit aliqua continuitas : neque etiam habet continuitatem ex motu cœlesti, ad quem prædicti motus nullum habent ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod per auctoritatem illam libri *de Causis* ostenditur Angelus totaliter esse supra tempus quod mensurat motum cœli : est tamen in operationibus Angeli tempus modo prædicto.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius accipit motum pro operatione; et sic motus intellectualis naturæ, tempore non mensuratur, per se loquendo.

Ad tertium dicendum, quod quando duo extrema mutationis sunt immediata, et alterum eorum habet continuitatem ratione alicujus motus annexi, tunc talis mutatio est terminus motus ; et ideo non est in tempore, sed in termino temporis. Sed quando neutrum extremorum habet continuitatem, nec per se, nec per accidens, tunc talis mutatio non potest esse terminus motus : unde non potest esse, quod alter terminorum participet ad tempus præcedens, quo mensuratur motus, et alter ad terminum temporis, quo mensuratur terminus motus : sed oportet quod duo termini habeant proprias mensuras eis respondentes, scilicet duo nunc sibi succedentia, quæ ad præsens tempus dicimus.

Ad quartum dicendum, quod illud a quo nominatur aliquis motus, ut a dante speciem, oportet esse terminum motus, quia ab eo sortitur speciem ; non autem si denominetur ut a mensurante. Contingit enim duobus modis, motum aliquem denominari.

Expositio textus.

« Apud se habitat. » Contra Joan I : *Verbum erat apud Deum*, Glossa : « Ut alias apud alium. » Ergo hæc propositio « apud » importat distinctionem realem. — Respondeo : De se dicit transitionem rationis solum ; aliquando tamen dicit distinctionem realem ratione terminorum quibus adjungitur.

« Ut ab eo cognoscatur et diligatur. » Contra : In parvulis habitat, nec tamen ab eis cognoscitur vel diligitur. — Respondeo : cognoscitur diligitur habitu, licet non actu.

« Spiritus sordibus polluti corporis non inquinatur. » Contra : anima a carne contrahit maculam peccati originalis. — Respondeo : Loquitur de sorde corporali, non de spirituali.

« Tempus et locum. » Contra : moveri localiter est etiam moveri per tempus. — Respondeo : Hæc divisio continet sex species motus ; nam moveri per locum continet motum ad locam moveri, per tempus tantum motum ad formam. In his continentur aliæ quinque species motus.

« Creatura spiritualis per tempus. » Contra : Angelus et ea quæ in ipso sunt

mensurantur ævo. Item, tempus est mensura motus primi mobilis. — Respondeo : Loquitur de tempore accepto large, secundum quod est mensura cujuslibet mutationis, non stricte, secundum quod est mensura mutationis successivæ tantum. Ævum autem mensura est angelorum quoad esse substantiale quod est invariabile. Sed tempus large acceptam quoad proprietates convenientes quæ variantur.

« Eadem est sapientia in duobus. » Contra : Ergo eadem sapientia numero est in pluribus. Item : Homo in intellectu et in natura est idem numero, aut non. Si sic, ergo, cum non sit nisi unus homo in ipsa natura, non est nisi unus homo in omni intellectu intelligente hominem ; si non, ergo, homo cum sit ad utrumque commune, aut ergo communitate diversitatis, et sic homo non est species specialissima; aut speciei et sic homo in intellectu sunt individua non prædicabilia nisi de uno, quod falsum est. Contra : sapientia in sapiente est accidens, secundum Augustinum ; idem vero accidens non potest esse in diversis substantiis. — Respondeo : Sapientia increata in omnibus eadem est ; sapientia vero creata dupliciter potest considerari, aut secundum comparationem specierum ad res quarum sunt : Sic est una ; aut ad eos in quibus sunt : sic multæ. Et quia in persona una sunt species causa sapientiæ, ideo dicunt sancti sapientiam esse unam. Hæc tamen unitas non est unitas absoluta, sed unitas proportionis ad unum. — An illud de homine in intellectu. Respondeo : Homo in intellectu dupliciter potest intelligi, vel ut objectum tantum, vel ut accidens in subjecto. Primo modo, idem est quod homo, quia homo in natura est objectum intellectus. Secundum modo, non, quia sicut species hominis dicitur homo, homo autem de utroque dicitur communitate vel æquivocationis, vel analogiæ secundum rationem tamquam de signo et signato. Communitas vero rationis non facit speciem.

DISTINCTIO XXXVIII

Divisio textus.

« Nunc ad propositum. » Egit de scientia Dei secundum se, et de comparatione rerum scitarum ad scientem, et e converso. Hic agit de comparatione scientiæ ad res scitas, et e converso. Et primo inquirit de causalitate ejus respectu rerum, distinct. hac. Secundo, de ejus immutabilitate per mutationem rerum, distinct. XXXIX. Agit enim res, et nihil patitur a rebus. In prima parte primo inquirit an præscientia Dei sit causa rerum futurarum. Secundo, e contrario, utrum ipsa futura sint causa præscientiæ Dei, ibi : « neque. » Tertio ponit determinationem utriusque quæstionis, ibi : « Hanc ergo. » Quarto movet et solvit dubitationem incidentem ex sua determinatione, ibi : « Ad hoc autem. »

Hic est duplex quæstio. Prima de causalitate divinæ scientiæ. Secunda de cognitione contingentium.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum res sint causa scientiæ Dei ; 2° utrum scientia Dei sit causa rerum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod res scitæ, sint causa divinæ scientiæ. Veritas enim ad rationem scientiæ pertinet, quia scientia nonnisi verorum est : sed veritatis causa sunt res, quia ex eo quod res est vel non est, est oratio vera vel falsa : ergo res sunt causa scientiæ Dei.

2. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam, ut Algazel dicit. Causæ autem non assimilantur effectibus, sed magis e converso, secundum Dionysium ; ergo res scitæ sunt causa scientiæ, et non e converso.

3. Præterea, quæcumque se consequuntur adinvicem, oportet quod dependeant ab una causa, vel unum eorum sit causa alterius. Sed Deum scire mala, et

mala esse, consequuntur; cum ergo scientia Deo non sit causa malorum, videtur quod mala fieri sit causa quare Deus mala cognoscat. Non enim potest dici quod utrumque ex aliqua causa extrinseca dependeat.

Sed contra. Temporale non est causa æterni : scientia autem Dei est æterna; ergo res temporales scitæ a Deo non sunt causa ipsius scientiæ.

Præterea, malum non est causa boni : sed scientia Dei est bonum : cum ergo scitorum a Deo quædam sint mala, videtur esse impossibile quod res scitæ sint causa divinæ scientiæ.

Respondeo. Dicendum, quod res scitæ non possunt esse causa alicujus scientiæ, nisi ratione speciei intelligibilis, qua sciens scit; inquantum illa species a rebus scitis accipitur, ut intellectu nostro accidit. Nam vis intelligendi non potest causari a re scita inquantum hujusmodi, illud autem quo Deus intelligit omnes res, est essentia divina, cujus constat res causas non esse : unde res scitæ nullo modo possunt esse causa divinæ scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod veritatis, quæ est in intellectu nostro, vel in signo ipsius, scilicet enunciatione, causa sunt res; non autem veritatis quæ est in intellectu divino ; eo quod intellectus noster est mensuratur a rebus, quarum intellectus divinus est mensura.

Ad secundum dicendum, quod verbum Algazel intelligitur de scientia nostra, quæ a rebus sumitur; non autem de scientia divina. Vel si communiter accipiatur, accipitur assimilatio large, pro quæcumque similitudine ; sive sit causati ad causam, sive e converso.

Ad tertium dicendum, quod Deus malorum causa non est, nec divina scientia, cum mali causa bonum esse non possit, nisi per accidens; aliter enim malum causam non habet. Bonorum autem causa divina scientia est. Et sic ratione divinæ scientiæ infallibilis quidem est consecutio inter esse malorum ipsamque scientiam Dei, sed tamen malorum causa non est.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum scitarum. Posita enim causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna : cum ergo res scitæ a Deo sint temporales, earum causa scientia Dei non est.

2. Præterea, Deus non tantum scit entia, sed etiam non entia : non entium vero causa non est, neque quod sint, neque quod non sint; ergo pari ratione, non erit causa entium.

3. Præterea, scientia Dei comparatur ad res creatas, sicut scientia artificis ad artificia : artificiatorum autem causa non est scientia artificis, sed voluntas, quæ movet ad opus; ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est, quod in Psalm. CIII, dicitur : *Omnia in sapientia fecisti.*

Præterea, sicut scientia nostra mensuratur a rebus, ita res mensurantur divina scientia, ut patet per Philosophum X *Ethicorum.* Sed res sunt causæ scientiæ nostræ; ergo e converso scientia Dei est causa rerum.

Respondeo. Dicendum, quod omnium rerum creatarum, aliqualiter est causa divina scientia. Omne enim imperfectum ab aliquo perfecto sumit originem. Formæ autem in natura rerum existentes, ex hoc ipso quod in materiis recipiuntur, imperfectæ sunt : ex hoc enim quod individuantur, communitas earum ad hoc particulare restringitur. Unde oportet harum formarum prima principia existere, formas suam communitatem retinentes; non quidem per se subsistentes, ut Plato dicebat : hoc enim impossibile ostendit Philosophus : sed existentes in intellectu divino. In solo enim intellectu, forma suæ communitatis rationem servare potest : et hæ formæ dicuntur ideæ, de quibus supra habitum est. Sic ergo scientia Dei continens hujusmodi formas, est prima rerum origo. Nec tamen omnium quæ Deus scit, ejus scientia est causa. Nam ex scientia non procedit opus, nisi mediante voluntate imperante, et potentia exequente. Unde malorum,

et non entium, ad quæ Dei voluntas non inclinatur, scientia Dei non est causa; similiter nec æternorum, quæ potentiæ non subduntur. Unde scientia non est tota causa; sed simul scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod quia a scientia non procedit opus nisi mediante voluntate, non oportet, quod quandocumque fuerit divina scientia, fuerint creaturæ; sed quando ei placuit.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad non entia, scientiæ Dei deest voluntas operandi. Et ideo horum causa Deus non est.

Ad tertium dicendum, quod scientia artificiis, etsi non sit causa proxima artificiatorum, est tamen causa prima, quam artificiata imitantur.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de cognitione contingentium. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum Deus sciat contingentia futura; 2° utrum scientia sua sit variabilis.

ARTICULUS PRIMUS

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Deus nesciat contingentia futura. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut habetur in primo *Posteriorum :* sed contingentia futura non habent veritatem, ut probatur primo *Perihermenias;* ergo de contingentibus futuris Deus scientiam non habet.

2. Præterea, ista conditionalis est vera : si Deus scit aliquid, illud est verum : alias Deus sciendo falleretur. Sed hujus conditionalis antecedens est necessarium; ergo et consequens est necessarium. Nihil ergo contingens potest esse scitum a Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa rerum creatarum : sed si causa est necessaria, et effectus necessarius erit; ergo cum scientia Dei sit necessaria, videtur quod res scitæ ab eo sint necessariæ; et ita non cognoscit contingentia.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. XXXII : *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera humana sunt contingentia; ergo Deus de contingentibus scientiam habet.

Præterea, Deus scit res, inquantum est causa rerum, ut ex supradictis patet : sed ipse est causa, non solum necessariorum, sed etiam contingentium; ergo ipse scit non solum necessaria futura, sed etiam contingentia.

Respondeo. Dicendum, quod futurum contingens dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est futurum : et sic nihil aliud est cognoscere futurum contingens, quam cognoscere causas ejus, secundum ordinem quem habent ad ipsum. Et quia causæ contingentium non habent immutabilem ordinem ad suum effectum, ideo secundum hunc modum contingens futurum immutabiliter sciri non potest. Alio modo potest considerari contingens futurum, ratione illius temporis, in quo futurum esse prædicitur, in quo quidem tempore futurum jam præsentialiter est, et per consequens determinatum ad unum; et sic certitudinaliter potest contingens cognosci, utpote per seipsum jam visum, sicut sensu percipimus Socratem sedere. Utroque autem modo Deus de futuris contingentibus scientiam habet. Cum enim suæ cognitionis intuitus sit in momento æternitatis, omnibus temporis partibus videt ab æterno Deus rem, secundum statum quem habet in quolibet puncto temporis ipse extra tempus existens; et sic ab æterno videt Socratem sedere : non autem ut futurum sibi, qui est extra tempus, sed ut præsens : futurum autem respectu aliorum quæ tempore præcedunt. Videt nihilominus et ordinem mutabilem causarum præcedentium ad hunc effectum. Et ideo plenissimam cognitionem habet de omnibus contingentibus futuris.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis contingentia veritatem determinatam non habeant antequam sint, tamen quando jam sunt, determinatam habent veritatem, et sic intuitus divinus in ea fertur.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt hoc antecedens esse contingens, Deus scivit Petrum nasciturum, ratione contingentis quod implicatur, scilicet

Petrum nasci. Sed hoc non oportet : quia id quod materialiter in propositione ponitur, nihil ad contingentiam vel necessitatem propositionis operatur. Æque enim necessarium vel contingens est me dicere solem oriturum vel Petrum nasciturum. Et ideo alii dicunt antecedens prædictum esse necessarium, utpote æternum : nec tamen sequitur quod consequens sit necessarium absolute propter defectum causæ mediæ quæ est contingens. Sed hoc etiam non solvit : quia conditionalis esset falsa, cujus antecedens continet causam primam immobilem, consequens est necessarium, secundum quod ex antecedenti consequitur; hoc autem est secundum quod a Deo est scitum. Fertur enim divinus intuitus ad contingens, prout in sua præsentialitate est, quando necessitatem habet; quia omne quod est necesse est esse, dum est, secundum Philosophum. Quod autem futurum significetur, non est per respectum ad scientiam Dei, sed per respectum ad nos.

Ad tertium dicendum, quod scientia non est causa operationum nisi mediante voluntate, quæ non ex necessitate operatur : unde ex necessitate scientiæ necessitas operationum includi non potest.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Mutato enim uno relativorum, mutatur et reliquum; et destructo destruitur. Sed scientia relative dicitur ad scibile : cum ergo scibilia varientur, videtur quod scientia Dei varietur.

2. Præterea, tanto scientia est certior quanto rei scitæ conformior. Sed scientia Dei est certissima; cum ergo res scitæ sint variabiles, utpote contingentes, videtur quod scientia Dei sit variabilis.

3. Præterea, omnis scientia transiens de uno in aliud est variabilis, quia non eodem modo se habet ad utrumque. Divina autem scientia transit de uno in aliud, quia per essentiam suam creaturas cognoscit; ergo divina scientia est variabilis.

Sed contra. Divina scientia est ejus essentia, ut supra probatum est : sed ejus essentia est invariabilis; ergo et scientia.

Præterea, primam rerum causam immobilem oportet esse, ut philosophi probaverunt : sed scientia Dei est omnium rerum prima causa, ut supra est dictum; ergo scientia Dei est invariabilis.

Respondeo. Dicendum, quod scientia Dei nullo modo variabilis est. Nam variatio in scientia non potest esse nisi vel ex parte scientis vel ex parte rei scitæ. Ex parte quidem rei scitæ scientia variatur, quando re mutata, existimatio de re incipit esse falsa, quæ prius erat vera; vel e converso; quod in divina scientia accidere non potest. Nam intuitus ejus fertur in omnes res, secundum quemlibet statum earum, ut ex prædictis patet. Ex parte etiam scientis Dei, scientia variari non potest, cum ipse Deus sit omnino immutabilis. Unde relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod respectus divinæ scientiæ refertur in rem, secundum quemlibet statum ejus ab æterno; et ideo qualitercumque res varietur, scientia Dei invariabilis manet.

Ad secundum dicendum, quod scientia rei scitæ debet esse conformis per viam repræsentationis, non autem secundum proprietatem naturæ : unde etiam et nos de rebus materialibus, scientiam immaterialem habemus. Et similiter de rebus mutabilibus habet Deus scientiam immutabilem.

Ad tertium dicendum, quod Deus eodem actu intelligit essentiam suam et res alias per suam essentiam, cum sua operatio sit sua essentia : et ideo nullus discursus vel transitus in ejus scientia esse potest, sicut est in scientia nostra; qui alio actu intelligimus principia, et conclusiones ex principiis.

Expositio textus

« Non aliter cognoscunt creata quam creanda. » Contra : Cognoscere rem non eodem modo quo est, non erit vere cognoscere. Item : Est alius modus cognoscendi res fiendas et factas, ut patet in angelo. — Respondeo : Non aliter co-

gnoscit quoad modum cognitionis ex parte cognoscentis, cum aliter quoad modum ex parte cognoscibilis.

« Tunc enim quod æternum est aliqua existit causa. » Contra : Præscientia dicit respectum ad temporalem, qui respectus non est nisi intellectu nostro ; ergo et ex tempore, et sicut intellectus. Item : Sicut præscientia creaturæ non est nisi in tempore, ita nec futuritio. Ergo, sicut ea quæ dicuntur de Deo respectu creaturæ præsentis, ut creator, Dominus, non sunt nisi ex tempore, ita illa quæ dicuntur respectu creaturæ futuræ. — Respondeo : Præscientia duo dicit, scilicet quid æternum, scilicet divinum intellectum, et respectum ejus ad temporale futurum ; et quoniam respectus futurus super ordinem antecessoris æterni ad temporale futurum æternus est, præscientia etiam æterna est. Ad quod objicitur de respectu illo, Respondeo : Respectus ille, in intellectu etiam divino, est fundatus super realem ordinem antecessionis æterni ad temporale. Sed non addit aliquid reale super intellectum divinum. Ad quod opponitur de futuritione, Respondeo : Futuritio aliquando notat successionem ; sic est in tempore ; aliquando ordinem antecessionis solum : sic est in æternitate respectus temporis.

« Scientia non est causa, si scientiam ad notitiam referamus. » Contra : Scientia notitiæ Deus est qui est causa. Item, una est scientia approbationis quæ est causa. — Respondeo : Una est secundum rem, sed non uno modo dicta secundum rationem significandi, quia una concludit voluntatem, altera, non.

« Prædixit infidelitatem judæorum. » Contra : Deus nulli revelat casum suum ne desperet. — Respondeo : Hoc verum est de casu irreparabili ; casus vero reparabilis reparari potest aut in generali, ut judæorum, aut in speciali, ut Petri ; sed tamen ab eo cui revelatur semper accipitur conditionaliter et comminatorie dictum, quia salva libertate arbitrii dictum est.

DISTINCTIO XXXIX

Divisio Textus

« Præterea quæri solet. » Egit de causalitate divinæ scientiæ respectu rerum scitarum. Hic agit de ejus immutabilitate ex rebus scitis. Ubi primo inquirit utrum ejus scientia potest esse de pluribus, vel de paucioribus. Secundo, utrum sit de omnibus, ibi : « Ei vero quod dictum est. » In prima parte primo proponit et solvit quæstionem. Secundo opponit contra solutionem, ibi : « Hic opponitur. » Tertio subdit quorumdam circa hoc opinionem : Item a quibusdam. » In secunda parte primo movet et solvit dubitationem : « Et vero. » Secundo subdit præmissorum recapitulationem, ibi : « Simul itaque. »

Hic est duplex quæstio. Primo de augmento divinæ scientiæ. Secundo de ejus providentia.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Dei scientia possit augeri ; 2° utrum possit minui.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod scientia Dei augeri possit. Cuilibet enim finito possibilis est additio. Sed ea quæ Deus scit sunt finita, cum omne infinitum, inquantum hujusmodi, sit ignotum, ut dicitur I *Physicorum;* ergo eis quæ Deus scit, potest fieri additio : et sic potest plura scire quam sciat.

2. Præterea, Deus potest plura facere, quam sciat se facturum : sed nihil potest facere nisi illud cognoscat ; ergo potest scire aliquid quod nescit ; et ita ejus scientia potest augeri.

3. Præterea, Deus non solum scit res, sed etiam enunciabilia, quæ non possunt sciri nisi sint vera. Sed plura enunciabilia possunt esse vera quam modo sint vel unquam fuerint, aut futura sint ; ergo Deus plura potest scire quam sciat : et ita ejus scientia potest augeri.

Sed contra. Omne quod augetur va-

riatur. Scientia autem Dei invariabilis est, ut ostensum est supra; ergo scientia Dei non potest augeri.

Præterea, nullum infinitum potest augeri. Sed scientia Dei est infinita, secundum illud Psalm. : *sapientiæ ejus non est numerus;* ergo scientia Dei non potest augeri.

Respondeo. Dicendum, quod augmentum scientiæ alicujus potest dupliciter attendi. Uno modo quantum ad modum intelligendi, secundum quod scientior dicitur qui perspicacius intelligit : alio modo quantum ad res scitas, secundum quod ille dicitur scientior qui plura cognoscit. Primo quidem modo scientia Dei augeri non potest. Modus enim intelligendi efficaciam medii et virtutis intellectivæ consequitur, medium autem quo Deus intelligit, est ipsa divina essentia, quæ augeri non potest, cum sit infinita : similiter nec virtus intellectiva ipsius. Ex parte etiam intellectorum, non potest scientia Dei augeri. Nam scientia sic non augetur, nisi quando aliquid prius fuit omnino nescitum, et postea scitur. Nihil autem potest esse, quod sit a Deo omnino nescitum ; cum ipse sciat aliquo modo quicquid fieri posset : sed tamen aliquid fieri potest quod non est scitum a Deo secundum aliquem specialem modum sciendi qui visio appellatur : per quem modum, Deus tantum scit ea quæ aliquando sunt. Quod autem per hunc modum aliqua nesciantur a Deo, non est ex defectu scientiæ, sed ex defectu scibilium quæ extra divinum intellectum esse non habent. Unde si etiam esse ponerentur in rerum natura, nihil divinæ scientiæ accresceret, quamvis a Deo viderentur. Et de hoc modo sciendi Magister loquitur in *littera*, cum dicit, quod posset ejus scientiæ aliquid esse subjectum, quod non est, sine scientiæ augmento.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus infinitorum scientiam habet, non quidem visionis, sed simplicis notitiæ, inquantum cognoscit omnia quæ facere potest. Nec infinitorum cognitio est impossibilis, nisi ei qui numerando in multitudinis cognitionem pertingit. Infinita enim numerando pertransire est impossibile. Deus autem omnia simul intuitu uno videt : unde infinitorum scientiam habere potest; et præcipue cum virtus intellectiva ipsius sit infinita.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod Deus potest aliquid facere, quod non est facturus, non sequitur quod aliquid possit scire quod nescit, nisi scientia visionis. Nec tamen sequitur, quod etiam visionis scientia augeatur, quia hoc est impossibils, si intelligatur composite Deum scire quod prius nescivit scientia visionis : quia hoc ipso quod ponitur aliquid ab eo produci æternaliter, ponitur a Deo visum fuisse ; et in hoc sensu sequeretur scientiæ visionis augmentum. Divisim autem intelligendo, possibile est Deum scire scientia visionis, quod nunc nescit. Sed ex hoc non sequitur scientiæ augmentum, cum augmentum sit præexistenti magnitudini additamentum.

Ad tertium dicendum, quod Deus scit enunciabilia, non quidem componendo vel dividendo per suum intellectum, sicut nos scimus, cum in intellectu ejus nulla sit multiplicitas : scit enim composita simpliciter et multa univoce secundum Dionysium. Et ideo per essentiam suam scit omnia enunciabilia quæ a nobis formantur vel formari possunt, et quæ horum sint vera vel falsa. Unde sicut nec circa res, ita in nec circa enunciabilia ejus scientia augeri potest.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod scientia visionis minui possit. Illa enim solum scit Deus scientia visionis, quæ sunt vel fuerunt vel futura sunt : sed potest non esse futurum aliquid eorum quæ futura sunt ; ergo scientia visionis minui potest.

2. Præterea, scientia visionis importat respectum Dei ad res temporales : sed non est inconveniens hujusmodi respectus variabiles ponere, sicut quod Deus quandoque dicitur Dominus cum prius non esset ; ergo non est inconveniens ponere, quod scientia visionis per diminutionem varietur.

3. Præterea, scientia visionis, simul habet divinam voluntatem annexam : nihil enim est quod Deus esse nolit : et

sic nihil Deus videt quod ipse nolit. Sed Deus potset non velle quod vult; ergo potest non videre quod videt; et ita potest scientia ejus visionis minui.

Sed contra. Omne necessarium est æternum : sed quicquid Deus videt, ab æterno videt; ergo necessarium est : et ita non potest Deus non videre quod videt : et sic scientia visionis minui non potest.

Præterea, visio Dei est ejus essentia : sed ejus essentia non potest minui; ergo nec ejus visio.

Respondeo. Cum dicitur Deus videre aliquid, non solum ostenditur qualiter Deus se habet ad rem visam; sed etiam qualiter res visa se habeat ad Deum, ut scilicet quandoque existens in propria natura. Et quamvis modus, quo Deus se habet ad rem visam, omnino sit invariabilis, quia ipse eodem modo cognoscit, quantum in se est, existentia et non existentia; tamen modus quo res visa se habet ad Deum, variabilis quidem est absoluté, quia res in se considerata potest esse vel non esse in propria natura; invariabilis vero ex suppositione; quia supposito eam in propria natura aliquando esse vel a Deo videri, non est possibile eam non videri, vel in propria natura non esse : quasi possibile sit hæc simul duo esse, ut aliquid quandoque a Deo visum fuerit et postmodum futurum non sit. Quia ergo modus quo res visa se habet ad Deum est variabilis : ideo in sensu diviso concedi potest quod Deus potest non videre aliquid eorum quæ videt. Sed quia ex suppositione est invariabilis : ideo in sensu composito falsa est. Et propter hoc falsum est quod scientia visionis minui possit : quia diminutio hæc duo includit simul : ut scilicet primo sit visum, et postea non sit visum.

Ad primum ergo dicendum, quod supposito, quod aliquid eorum quæ futura sunt impediretur ne eveniret; per hoc tamen scientia visionis divinæ non minueretur, quia hoc ipso quod ponitur impediri ne sit, ponitur ab æterno visum non esse.

Ad secundum dicendum, quod aliter est de respectu visionis et de respectu dominii. Nam respectus dominii, requirit creaturam subjectam in actu existere, non autem respectus visionis; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod si intelligatur in sensu composito, falsum est, quod Deus possit non velle quod vult : non enim potest esse quod ejus voluntas mutetur. Si autem in sensu diviso, verum est : et ex hoc non sequitur quod scientia visionis minui possit.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de providentia. Circa hoc quæruntur duo : 1° qualiter providentia se habet ad scientiam; 2° utrum omnia divina providentia regantur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod providentia non pertineat ad scientiam, sed ad voluntatem. Ita enim dicit Damascenus in *secundo* : Providentia est voluntas, propter quam omnia quæ sunt deductionem suscipiunt.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. *de Consolatione*, quod Deus sua bonitate mundum gubernat : sed bonitas ad voluntatem pertinet; ergo et providentia cujus est gubernare.

3. Præterea, providentia, secundum Boetium, est ratio per quam Deus cuncta disponit; sed disponere est voluntatis : ergo et providentia.

Sed contra. Videtur quod solum pertineat ad scientiam. Dicit enim Boetius in quarto lib. *de Consol.* Illud certe manifestum est immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam : sed forma rerum agendarum in Deo est idea quæ ad scientiam pertinet; ergo et providentia.

Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.* « Lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione : » sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet; ergo lex incommutabilis est ipsa providentia : et sic providentia ad cognitionem pertinet, sicut et lex.

Respondeo. Dicendum, quod cum providentia sit pars prudentiæ, secundum

Tullium, eodem modo se habet ad scientiam et voluntatem, sicut et prudentia. Sed prudentia, secundum Philosophum, est virtus per quam recte disponuntur ea quæ sunt ad finem; quod quidem fieri non potest, nisi fine præsupposito et in cognitione et affectione. Nullus enim recte ordinat aliquid in finem, nisi præcedat cognitio et desiderium finis, qui est principium et regula practicæ cognitionis.

Sic ergo providentia ad cognitionem quidem essentialiter pertinet; sed voluntatem finis, quasi principium, præsupponit. Differt autem a scientia practica; quia scientia practica communiter est de fine, et de eo quod est ad finem; sed providentia consistit proprie circa ea quæ sunt ad finem, ordinando ea in finem debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod providentiam nominat voluntatem Damascenus, propter hoc quod voluntatem finis præsupponit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus, secundum Augustinum, utitur nobis ad suam bonitatem et voluntatem : unde bonitas vel voluntas Dei se habet ad providentiam, sicut finis, ad quem per providentiam res ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod disponere dupliciter sumitur. Quandoque pro actu exteriori, secundum quod ordo in ipsis rebus exterioribus constituitur : quandoque vero pro actu interiori, secundum quod ordo rerum in mente præconcipitur. Primo modo dispositio pertinet ad imperantem actum exteriorem : sed secundo modo pertinet ad vim cognitivam. Sed tamen duplex ordo rerum mente concipitur : unus quo ordinantur ad invicem, et hoc pertinet proprie ad dispositionem; quia disponere est singula ponere in loco suo. Alius ordo est rerum in finem; et hoc pertinet ad providentiam : unde gubernatio quæ est rerum directio et custodia, ne a fine deficiant, proprie ad providentiam pertinet, quamvis unum pro alio quando que ponatur.

Ad illud vero quod primum in contrarium objicitur, dicendum, quod providentia differt ab idea, quamvis utrumque ad cognitionem pertineat. Nam idea est forma alicujus rei in se considerata; providentia vero est forma ordinis rerum in finem.

Ad quartum dicendum, quod providentia non est omnino idem quod lex æterna, sed eam præsupponit sicut principium. Nam principia operabilium leges dicuntur : et sic lex æterna mediante providentia gubernat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod non omnia regantur providentia. In his enim quæ providentia alicujus gubernantur, nihil præter intentionem accidit, nisi propter ignorantiam vel debilitatem gubernantis. Malum autem præter intentionem accidit, ut dicit Dionysius. Cum ergo multa mala in mundo accidant, nec fas sit Deo infirmitatem vel ignorantiam ascribere, videtur quod res providentia non gubernentur.

2. Præterea, nihil quod est provisum est casuale; si ergo omnia divina providentia aguntur, videtur quod nihil casu vel a fortuna contingit : quod est inconveniens.

3. Præterea, I ad Corinth. IX dicitur : *Numquid cura est Deo de bobus?* Pari autem ratione, nec de aliis animalibus brutis; ergo non omnia providentia reguntur.

4. Præterea, quicumque sibi dimittitur, providentia regentis non gubernatur : sed mali sibi ipsis dimittuntur, secundum illud Psal. LXXX : *Dimisit eos secundum desideria cordis eorum etc.* (*a*)

5. Præterea, dicit Boetius in lib. *de Consolatione* : « Modus quo res geruntur, cum ad divinam cognitionem refertur providentia dicitur; cum vero ad res ipsas quæ geruntur, vocatur fatum. » Ergo fatum et providentia sunt idem per essentiam, sed fatum, secundum Augustinum, lib. *de Civitate Dei*, nihil est. Ergo et providentia nihil est. Sic ergo res providentia non gubernantur.

6. Præterea, sicut Damascenus dicit, in

(*a*) Quæ sequuntur usque ad « sed contra » anecdota sunt.

III lib. de *Fid. orthod.*: « Necessarium est omnia quæ provisa sunt per ratam rationem, et optimam, et Deo decentissimam fieri, » et sic non possunt melius fieri. Sed corruptibilia possunt fieri meliora, quia incorruptibilia. Ergo providentia divina ad corruptibilia se non extendit.

Sed contra est quod dicitur Sapientiæ XIV : *Tu autem, Pater gubernas omnia providentia.*

Præterea, Damascenus dicit quod est inconveniens alium esse rerum factorem et alium provisorem : sed Deus est omnium factor ; ergo per eum omnia gubernantur.

Respondeo. Dicendum, quod omnia quæ sunt in mundo divinæ providentiæ subjecta sunt : ad quod necessario ponendum cogit omnis scientia et infinita bonitas ipsius Dei : si enim cognosceret aliqua quorum gubernationem negligeret, non ostenderetur summe bonus. Sed sciendum est, quod non eodem modo se habent omnia ad providentiam. Nam quædam sunt propter se provisa, quædam vero propter aliud tantum : sicut in ædificiis principales partes domus sunt per se provisæ ab artifice ; sed fulcimenta et picturæ providentur ad firmitatem vel decorem principalium partium. Illa ergo quæ sunt incorruptibilia, sunt propter se provisa, quasi essentiales partes universi. Illa vero quæ sunt corruptibilia, sunt provisa non propter seipsa, sed propter alia ; sicut omnia corruptibilia propter animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est providentia, secundum Damascenum : scilicet approbationis, quæ est de bonis, et concessionis, quæ est de malis : mala enim Deus non intendit ; sed permittit, propter aliquod bonum quod inde elicit : et sic non sunt provisa quasi per se intenta ; sed solum propter aliud, id est propter bonum quod inde elicitur.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dicuntur casu in mundo accidere, per comparationem ad causas proximas, præter quarum intentionem accidunt ; non autem per comparationem ad causam primam, cui omnia sunt prævisa.

Ad tertium dicendum, quod etiam de brutis animalibus cura est Deo ; alio tamen modo quam de hominibus. Nam bruta, sicut et aliæ inferiores creaturæ, propter hominem facta sunt : unde et providentia est de eis non propter seipsa, sed propter aliud. Et ideo eorum actus non remunerantur nec puniuntur [1].

Non enim subduntur providentiæ, scilicet ut providentia provisa. Rationabilia vero utraque modo. Ex quo patet quod rationalia sic subsunt providentiæ quod et provident.

Ad quartum dicendum, quod justi divina providentia excellentius gubernantur quam peccatores. Nam si quæ mala sunt in justis, vel culpæ vel pœnæ, in eorum bonum a Deo ordinantur, secundum illud Romam. VIII : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. » Sed mala peccatorum ordinantur in gloriam Dei, et in laudem justorum [2].

Et sic patet quod bonum et malum subjacent divinæ providentiæ, sed malum tamquam præscitum et ordinatum, sed non ut per se intentum, cum in ordine eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sint sicut finis ad finem, ut dicitur in V *Metaph.* : sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens quod deficere possit, et voluntarium in quod præmium vel pœnam habeat, aut in præmium vel pœnam alicujus ordinetur, naturale autem id quod consequatur finem naturalem, si bonum est, vel cedat in bonum naturæ alterius, si malum est, sicut mors muscæ est victus araneæ. Et ratio hujus diversitatis hæc est, secundum Dyonisium, quia providentia, quæ dispositionem supponit, quæ ordinem in rebus determinat, in diversarum naturarum gradu salvatur, ad quam pertinet non essentiam rei destruere, sed salvare. Ideo secundum conditiones rerum est providentia de rebus ut in finem diversimode ordinantur.

Ad quintum dicendum quod fatum et providentia differunt per essentiam. Sicut enim forma domus est aliud per es-

[1] Hæc anecdota sunt.— [2] Quæ sequuntur anecdota sunt, usque ad finem articuli.

sentiam, secundum quod est in mente artificis, ubi habet nomen artis, et secundum quod est in lapidibus et lignis, ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis aut esse habet in mente divina ubi providentia dicitur, aut in causis secundis quarum officio gubernatio divina expletur, in quibus fatum dicitur, a for, faris, vel quia est quoddam affatum divinæ ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam affatum interioris conceptus; vel eo quod ex earum consideratione causarum fari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus cœli. Et quod dicitur ab Augustino quod fatum nihil est, dicendum quod prout fatum sumitur pro virtute alicujus constellationis sub qua homo nascitur prædominante libero arbitrio, sic fatum nihil est : et sic locuti sunt Philosophi errantes de fato. Prout autem sumitur pro connexione causarum inferiorum et superiorum ad productionem affectuum inferiorum, quam etiam connexionem vocaverunt aliqui Philosophi auream catenam, sic fatum aliquid est. Non enim causæ inferiores agunt nisi motæ a superioribus. Unde stante motu primi mobilis periret generatio et corruptio rerum inferiorum.

Ad sextum dicendum quod quamvis res corporalis, si incorruptionem haberet melior fieret, melius tamen est universo quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constet, quam si ex incorruptibilibus tantum constaret, quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis. Melius autem est esse plura bona quam unum tantum, nec multiplicatio individuorum in eadem natura potest æquivalere diversitati naturarum, cum bonum naturæ quod est communicabile præmineat homo individuali quod est singulari.

Expositio textus.

« Iste nascendo, ille generando. » Contra : scire in Deo est esse.

Ergo patet scire in Deo esse generando; ergo per generationem. — Respondeo : Gerundium aliquando notat causam, ut si dicatur : iste movetur currendo, aliquando concomitantiam, ut si dicatur : Iste movetur comedendo. Secundo modo accipitur hic, non primo.

« Scientia Dei non est nisi de his quæ fuerunt. » Contra : Deus scit etiam illa quæ esse possunt. — Respondeo : loquitur de scientia visionis.

« Non potest noviter velle aliquid. » Contra : Poterat velle quod prius volebat; ergo noviter. — Respondeo : divisim vera est propositio. Hæc autem « velle quod prius volebat » conjunctim, falsa. Ex sensu vero conjuncto sequitur quod noviter aliquid velit, non ex sensu diviso.

« Specialem curam de rationalibus. » Contra : Sap. VI : *Equaliter est illi cura de omnibus.* — Respondeo : Accipitur ibi pro similiter non pro æqualiter; vel privat inæqualitatem acceptionis personarum, non ordinis.

DISTINCTIO XL

Divisio textus

« Prædestinatio. » Egit de scientia Dei in generali; hic agit de quadam ejus specie quæ est prædestinatio; et primo agit de effectu prædestinationis. Secundo, de effectu reprobationis, ibi : « Cumque prædestinatio. » In prima parte primo ostendit quis sit effectus prædestinationis; secundo inquirit et determinat an affectus ejus cassari possint, ibi : « Prædestinatorum. » Tertio, contra determinationem opponit et solvit, ibi : « Verum tamen. » In secunda parte primo determinat de effectu reprobationis positivo : « Cumque. » Secundo de effectu privativo, ibi : « Sicut ergo. »

QUÆSTIO I

Hic quæruntur quatuor : 1° de prædestinatione; 2° de prædestinationis certitudine; 3° de reprobatione; 4° de obduratione, quæ est reprobationis effectus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videt.

tur, quod prædestinatio non sit in Deo. Prædestinatio enim dicitur esse præparatio beneficiorum Dei, ut habetur in *Glossa,* Rom. VIII. Sed Deo, qui est completissimum agens, non convenit aliqua præparatio ; ergo Deo non convenit prædestinare.

2. Præterea, nullum æternum definitur per aliquod temporale : quicquid autem est in Deo, est æternum : cum ergo prædestinatio per aliquod temporale definiatur, videtur quod prædestinatio non sit in Deo, sed magis in re prædestinata.

3. Præterea, sicut a Deo bona sunt gratiæ, ita et bona naturæ. Sed ad bona naturæ nullus prædestinari dicitur; ergo nec ad bona gratiæ ; ergo ad nihil videtur aliquis prædestinari.

4. Præterea, sicut homines gratiam et gloriam a Deo consequuntur, ita et Angeli et beati : sed Angelis et beatis non convenit prædestinari, cum prædestinatio sit propositum miserendi, secundum Augustinum ; in Angelis autem et beatis non est miseria; ergo nec hominibus convenit prædestinari : et ita nulli a Deo prædestinantur.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII : *Quos prescivit, hos et prædestinavit.*

Præterea, nullus sapiens sine proposito operatur, sed propositum Dei est prædestinatio,ut Augustinus dicit; ergo Deus ante prædestinat illos quos salvat; et ita prædestinatio convenit Deo.

Respondeo. Dicendum, quod quamvis omnia sint divinæ providentiæ subjecta, speciali tamen modo rationales creaturæ divinitus gubernantur, inquantum ad altiorem finem perducuntur, et eorum actus remunerantur vel puniuntur, ut ex supra dictis patet. Et ideo ipsa providentia qua Deus creaturas rationales in beatitudinem ordinat, speciale nomen sortitur, et prædestinatio dicitur : destinare enim est aliquid in alterum dirigere; quod ad providentiam pertinet. Hæc tamen prædestinatio super providentiam addit : quia providentia importat tantum ordinem provisorum in finem : sed prædestinatio respicit et ordinem et exitum ordinis ; unde ex hoc ipso quod aliqua ordinantur in finem, providentiæ subjacent : sed prædestinari non dicuntur nisi hoc modo ordinantur,ut præsciantur finem consequutura esse. Unde prædestinatio præscientiam in sui ratione includit, ratione cujus antecessio in prædestinationis nomine designatur.

Ad primum ergo dicendum, quod præparatio qua agens præparatur, ad imperfectionem agentis pertinet. Et ideo Deo non competit. Sed præparatio qua præparatur factum, imperfectionem agentis non importat ; et talis præparatio est prædestinatio. Nam prima præparatio facti, est propositum facientis.

Ad secundum dicendum, quod actus voluntatis et intellectus in ipso operante sunt, et non in operato, ut dicitur IX *Metaphysicorum.* Et ideo, cum hujusmodi actum prædestinatio designet, non est in prædestinato, sed in prædestinante. Denominatur autem aliquis prædestinatus ab actu prædestinantis, sicut et cognitus ab actu cognoscentis.

Ad tertium, dicendum, quod quamvis bona naturæ sint a Deo, non tamen excedunt mensuram creaturæ sicut bona gratiæ vel gloriæ. Et ideo respectu horum est prædestinatio, et non respectu naturalium. Nam in illud proprie indigemus dirigi ex proposito alterius quod supra nos est.

Ad quartum dicendum, quod si prædestinatus sumatur participialiter, sic Angeli et beati sunt prædestinati : quia prædestinatus est participium præteriti temporis : unde quod aliquando est prædestinatum, semper erat prædestinatum. Si vero nominaliter sumatur, sic non convenit beatis nisi secundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis : beatitudinem enim jam habent, quia in eam jam non diriguntur. Definitio autem Augustini inducta loquitur de prædestinatione secundum quod respicit statum præsentis miseriæ.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod prædestinatio certitudinem non habeat. Prædestinatio enim non potest considerari, nisi aut ex parte prædestinantis, vel ex parte prædestinati. Sed

ex parte prædestinantis non habet certitudinem : quia quem Deus prædestinavit potest non prædestinasse (ut Magister dicit in *littera*) : nec etiam ex parte prædestinati ; quia ad prædestinationis effectum liberum arbitrium concurrit, quod est causa contingens ; ergo prædestinatio nullo modo certitudinem habet.

2. Præterea, omnis causa habens certum ordinem ad suum effectum, de necessitate suum effectum includit si causa prædicta ponatur. Si ergo prædestinatio certum ordinem habeat ad suum effectum : cum prædestinatio jam sit posita, quia est ab æterno, sequitur quod ejus effectus necessitatem recipiat a prædestinatione. Hoc autem est falsum, cum effectus ejus sit contingens ; ergo prædestinatio non habet certitudinem.

3. Præterea, omne illud quod potest augeri et minui, non habet certitudinem. Sed prædestinatorum numerus potest augeri. Deut. I : *Dominus addat ad hunc numerum multa millia. Glossa :* « definitur apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Similiter etiam videtur posse minui : quia dicitur a Gregorio, III *Moralium* : « Aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt ; » ergo prædestinatio non habet certitudinem.

4. Præterea, id quod per se certitudinem habet, non indiget aliunde juvari. Sed prædestinatio juvatur orationibus sanctorum, ut Gregorius dicit ; ergo prædestinatio certitudinem non habet.

Sed contra. Rom. VIII : *Quos præcivit, hos et prædestinavit* : ubi dicit *Glossa* : prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberamur, quicumque liberamur. »

Præterea, Augustinus dicit in libro *de Prædestinatione sanctorum*, quod « veritas prædestinationis est immobilis ; » ergo prædestinatio certitudinem habet.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, prædestinatio non solum respicit ordinem in finem : sed etiam exitum, vel eventum ordinis, qui est consequutio finis. Hæc autem finis consequutio habet quidem certitudinem per comparationem ad causam primam : sed non per comparationem ad causam proximam. Causa enim proxima liberum arbitrium est, quod in se consideratum deficere potest a finis consequutione : adhibentur tamen a Deo plurima beneficia, quibus conservatur, ne a fine deficiat ; ut puta intercessiones sanctorum, exhortationes, et gratiæ dona, quæ omnia simul collecta certum ordinem habent ad consequutionem salutis. Et quia prædestinatio hæc omnia ab æterno providet, et præparat proponendo : ideo prædestinatio respectu sui effectus certitudinem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo prædestinationis non ex prædestinato est, sed ex prædestinante. Quod autem dicitur quod Deus potest non prædestinasse quod prædestinavit, intelligendum est divisim, non composite : Deum enim non prædestinare istum, per se loquendo est possibile : sed ex suppositione quod prædestinavit, est impossibile. Nec differt in Deo prædestinare et præstinasse ; cum actus prædestinationis æternitate mensuretur. Objectio autem procedit in sensu composito.

Ad secundum dicendum, quod secundum Dionysium, providentiæ non est naturam perdere, sed salvare. Et ideo ita per causas contingentes aliquid faciendum ordinat, ut causæ contingentiam non tollat : sed ex aliis concurrentibus causæ defectum causæ contingentis impedit. Et per hunc modum prædestinatio certissimum ordinem habet ad suum effectum, et tamen libro arbitrio nulla necessitas imponitur.

Ad tertium dicendum, quod numerus prædestinatorum certus est, et formaliter, et materialiter : quia et tot, et his salvantur, quot et qui prædestinati sunt ; quamvis numerus materialis dependeat aliquo modo ex libero arbitrio. Formaliter vero nullo modo ; quia quod isti salventur, possunt nihilominus alii salvari. Auctoritates autem inductæ loquuntur de numero eorum qui stant per præsentem justitiam.

Ad quartum dicendum, quod orationes sanctorum juvant prædestinationem non ex parte causæ sed ex parte effectus. Nec hoc derogat certitudini prædestinationis : quia divina prædestinatione omnia hujusmodi auxilia sunt homini divinitus præparata.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus neminem reprobet. Ipse enim *vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I Timoth. I; ergo Deus neminem reprobat absolute.

2. Præterea, sicut prædestinatio, ita et reprobatio certitudinem habet. Aliter enim numerus prædestinatorum augeri posset. Si ergo aliqui sunt a Deo reprobati, impossibile erit eos salvari; et ita sine culpa sua damnabuntur, quod est impossibile.

3. Præterea, nullus sapiens hoc quod facit propter finem aliquem a fine consequendo excludit, quantum ex parte sua est : sed Deus omnes homines facit propter beatitudinem; ergo quantum ex ipso est, nullum reprobat a beatitudine consequenda.

Contra est quod dicitur Malach I : *Jacob dilexi, Esau odio habui* : quod de reprobatione malorum exponitur, sicut et primum de prædestinatione bonorum.

Præterea, quicquid Deus vult, ab æterno voluit : sed Deus vult punire malos, sicut et præmiare bonos.

Respondeo. Dicendum, quod divinæ providentiæ subjiciuntur et bona et mala diversimode. Nam bona providentur sicut per se intenta : mala autem permittuntur, inquantum ad aliquod bonum ordinari possunt. Ordinavit ergo divina providentia ab æterno humanam naturam ad beatitudinis consequutionem per liberum arbitrium : quod quia deficere potest per seipsum, a solo autem Deo indeficientiam habens; ideo ab æterno proposuit quod quosdam permitteret deficere, quibusdam vero auxilia apponeret ne deficerent; ut in utrisque manifestaretur virtus gratiæ, et defectus naturæ. Defectum vero eorum qui defecturi essent, in bonum ordinavit; suæ justitiæ scilicet, quæ pro culpa pœnas retribuit. Sic ergo ab æterno fuit propositum Dei, et respectu culpæ præmittendæ, et respectu pœnæ infligendæ : et hæc dicitur reprobatio. Unde quosdam ab æterno reprobavit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur quod vult omnes homines salvos fieri, intelligitur de his qui salvantur; quia nullus salvatur nisi ejus voluntate : et hæc est expositio Augustini quæ reprobationem non tollit. De hoc magis infra dicitur.

Ad secundum dicendum, quod reprobatio et prædestinatio habent certitudinem partim similem et partim dissimilem. Similem quidem quantum ad fines; quia sicut prædestinatio respectu gloriæ habet certitudinem præscientiæ et causæ, ita reprobatio respectu pœnæ. Dissimilem vero respectu ejus quod est ad finem. Nam prædestinatio respectu gratiæ habet certitudinem præscientiæ et causæ; sed reprobatio respectu culpæ certitudinem præscientiæ solum, non autem causæ : et ideo certitudo reprobationis non excusat a culpa.

Ad tertium dicendum, quod humana natura habet quidem ordinem ad beatitudinem; non tamen necessarium, cum possit deficere. Et ideo ut naturæ conditio manifestetur, Deus permittit quod aliqui ab illo bono deficiant.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus neminem obduret vel excæcet. Anselmus enim dicit quod causa quare aliquis gratiam non habeat, non est quia Deus dare nolit, sed quia ipse non vult accipere; sed obduratio vel excæcatio ad privationem gratiæ pertinet; ergo obdurationis vel excæcationis causa Deus non est.

2. Præterea, duritia cordis quædam culpa est : sed Deus non est auctor culpæ; ergo ipse non obdurat.

3. Præterea, nullus sapiens artifex materiam indispositam reddit ad suum opus : sed per excæcationem et obdurationem anima redditur indisposita ad receptionem gratiæ, quæ est opus Dei; ergo Deus non obdurat neque excæcat.

Sed contra est quod dicitur Rom. IX : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

Præterea, cæcitas et duritia quædam pœnæ sunt : sed omnis pœna a Deo est; indurat et excæcat.

Respondeo. Dicendum, quod ad opus

meritorium duo requiruntur : scilicet rectitudo rationis, et pronitas affectus in bonum ; cum omne meritum electionem rectam requirat. Rectitudo autem rationis est necessaria in hoc quod videat quod bonum est, non solum in universali, sed etiam in particulari. Ex parte vero affectus requiritur ut non sit in seipso reflexus per amorem sui : sed per charitatem effluat extra se in Deum et proximum. Duplex ergo est indispositio ad meritum. Una ex parte intellectus, secundum quod errat in particulari operabili, prout omnis malus est ignorans ; et hoc dicitur cæcitas. Alia ex parte affectus, secundum quod per amorem sui in seipso retinetur ne extra se effluat : et hoc vocatur duritia. Utrumque autem istorum ex duobus causatur. Uno modo ex ipsa naturæ insufficientia vel corruptione, per quam natura de se est impotens ad cognoscendum bonum et amandum : et sic Deus dicitur excæcare vel obdurare, inquantum nullam sibi relinquit dispositionem ad meritum, gratiam non apponendo. Alio modo ex voluntate humana, quia propriæ assentit concupiscentiæ a qua impeditur ne bonum videat et amet ; et sic cæcitas et duritia non est a Deo, sed a malitia humana.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus non est intelligendus quasi Deus non ex judicio suo judicet aliquem esse a participatione gratiæ repellendum ; sed quia illud judicium semper habet voluntatem hominis concomitantem quæ gratiæ repugnat, et per hoc gratia caret.

Ad secundum dicendum, quod duritia et cæcitas secundum quod causantur ex actu voluntatis, habent rationem culpæ ; et sic a Deo non sunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod licet artifex non facit materiam indispositam, facit tamen quodammodo, inquantum judicat dignum ut relinquatur in sua dispositione, reputans eam incongruam ad opus artis. Vel potest dici, quod quamvis per cæcitatem et duritiam homo sit ad opus misericordiæ indispositus, est tamen per hoc dispositus ad opus justitiæ.

Expositio Textus.

« Prædestinatio de bonis salutaribus. » Contra : solæ creaturæ rationales prædestinantur. — Respondeo : Prædestinatio est præordinatio. In præordinatione autem tria concurrunt : unum quod ordinatur, scilicet creatura rationalis ; alterum per quod, gratia ; tertium ad quod, gloria.

« Intelligentia conditionis implicitæ. » Quæritur quomodo hoc intelligatur. Numquid enim conditionis intelligentia causa est oppositorum? — Respondeo : Hoc sic intelligi potest. Si enim accipiantur duo dicta quorum unum est verum, scilicet Petrum posse damnari, alterum falsum, scilicet Petrum non posse damnari, et utrique addatur conditio implicita, etiam hoc participio « prædestinatus » impossibilitatem facit in dicto prius vero, et veritatem in dicto prius falso. Nam, Petrus si prædestinatus est, posse damnari, conjunctim impossibile est, quod sine conditione erat verum ; Petrus si damnatus est, non posse damnari, conjunctim verum est, quod sine conditione erat simpliciter falsum, » Quod cum in operationibus. » Operationes nominat operationes ejus æternas quæ non ponunt effectum in creatura. Tales enim quia æternitate mensurantur, non consequuntur necessitatem præteriti, sed manent in libertate præsentis, ita tamen quod immobilitas non tollatur. Potest enim velle quod non vult et e converso, et prædestinare quos non et e converso ; nec tamen potest postquam voluit nolle, aut postquam prædestinavit non prædestinare. Operationes vero creaturæ, vel Dei in creatura ex parte creaturæ transeunt in præteritum, et sunt sub necessitate.

« Prædestinationis effectus illa gratia est. » Contra : Posita causa ponitur effectus. — Respondeo : causa est in habitu, non in actu. Item quæritur in quo genere causæ sit. — Respondeo : Quoad scientiam causa est exemplaris, quoad beneplacitum causa efficiens. Item : alia an sit causa universalis, an particularis, et utrum causa necessaria aut contingens.

Respondeo : convenientiam habet in eo quod perfectius est in his; nam cum universali convenit in communitate ad multa, cum particulari in sufficientia ad singula, cum causa necessaria in immobilitate, cum contingente in libertate, nec est præcise aliqua earum.

DISTINCTIO XLI

Divisio Textus.

« Si autem quærimus. » Egit de effectu divinæ prædestinationis et reprobationis; hic agit de causa, et primo quærit an divina præscientia vel prædestinatio causetur ex humanis meritis. Secundo incidenter quærit an aliqua mutatio causetur in Dei præscientia, vel scientia, ex rebus mutatis, ibi : « Præterea. » In prima parte, primo determinat veritatem. Secundo excludit quorumdam catholicorum falsam opinionem, ibi : « opinati sunt. » Tertio quorumdam hæreticorum destruit errorem, ibi : « multi. » In secunda parte primo ostendit quod electio Dei non venit ex meritorum præscientia. Secundo opponit in contrarium et solvit, ibi : « His adversari. » In tertia parte primo ostendit quod merita præcedentia non sunt causa divinæ electionis, seu reprobationis : « multi. » Secundo, quod mala merita non sunt finis reprobationis divinæ, sive obdurationis, ibi : « sed quæritur. » In secunda parte principali, primo movet et determinat quæstionem de præscientia : « Præterea. » Secundo, de scientia, ibi : « De scientia autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum effectus prædestinationis et reprobationis possint habere aliquam causam meritoriam ; 2° utrum præscientia operationum sit causa prædestinationis ; 3° utrum præscientia operationum sit causa reprobationis ; 4° utrum scientia vel præscientia Dei mutetur quantum ad scita.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod effectus prædestinationis, gratiæ scilicet appositio, possit habere causam meritoriam. Majus enim donum Dei gloria quam gratia : sed gloria habet causam meritoriam ; ergo et gratia habere potest.

2. Præterea, sicut operatio naturalis potentiæ est infra gratiam, ita operatio gratiæ est infra gloriam. Sed per actus gratiæ meremur gloriam ; ergo et per actus naturæ possumus mereri gratiam.

3. Præterea, sicut se habet gratia ad merendum, ita gratiæ privatio ad demerendum. Sed homo demerendo meretur gratiæ privationem, scilicet obdurationem et excæcationem, ut in *littera* dicitur ; ergo similiter potest, bene agendo, gratiam mereri.

Sed contra est quod dicitur Rom. XI : *Si enim ex operibus, jam non ex gratia :* sed quod meritis redditur est ex operibus ; ergo gratia pro meritis non datur.

Præterea, meritum sine bona voluntate esse non potest. Sed voluntas, ad hoc quod bene velit, gratia prævenitur, ut Augustinus dicit ; ergo omne meritum gratia præcedit : et sic gratia sub merito cadere non potest.

Respondeo. Dicendum, quod nihil potest agere ultra suam speciem ; potest tamen infra suam speciem agere ; quod est quandocumque effectus non adæquat causam. Quod enim effectus causam excedat, impossibile est. Status autem gratiæ est supra statum rationalis naturæ ; quia per gratiam Deo unitur, qui est supra ipsam. Status vero culpæ infra naturam rationalem est ; quia per culpam inhæret temporalibus rebus, quæ infra ipsam sunt. Sic ergo patet quod per naturalia homo non potest ad statum gratiæ merendo pervenire : potest autem per ea in statum culpæ descendere. Et inde est quod in *littera* dicitur quod appositio gratiæ non habet meritum, obduratio vero habet.

Ad primum ergo dicendum, quod licet gloria perfectior sit quam gratia, tamen gloria est postremum inter dona gratuita, et ideo potest sub merito cadere : non autem prima gratia.

Ad secundum dicendum, quod licet

gratia imperfecta sit respectu gloriæ; tamen, inquantum per eam Spiritus sanctus hominem inhabitat, qui perfectior est omni creatura, etiam gloria, opera gratiæ possunt esse meritoria gloriæ; non autem gratiæ, opera naturæ.

Ad tertium dicendum, quod gratia est principium merendi : sed gratiæ privatio non intelligitur ut demeriti principium, sed magis ut terminus vel effectus; quia sola natura sufficit ad demeritum, per quod homo gratia privatur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod præscientia operationum sit causa prædestinationis. Quia secundum dum illud Rom. IX : *Miserebor cui miserebor*, dicit *Glossa* Ambrosii : « Misericordiam illi dabo, quem præscio toto corde post errorem reversurum ad me. » Sed hoc dicitur ex persona Dei prædestinantis; ergo præscientia operationum est causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio includit in se voluntatem divinam humanæ salutis, non solum antecedentem, (quia sic omnes essent prædestinati,) sed etiam consequentem. Voluntas autem consequens, ut Damascenus dicit, respicit id quod est ex parte nostra; ergo præscientia operationum nostrarum est causa prædestinationis.

3. Præterea, homines præsciti ab æterno a Deo, non distinguuntur nisi secundum diversitatem operationum præscitorum : sed distribuere inæqualiter æqualibus, facit acceptionem personarum; si ergo ab æterno Deus proposuit se daturum quibusdam gratiam, quibusdam vero non daturum, non habita operationis ratione, videtur fuisse personarum acceptio apud Deum : quod est contra id quod dicitur Act. x.

Sed contra est illud Rom. IX : *Non ex operibus, etc.* Ubi dicit *Glossa :* « Sicut non pro meritis præcedentibus id fuit dictum : Jacob dilexi etc.; ita nec pro meritis futuris » : et sic præscientia meritorum non est causa prædestinationis.

Præterea, illud quod datur alicui propter merita, datur ei secundum justitiam, et non secundum misericordiam; si ergo præscientia meritorum est causa divinæ prædestinationis, videtur quod salus hominum sit ex justitia, et non ex misericordia : quod est contra Apostolum ad Titum III : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos.*

Respondeo. Dicendum, quod in prædestinatione est duo considerare : scilicet propositum divinum, quod est æternum, et effectum ejus temporalem, qui est appositio gratiæ. Hic autem effectus non habet causam meritoriam, sicut dictum est, quamvis ex parte nostra aliquam dispositionem habere possit : quia opus humanum præscitum voluntatem movet de necessitate, sicut causa finis, et illud sine quo finis haberi non potest; sicut voluntatem hominis beatitudo, et vita sine qua non est beatitudo. Finis autem voluntatis divinæ est ejus bonitas, quæ absque salute omnium hominum esse potest : unde salus hominis neque est finis divinæ voluntatis, nec id sine quo finis ultimus haberi non possit a Deo : nec etiam est id sine quo aliquid aliud prius a Deo volitum esse non possit, ita quod ex illius suppositione debitum dicatur, sicut debitum est avi habere plumas : nam gratia non requiritur ad esse naturæ. Unde patet quod voluntas divina non inclinatur ad dandam gratiam nisi ex mera liberalitate. Et ideo meritum præscitum causa vel ratio prædestinationis non est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Ambrosii est referendum ad effectum prædestinationis, qui est gratia, ad quam opus rectum hominis præcedens se habet ut dispositio, sequens vero ut finis. Ad hoc enim gratia datur, ut homo recte operando vitam æternam mereatur.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra; non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id quod est dispositio vel finis respectu voliti a Deo, quod est gratiæ appositio.

Ad tertium dicendum, quod inæqualitas distributionis ad æquales, acceptionem personarum causat in his quæ secundum aliquod debitum dantur : in his vero quæ ex mera liberalitate donantur, non est personarum acceptio, nec aliqua injustitia, si uni æqualium datur et alii non datur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod præscientia operationum sit causa reprobationis. Deus enim non reprobat aliquos ex misericordia, sed ex justitia. Justitia autem habet respectum ad opera nostra; ergo præscientia operationum est causa reprobationis.

2. Præterea, voluntas, præcipue Dei, non est nisi de bono ; sed reprobatio est voluntas damnandi, quod non est bonum nisi ex ordine ad meritum præcedens; ergo præscientia operationum est causa reprobationis.

3. Præterea, illud quod facit injustitiam in opere, facit etiam injustitiam in voluntate. Sed injustitia esset, si Deus aliquem damnaret sine culpa præcedente : ergo et injustitia est ex parte voluntatis, si vult damnationem alicujus absque consideratione præcedentis culpæ; cum ergo injustitia in Deum non cadat, videtur quod præscientia operationum sit reprobationis causa.

Sed contra est quod dicit *Glossa*, Rom. IX : *Numquid iniquitas est apud Deum?* : « Nemo dicat, quia Deus futura præviderat, alterum elegisse, alterum reprobasse ; » ergo sicut præscientia operationum non est causa prædestinationis, ita nec causa reprobationis.

Præterea, sicut prædestinatio includit divinam voluntatem, ita et reprobatio : sed voluntatis divinæ nihil est causa, ut dicit Augustinus ; ergo præscientia operationum non est causa reprobationis.

Respondeo. Dicendum, quod voluntati divinæ de salute hominis, duplex voluntas opponi videtur : scilicet voluntas de contradictorio, secundum quod vult aliquem non salvare, et voluntas de contrario, secundum quod vult damnare aliquem. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salus gloriæ non sit debitum humanæ naturæ. Non enim requiritur ratio quare non dem alicui cui dare non debeo : sed voluntas damnationis respicit rationem voliti in damnato, cum damnatio ex debito inferatur, quia finis damnationis est Dei justitia. Detrimentum autem damnationis ex parte nostra, non solum sunt opera mala hujus vel illius, sed etiam naturæ infectio.

Reprobatio ergo, quæ utramque prædictarum voluntatum includit, habet causam, quasi finem, divinam justitiam : habet vero quasi rationem voliti, non de necessitate, præscientiam operationum. Sed ad hoc sufficit præscientia imperfectionis naturæ. Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt[1], quod reprobatio habeat pro ratione voliti, præscientiam operationum, vel cujuscumque ex quo juste damnatio sequatur. Secundæ vero concludunt quod opera præscita, non sint causa reprobationis principalis, sed magis divina justitia quæ est quasi finis, et concernit debitum ex parte damnandi : non autem bonitas Dei quæ est finis salvationis, concernit aliquid ex parte nostra per modum debiti. Et quantum ad hoc est differentia inter reprobationem et electionem. Et per prædicta patere potest ordo prædestinationis ad electionem et dilectionem. Quia enim nihil eligitur nisi quod aliquando præoptatur ; ideo electio præsupponit dilectionem. Quia vero nihil in finem salutis infallibiliter ordinatur, nisi quod a peccatoribus segregatur, et cujus salus a Deo amatur ; ideo prædestinatio præsupponit electionem et dilectionem, quarum quælibet est æterna, sed vocatio temporalis : ideo effectus prædestinationis, qui est gratiæ appositio in præsenti, ad vocationem pertinet.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur quod non quicquid scivit Deus, sciat.

[1] Al. : « includunt. »

In Deo est idem scientia et præscientia. Sed non quicquid præscivit, præscit; ergo non quicquid scivit, scit.

2. Præterea, scientia Dei non solum est de rebus, sed de enunciabilibus, ut supra dictum est. Sed Deus aliquid aliquod enunciabile scivit quod modo nescit : scivit enim Christum nasciturum, quod modo nescit, alias scientia sua esset falsa; ergo non quicquid Deus scivit, scit.

3. Præterea, Deus scit omne verum, nec scit aliquid nisi verum : sed non quicquid fuit verum, est verum : nam eadem oratio, secundum Philosophum, quandoque est vera quandoque falsa; ergo non quicquid Deus scivit, scit.

Sed contra. Quicumque nescit aliquid quod prius scivit, ejus scientia diminuitur : sed scientia Dei minui non potest, ut supra dictum est; ergo quicquid Deus scivit, scit.

Præterea, quicquid Deus scivit, ab æterno scivit : sed quicquid fuit ab æterno est, et erit semper; ergo quicquid Deus scivit scit, et sciet semper.

Respondeo. Dicendum, quod si scientia Dei referatur ad res, verum est absque dubio quod quicquid Deus scivit, scit. Si vero referatur ad enunciabile, sic multiplex opinio est. Quidam enim dixerunt idem esse enunciabile, quod significat eamdem rem, quacumque differentia temporali significet, ut Socratem currere et cucurrisse : et sic idem est quod Deus scit quando scit Socratem currere et Socratem cucurrisse. Sed hoc non potest esse, cum tempus sit de compositione enunciabilis, ut dicitur in III *de Anima*. Et ideo alii dicunt quod sunt diversa enunciabilia : unde si ad enunciabilia referatur, falsum est quod quicquid Deus sciverit sciat : et hoc propter mutationem rei, non propter mutationem divinæ scientiæ. Sed hoc non videtur verum, duplici ratione. Primo, quia Deus non habet scientiam de rebus componendo enunciabilia sicut nos : sed et composita scit simpliciter, ut Dionysius dicit. Secundo, quia enunciabile potest considerari ut scitum, et ut quo scitur. Primo modo consideratur ut res quædam; et sic potest sciri etiam quando falsum est, dum aliquis scit naturam et conditionem ejus. Secundo modo consideratur ut signum rei scitæ; et sic per ipsum non habetur scientia de re, vel de eo, quando falsum est. Sic ergo homo qui scivit Socratem currere, et postea cucurrisse, scit quicquid scivit : sed non quocumque modo : alio enim enunciabili scit eamdem rem quo prius. Deus autem sit quicquid scivit, et quocumque modo.

Ad primum ergo dicendum quod præscientia secundum rationem addit supra scientiam respectum ad res scitas, ratione cujus falsum est quod quicquid Deus præscivit præscit.

Ad secundum dicendum, quod Deus scit enunciabilia, non quasi enunciabilia componendo. Et ideo non sequitur quod ejus scientia varietur, neque quantum ad id quod scit, neque quantum ad id quod scivit. Et per hoc patet solutio ad tertium.

Expositio textus.

« Præcedit aliquid in peccatoribus. » Contra : Quamdiu sunt in peccato, non sunt digni justificatione. — Respondeo : Dignitatem vocat præparationem ad gratiam, quæ est dignitas de congruo, non de condigno.

« Deus scire futura desinit. » Contra : Nihil æternum desinere potest. Item, omne quod caret principio caret fine. — Respondeo : Præscire ratione significati non desinit, sed ratione, ordinis connotat : cujus alterum extremum est temporale desinit. Ad primum de æterno. Respondeo : Pure æternum desinere non potest, et in quantum est æternum, sed ratione connotati temporalis. Ad illud « omne quod caret principio. » Respondeo : Præscire, licet ratione significati principio careat, connotat futurum habens principium, et ideo potest finem habere.

DISTINCTIO XLII

Divisio Textus.

« Nunc de omnipotentia. » Postquam egit de scientia Dei a XXXV distinctione

usque huc, hic agit de ejus potentia, et primo determinando veram rationem divinæ omnipotentiæ ostendit quid Deus possit, distinctione hac. Secundo, quanta possit, dist. XLIII. Tertio, qualia et qualiter Deus possit, dist. XLIV. In prima parte inquirit an Deus dicatur omnipotens quia potest omnia, aut quia potest quidquid vult, et ostendit quod dicitur omnipotens, quia potest omnia. Secundo determinat auctoritates quæ videntur dicere, ideo dici omnipotentem quia potest omnia quæ vult, ibi : « Ex quibusdam. » In prima parte primo adstruit quod potest omnia. Secundo quædam excludit a generalitate illa, ibi : « Sed quæritur. » Tertio ostendit in quo consistit omnipotentia Dei, ibi : « Hoc igitur. » Excludit igitur tria : primo actus corporales : Sed quæritur » Secundo actus malos : « Sed tunc alia. » Tertio, privationes et passiones : « Sunt et alia. » In secundo parte primo ponit auctoritates ipsas : « Ex præmissis. » Secundo determinationem earum : « Sed ad hoc. » Tertio opponit contra determinationem et solvit, ibi : « Sed forte. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sit potentia; 2° utrum ei omnipotentia conveniat; 3° qua ratione omnipotens dicatur; 4° utrum aliquid dicatur possibile secundum causas superiores.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur quod in Deo non sit potentia. Cujuslibet enim potentiæ suus actus est complementum. Sicut enim potentia passiva perficitur per formam, qui est actus primus, sic activa per operationem, qui est actus secundus : sed in Deo non ponitur potentia passiva, propter hoc quod sibi compleri non convenit, sed complere; ergo nec potentia activa in Deo ponenda est.

2. Præterea, potentia significatur ut operationis principium : sed operatio Dei est sua essentia, qui principium non habet; ergo in Deo potentia ponenda non est.

3. Præterea, omnis potentia quæ non semper est conjuncta actui est mutabilis, saltem de otio in actum. In Deo autem est potentia non semper actui conjuncta, alias creaturæ essent ab æterno; ergo sequitur quod sit mutabilis de otio in actum : quod est inconveniens; ergo in Deo non est potentia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXXVIII : *Potens es Domine, et veritas tua, in circuitu tuo.*

Præterea, potentia activa habet rationem causæ efficientis : sed Deus est causa efficiens omnium; ergo sibi maxime competit ratio potentiæ activæ.

Respondeo. Dicendum, quod secundum quod aliquid actu est, secundum hoc activum est; et secundum quod est actitivum, secundum hoc convenit habere potentiam activam, quæ nihil aliud est quam principium actionis et acti. Unde cum Deo maxime competat esse actu, sibi præcipue competit ratio potentiæ activæ. Sed tamen sciendum quod potentia habet respectum ad tria. Primo ad subjectum. Secundo ad actum. Tertio ad effectum. Quantum ad duo prima, differenter se habet potentia in creaturis et Deo. Nam in Deo potentia est idem secundum rem cum substantia potentis, et cum ejus operatione, differens solum ratione : quod in creaturis non accidit. Sed quantum ad tertium se habet in Deo et creatura quodammodo. Nam potentia activa tam in Deo quam in creatura realiter distinguitur ab effectu, cujus est principium.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa se habet in ratione complentis secundum respectum ad effectum : sed in ratione completi secundum respectum ad operationem, quæ in Deo secundum rem idem est cum potentia, ut dictum est. Potentia vero passiva se habet solum in ratione completi. Et ideo potentia activa potest Deo attribui, non autem passiva.

Ad secundum dicendum, quod divina essentia secundum rationem essentiæ non habet principium, neque secundum rem, neque secundum modum intelligendi.

Operatio autem divina, quæ est idem essentiæ secundum rem differens ratione, habet principium, secundum modum intelligendi, potentiam activam in Deo.

Ad tertium dicendum, quod potentia activa Dei semper est conjuncta operationi, cum sua operatio sit ejus substantia; non tamen semper effectui, cum effectus sequatur ad determinationem voluntatis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Dicitur enim II Timoth. II, quod *seipsum negare non potest;* ergo non potest omnia, et ita non est omnipotens.

2. Præterea, Hieronymus dicit quod, cum cætera Deus possit, non potest de corrupta facere virginem; ergo non est omnipotens.

3. Præterea, Gen. XVIII, dicitur : *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum, cum futurus sit in gentem magnam et robustissimam?* Et XIX *: Non potero facere quicquam donec gradiaris illuc;* ergo Deus non omnia potest.

Sed contra est quod dicitur Luc. I : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Præterea, omnis potentia quæ aliqua potest et aliqua non potest, est finita : sed potentia Dei est infinita, ut etiam Philosophus probat; ergo omnia potest.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, in Deo non ponitur potentia passiva, sed activa, eo quod est actus purus, nihil de potentia admixtum habens. Quia igitur est actus completus in se comprehendens quicquid in aliquo perfectionis esse potest, vel excogitari; ideo in omnia ejus virtus activa simpliciter potest. Dupliciter ergo aliquid potest dici Deum non posse. Uno modo quia pertinet ad passionem; sicut dicimus Deum non posse pati, non posse deficere, vel fieri, et alia hujusmodi. Alio modo, quia illud quod dicitur Deum non posse, non habet rationem actus : et hoc contingit ex hoc quod non potest habet rationem actus, et hoc contingit ex hoc quod non potest habere rationem entis, sicut quod implicat in se contradictionem. Quod etiam dupliciter contingit. Uno modo secundum quod implicat contradictionem absolute in se consideratum, sicut hominem esse asinum; et hoc simpliciter Deus non potest. Alio modo secundum quod in se consideratum contradictionem non implicat, sed solum per respectum ad aliud : sicut Petrum damnari in se consideratum non implicat contradictionem, sed per respectum ad præscientiam vel ordinationem Dei, quæ se habent ad modum contradictorium, hujusmodi contradictionem implicat : et hoc dicitur Deus posse facere ex potentia absoluta, sed non de potentia ordinata : vel posse simpliciter, sed non posse ex suppositione. Sic ergo tribus modis dicitur Deum non posse aliquid. Primo, quia sonat defectum. Secundo, quia implicat contradictionem. Tertio, quia repugnat præscientiæ, vel ordinationi divinæ. Prima ergo ratio procedit de primo, secunda de secundo (nam præteritum non fuisse implicat contradictionem), tertia de tertio.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur quod Deus non dicatur omnipotens, quia omnia possit. Quia ly omnia, aut distribuit pro his quæ sunt, aut pro his quæ possunt esse. Si solum pro his quæ sunt, hoc non sufficeret ad rationem omnipotentiæ. Nam si quis diceret Deum non posse facere nisi ea quæ sunt omnipotentiam negaret. Si autem pro his quæ possunt esse : aut secundum potentiam creaturæ, et hoc iterum ad rationem omnipotentiæ non sufficit. Nam omnipotentia Dei ad plura se extendit quam potentia creaturæ. Aut secundum potentiam Dei, ut Deum posse omnia sit sensus, Deus potest omnia quæ sunt ei possibilia : quod iterum ad rationem omnipotentiæ non sufficit : quia sic et homo esset omnipotens qui potest omnia quæ sunt ei possibilia; ergo Deus non dicitur omnipotens quia omnia possit.

2. Præterea, in *littera* dicitur quod si Deus posset peccare, omnipotens non esset. Et sic non posse deficere ad ejus

omnipotentiam pertinet; sed non posse deficere convenit Deo, inquantum habet potentiam perfectam; ergo ratio omnipotentæ in Deo magis est propter perfectionem potentiæ, quam propter universalitatem possibilium.

3. Præterea, Angelus, Luc. I, rationem omnipotentiæ insinuare videtur ex hoc, quod non est impossibile apud Deum omne verbum; sed verbum est quod mente concipitur; ergo Deus videtur dici omnipotens, non quia omnia possit simpliciter : sed quia potest omnia quæ possunt cogitari.

4. Præterea, Sapientiæ XII dicitur : *Subest tibi cum volueris posse*; ergo Deus ex hoc dicitur omnipotens, quia omnia potest quæ vult, et non omnia simpliciter.

Sed contra : *omnia quæcumque voluit Deus, fecit,* sicut dicitur in Psalm. CXIII. Si ergo Deus dicitur omnipotens ex hoc solo quia potest quicquid vult, ratio suæ omnipotentiæ terminabitur ad ea quæ fecit vel facturus est.

Respondeo. Dicendum, quod ratio omnipotentiæ aliquid continet in se primo et principaliter, aliquid vera secundario. Principaliter quidem continet hoc quod per nomen significatur, scilicet quod omnia possit. Cum autem dicitur omnia posse, distributio refertur ad potentiæ objectum : unde oportet quod intelligatur Deus omnipotens esse ex hoc quod potest omnia possibilia. Possibile autem, secundum Philosophum in V *Metaphysicorum,* dupliciter dicitur. Uno modo secundum respectum ad aliquam potentiam; sicut cum dicitur hoc esse possibile huic vel illi. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed absolute, secundum quod contra impossibile dividitur, et cum necessario dividit verum. Sic enim dicitur possibile omne illud quod non habet in se repugnantiam ad esse, et hoc est quod in se contradictionem non implicat. Et respectu horum omnium distributio omnipotentiæ intelligenda est. Sic ergo primo et principaliter ratio omnipotentiæ in hoc consistit, quod potest omnia per potentiam activam quæ in se contradictionem non implicat. Secundario vero ratio omnipotentiæ includit quicquid ad perfectionem potentiæ activæ pertinet, ut quod non possit deficere quicquid vult, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de possibilibus quo ad aliquem et non de possibilibus absolute.

Ad secundum dicendum, quod non posse deficere consequitur rationem omnipotentiæ : sed non principaliter complet eam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus non est nisi entis. Unde ad hoc quod Deus possit facere quicquid in se consideratum potest esse, non habens repugnantiam contradictionis, sequitur quod possit facere quicquid mente concipi potest.

Ad quartum dicendum, quod posse quicquid vult absolute facere, non sufficit in Deo ad rationem omnipotentiæ, sed posse quicquid vult se posse et per seipsum. Hoc enim Deo competit et nulli creaturæ. Et tamen consequenter se habet ad rationem omnipotentiæ, et non principaliter. Et per hoc patet responsio ad ultimum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod aliquid dicatur possibile secundum causas superiores, et non secundum causas inferiores. A mensura enim sumitur judicium de mensuratis : sed potentia Dei mensura est omnium rerum, non autem potentia causæ inferioris; ergo possibilia dicuntur aliqua secundum causam superiorem, et non secundum causam inferiorem.

2. Præterea, possibilia dicuntur per respectum ad actum : sed aliqua actu eveniunt, secundum quod sunt in causis superioribus, non autem semper secundum quod sunt in inferioribus, ut dicitur in *Glossa,* Isa. XXXVIII; ergo et possibilia aliqua dicuntur secundum causam superiorem, et non secundum causam inferiorem.

3. Præterea, multa in rebus inferioribus accidunt quæ causæ inferioris potentiæ non subjacent : sicut creatio animarum, justificatio impii, et alia hujusmodi; ergo si possibile diceretur aliquid

secundum causas inferiores, hæc impossibilia judicarentur, quod falsum est.

Sed contra. Deus omnia potest, secundum illud Sap. XI. *Misereris omnium, quoniam omnia potes.* Si ergo aliquid dicatur possibile secundum causam superiorem et non secundum causam inferiorem, omnia possibilia dicuntur, et nihil impossibile.

Præterea, a necessitate divinæ scientiæ, non judicantur ea quæ sciuntur a Deo, esse necessaria; ergo nec a potentia divina judicantur ea quæ potest, possibilia.

Respondeo. Dicendum quod possibile dupliciter dicitur, sicut dictum est : absolute et respective. Absolute quidem dicitur aliquid possibile, ex habitudine prædicati ad subjectum, inter quæ non est repugnantia, et non secundum causam superiorem vel inferiorem. Respective autem dicitur aliquid possibile per respectum ad causam proximam, cujus conditiones effectus imitatur. Effectus ergo illi qui habent causam proximam aliquam creaturam, judicantur possibiles vel impossibiles secundum respectum ad causam inferiorem. Illi vero qui habent solum Deum causam, judicantur possibiles vel impossibiles, secundum respectum ad causam superiorem.

Ad primum ergo dicendum, quod a potentia Dei judicantur aliqua possibilia absolute sicut a propria mensura; non autem possibilia respective, sed per respectum ad causam proximam.

Ad secundum dicendum, quod impossibile importat ordinem ad actum sive effectum. Secundum autem ordinem quem Deus rebus instituit, effectus suis causis proximis subsunt, quamvis aliquando aliter præter illum ordinem Deus operetur. Et ideo possibilitas effectus semper respicit causam proximam; sed eventus non semper.

Ad tertium dicendum, quod ratio ista procedit de his, quæ solus Deus facere potest.

Expositio textus.

« Ratio prohibuit. » Contra : Posse prohiberi est impossibile. Deus est omnipotens; ergo non potest prohiberi. — Item : Illa ratio aut dicit quid creatum, aut quid increatum. Si primo modo, ergo quid creatum potest Deo resistere. Si secundo modo, ergo idem potest seipsum prohibere. — Respondeo : Ratio intelligitur hic voluntas Dei rationalis, et quamvis ratio non sit aliud a voluntate, connotat tamen aliquid in volito, id est congruitatem aliquam quæ non est in ejus opposito. Prohibitionem autem intelligit respectu effectus, non respectu potentiæ.

« Omnia tam ample accipit. » Contra : Malum ratione actionis substractæ includitur proprie; ratione vero deformitatis nullo modo transit. Nihil ergo non includitur. — Respondeo : Potest dici proprie a potentia quæ est potentia secundum rem : Sic includitur actio, non deformitas : aut a potentia quæ est potentia secundum modum, non secundum rem, quia est potentia defectiva sic includitur malum ratione deformitatis.

« Homo est Angelus gratuitam habet potentiam. » Contra : Multæ potentiæ hominis et Angeli sunt naturales. — Respondeo : Quamvis sint naturales per comparationem ad substantiam vel causam proximam, quia insunt a natura, tamen gratuitæ sunt per comparationem ad causam primam, quia insunt a voluntate divina.

DISTINCTIO XLIII

Divisio textus

« Quidam tamen de suo. » Postquam egit de vera ratione omnipotentiæ divinæ, ostendendo quæ opera Deus possit, hic ostendit quanta possit contra quosdam Dei potentiam ad ea quæ facit limitantes. Quorum primo tangit erroneam positionem; secundo rationes eorum et earum solutiones, ibi : « Non potest Deus. » Tertio auctoritates pro eis facientes, et earum determinationem, ibi : « His autem. » Quarto, confirmationem, ibi : « Fateamur. » In secunda parte primo respondet rationibus sumptis ex parte

justitiæ : « Non potest. » Secundo rationibus sumptis ex parte debiti, ibi : « Addunt quoque. » Tertio, rationibus sumptis ex parte causæ, ibi : « Addunt. » Quarto, rationibus sumptis ex parte convenientiæ, ibi : « Ipsi autem. » Quinto, rationibus sumptis ex parte præscientiæ, ibi : « Item aliud. » In prima parte primo ponit rationes duas, quarum una sumitur ex justitia operis, secunda ex justitia operantis. Secundo ponit earum solutionem. In secunda parte primo ponit rationem, ibi : « Addunt. » Secundo, solutionem, ibi : « Sed ut veri. » In tertia parte primo ponit rationem, ibi : « Addunt. Secundo solutionem, ibi : « Ad hæc respondemus. In quarta vero parte primo ponit rationem, ibi : « Ipsi autem. » Secundo solutionem, ibi : « Etiam ad hoc. » In tertia parte principali primo ponit auctoritates : « His autem. » Secundo auctoritatum determinationem ibi : « Sed ad hoc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Deus possit non facere quæ facit; 2° utrum possit facere quæ non facit; 3° utrum potentia sua sit infinita; 4° utrum Deus possit facere quod sint infinita actu.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Deus non possit non facere quæ facit. Omne enim quod agit ex necessitate naturæ, non potest non facere quod facit : sed Deus est hujusmodi agens : agit enim per essentiam suam, quæ est ejus natura; ergo Deus non potest non facere quæ facit.

2. Præterea, justitia determinatur ad unum sicut et natura; quia, secundum Tullium, virtus est in modum naturæ rationi consentanæ; sed Deus operatur per justitiam, et non aliter; ergo ejus operatio est determinata ad unum : et ita quod facit non potest non facere.

3. Præterea, nulla causa necessaria in causando potest non facere quod facit; sed Deus est talis causa, alias omnes aliæ causæ essent contingentes, cum effectus necessarius non possit esse nisi a causa necessaria; ergo Deus non potest non facere quæ facit.

Sed contra : Omne agens per voluntatem potest non facere quæ facit; sed Deus est agens per voluntatem, ut patet per illud Psalm. cxxxiv : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit;* ergo Deus potest non facere quod facit.

Præterea, omne agens quod non potest non facere quod facit, semper facit suum effectum; si ergo Deus non potest non facere quod facit, ab æterno creaturam fecisset, quod est hæreticum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, aliquid implicat contradictionem dupliciter. Uno modo absolute. Alio modo respective. Non esse autem multa eorum quæ facit Deus, non implicat contradictionem absolute. Nec iterum per respectum ad potentiam Dei. Non enim repugnat quod Deus possit hoc facere, et possit hoc non facere. Similiter nec per respectum ad effectum divinum : quia non repugnant hæc Duo, creaturam esse, et [1] posse non esse; cum omnis creatura, quantum est de se, sit potens non esse. Implicat autem contradictionem per respectum ad scientiam vel voluntatem divinam, quæ etiam sunt divini effectus causa. Hæc enim repugnant, quod Deus sciat vel velit aliquid esse, et non sit, propter certitudinem divinæ scientiæ et efficaciam voluntatis. Cum ergo dicitur Deum posse non facere id quod facit, quia in se repugnantiam non habet, simpliciter concedendum est quod Deus potest non facere quod facit, si nihil addatur; eo quod non facere non habet repugnantiam ad aliquid in locutione positum. Addita autem scientia vel voluntate, erit locutio vera in sensu diviso, falsa in sensu composito; ut si dicatur, Deus potest non facere quod scit vel quod vult se facere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus per essentiam suam agit; et tamen non agit ex necessitate naturæ, sed ex propo-

[1] Al. additur : « non. »

sito voluntatis. Nam essentia sua non solum natura est, sed voluntas.

Ad secundum dicendum, quod productio creaturarum est ex Deo, non secundum aliquod debitum, sed secundum voluntatem ejus, quæ ordinem convenientem rebus imponit, in quo ratio justitiæ consistit. Sic ergo hoc modo distinguendum est, si in prædicta locutione addatur justitia, sicut si addatur voluntas : ut dicamus quod hæc locutio : Deus non potest non facere quod justum est fieri, est vera in sensu composito, falsa in sensu diviso.

Ad tertium dicendum, quod Deus est causa necessaria in creando; quia positis omnibus quæ in eo ad creandum occurrunt, de necessitate sequitur effectus; inter quæ unum est voluntas, quæ non determinatur ad unum; et ideo Deus potest non facere quod facit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Deus non possit facere quod non facit. Optimi enim, secundum Platonem, est optima adducere; sed quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit; ergo uno solo modo mundum a Deo fieri est possibile; non ergo potest alia facere quam facit.

2. Præterea, Augustinus sic argumentatur. Si Deus potest, et non voluit, invidus fuit; sed invidia longe est a Deo; ergo quicquid boni potuit in mundo facere fecit, quia quicquid voluit fecit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod vult facere; sed non vult facere nisi quod ab æterno voluit : quod autem ab æterno voluit, non potest non velle; ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

Sed contra. Quicquid Deus facit, creatum est. Si ergo Deus non potest facere nisi quod facit, creatura adæquat potententiam creatoris : quod est contra Hugonem de Sancto Victore, qui dicit quod potentiam Dei non adæquat opus.

Præterea, Deus potest facere omne id quod potest cogitari, ut supra dictum est : sed multa possunt cogitari quæ Deus non fecit, utpote corvos albos; ergo potest facere aliqua quæ non facit.

Respondeo. Dicendum, quod nullius sapientis voluntas ad impossibile nititur. Impossibile autem est ut effectus divini adæquentur bonitati divinæ, cum essentiæ Dei non possit esse alia essentia æqualis in bonitate, quæ sit bonitas pura. Unde non est voluntas Dei quod omnia sint quæcumque bonitatem ejus imitari possibile est; quia cum infinitis modis possit imitari divina bonitas, effectus divini bonitati divinæ æquarentur; sed quod sint aliqua quæ secundum aliquos modos divinam bonitatem imitantur. Et quia illi modi non æquantur divinæ bonitati, ideo multi alii modi sunt quibus potest divina bonitas communicari quam sit communicata. Cum ergo potentia Dei se extendat ad omnia quæ in se sunt possibilia esse, patet quod absolute loquendo, Deus potest multa facere quæ non facit. Si autem addatur aliquid pertinens ad scientiam vel voluntatem vel justitiam, distinguendum est, sicut et prius.

Ad primum ergo dicendum, quod optimum dupliciter dicitur. Uno modo absolute; et sic id quod fit, non potest esse optimum. Alio modo in genere aliquo determinato, vel secundum aliquem modum determinatum; et sic Deus optimum fecit unumquodque in sua natura, et in suo modo essendi : et sic non sequitur quod non potuerit alias naturas vel alios modos essendi facere.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hoc argumento utitur ad probandum æqualitatem Filii, quæ ei debetur ex ipsa filiationis ratione; unde non tenet in creaturis, quæ a Deo secundum debitum non procedunt.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod vult facere, si intelligatur composita, vera est. Non enim potest esse quod Deus faciat aliquid, et non velit illud facere. Si autem intelligatur divisa, falsa est.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Quanto enim potentia est major, tanto in

minori tempore movet; si ergo potentia Dei est infinita, oportet quod moveatur in instanti, quod est impossibile.

2. Præterea, potentia proportionatur essentiæ a qua procedit; sed essentia Dei non est infinita, cum sit simplex; ergo nec potentia.

3. Præterea, infinitum, secundum Philosophum in III *Physicorum,* imperfectum est; sed potentia Dei est perfectissima, ergo non est infinita.

Sed contra. Omni finito potest intelligi aliquid æquale; si ergo potentia Dei non sit infinita, poterit intelligi aliqua alia potentia quæ est ei æqualis : quod est inconveniens.

Præterea, illud quod omnia finit, non potest esse finitum : sed per potentiam Dei omnia intra suos fines collocantur; ergo potentia Dei non est finita, sed infinita.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est quantitas. Una intensiva quæ proprie in incorporeis rebus est, quibus, secundum Augustinum, idem est esse majus quod melius : alia est quantitas extensiva quæ in continuam et discretam dividitur. Utraque autem quantitas in potentia considerari potest. Prima quidem secundum ipsam essentiam potentiæ. Secunda vero quantum ad ejus objecta. Secundum autem utramque quantitatem, potentia Dei dicitur infinita. Intensive quidem, propter perfectionem suæ actualitatis, quam activa potentia consequitur. Est enim Deus actus perfectus, in se omnia comprehendens, quæ ad perfectionem pertinere possunt. Extensive autem, quia potest in omnia secundum quæ bonitas divina communicabilis est; quod est infinitis modis; et ideo Dei potentia est simpliciter infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia in magnitudine, quæ est virtus corporalis : hæc enim si non esset infinita, ageret in tempore, utpote agens ex necessitate naturæ. Divina autem potentia determinat tempus suæ actioni pro suæ voluntatis arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei non est infinita extensive sed intensive, quia in infinitum excedit cujuslibet rei alterius perfectionem : unde etiam et ejus potentia hoc modo erit infinita.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de infinito privative dicto, quod imperfectionem importat; sicut et quælibet privatio. In divinis autem dicitur infinitum negative, non privative.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus possit facere infinita simul actu. Deus enim potest reducere in actum omne illud quod est potentia in materia : sed in potentia materiæ sunt infinita, ut patet per Philosophum III *Physicorum;* ergo Deus potest facere infinita actu.

2. Præterea, scientia Dei est infinitorum, ut Augustinus dicit, XII *de Civitate Dei.* Sed Deus per suam scientiam est causa rerum. Cum ergo scientia unius rei non impediat in causando scientiam alterius rei, videtur quod Deus possit facere infinita in actu.

3. Præterea, plus potest Deus facere quam homo potest intelligere : sed aliqui philosophi posuerunt esse infinita in actu, sicut Democritus et Anaxagoras : ergo Deus potest facere infinita actu.

Sed contra. Deus potest facere majus omni eo quod facit, quia ejus potentiam non adæquat opus, ut dicit Hugo de Sancto Victore; sed infinita materia in actu, non potest esse aliquid majus; ergo non potest esse quod Deus faciat infinita in actu.

Præterea, omne illud cujus ratio completur in materia cum privatione, non potest in actu esse, quia nihil est in actu nisi secundum quod est sub forma : sed infinitum est hujusmodi, ut patet in III *Physicorum;* ergo infinitum in actu esse non potest.

Respondeo. Dicendum, quod Deus non potest facere aliquid esse in actu, cujus ratio contrarietur facto inquantum est factum, vel enti in actu inquantum est ens actu. Facto autem, inquantum est factum, contrariatur quod sit æquale Deo : unde Deus non potest facere æquale sibi : et sic non potest facere aliquid quod sit

modis omnibus infinitum, et quantum ad extensionem, et quantum ad intensionem. Existenti vero in actu, inquantum hujusmodi, repugnat esse infinitum, non solum per se, ut quidam dicunt, sed etiam per accidens, vel quocumque modo. Non enim potest esse aliquid in actu ens in genere, quod non determinetur ad aliquam speciem. Oportet autem, id quod ponitur infinitum, esse in genere quantitatis : unde oportet quod si sit actu, sit in aliqua specie quantitatis : quæ quidem distinguuntur secundum determinatas mensuras ; ut patet in numero, cujus species sunt binarius et ternarius ; et in quantitate continua, cujus quasi species sunt bicubitum et tricubitum. Esse ergo aliquam quantitatem in actu vel continuam vel discretam, repugnat ei quod est esse infinitum. Et ideo Deus non potest facere quod aliquid actu sit simpliciter infinitum, vel intensive, vel extensive, sive secundum quantitatem continuam, sive secundum discretam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus potest facere in actu quicquid est potentia in materia : non ita quod simul sit actu, sed successive, propter repugnantiam infiniti et existentis in actu, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod licet scientia Dei sibi non repugnet in creando, est tamen repugnantia ex parte effectus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod philosophi ponentes infinitum actu, propriam vocem ignoraverunt, quia eorum positio sibimet repugnat, ut ex dictis patet.

Expositio Textus.

« His autem respondemus. » Quæritur utrum veniat hæc distinctio. — Respondeo : Ex eo quod hoc verbum « est » potest dicere vel præsens simpliciter, vel præsens ut nunc, primo modo vera est, secundo modo falsa ; sicut de equo in stabulo, si dicatur : Iste equus currit bene, si verbum currit dicit præsens simpliciter propositio vera est, sed si præsens ut nunc, falsa est. Ratio vero distinctionis potest fundari super hoc, quia implicatio potest cadere sub possibilitate, et potestas supra totum dictum, et tunc fit implicatio ad supponendum pro præsenti simpliciter.

« Sed non poterat per justitiam. » Quæritur de qua justitia loquitur. — Respondeo : Dicit Hugo de sancto Victore quod duplex est justitia : una est debitum facientis, altera meritum patientis. Hoc igitur intelligitur de secunda non de prima, id est de voluntate Dei, non secundum se, sed prout pensat merita hominum.

« Nisi forte ex promisso. » Contra : Qui debet ex commisso simpliciter debet : Ergo, similiter qui ex promisso. — Respondeo : Non est simile, quia obligatio ex commisso præcedit voluntatem, sed obligatio ex promisso procedit ex voluntate. Sed hæc solutio nulla videtur, quia similiter obligatio voti ex voluntate procedit. Propter hoc dicendum quod Dei promissio non est proprie promissio, sed suæ bonæ voluntatis insinuatio per modum promissionis ad homines inducendos ad bonum.

« Eadem ratione. » Contra : Alia ratione, secundum Augustinum, conditus est homo quam equus. — Respondeo : Non loquitur de ratione quæ est idea, sed quæ est rationalis voluntas quæ potest velle alia mutatione volitorum, sine mutatione sui.

« Hæc quæstio de præscientia. » Quæritur quomodo. — Respondeo : Quamvis nihil possit operari sine præscientia, nec præsciat nisi quod facit, potest tamen præscire aliqua quæ non præscit, et non præscire aliqua quæ præscit, intelligendo divisim, non conjunctim.

« *An putas quia non possit.* » Contra : Christus non poterat petere nisi quod Deus volebat dare ; si autem volebat, dabat. — Respondeo : Quamvis nollet poterat velle et ita dare, sicut et Christus nolebat petere, sed poterat.

« Cur apud quosdam. » Vel quia justitia facit hoc, vel quia misericordia. — Respondeo : Matth. XI : *Si in typo etc.* Redditur ratio quia si noverat plures non credituros cujus partem voluit, et addit cujusque multos de illis credituros noverat ad vomitum reddituros.

DISTINCTIO XLIV

Divisio textus

« Nunc illud restat. » Determinavit de vera ratione divinæ omnipotentiæ, ostendendo quæ opera possit, et quanta possit; hic qualiter possit ostendit. Et primo determinat an ea quæ facit possit facere meliora. Secundo, an possit eadem facere quæ fecit, ibi : « Præterea. » In prima parte primo ponit errorem quorumdam dicentium quod non potest facere meliora. Secundo probat quod meliora facere potuit, ibi : « Priusquam. » In secunda parte primo ponit quæstionem : « Præterea. » Secundo determinat eam, ibi : « Ad hoc dicimus. » Tertio recapitulat et confirmat determinationem, ibi : « Fateamur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Deus potuerit facere universum melius quam sit; 2° utrum quamlibet rem secundum se potuerit facere meliorem; 3° utrum potuerit facere meliori modo; 4° utrum quicquid potuerit, possit modo.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non potuerit universum facere melius. Optimo enim nihil potest esse melius : sed universum est optimum, ut patet per illud quod dicitur Gen. I : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* ergo universo non potest esse melius.

2. Præterea, omne quod est communicabile creaturæ est ei communicatum. Cum enim bonitas Dei infinita sit, ad eum pertinet, ut communicet se quantumcumque potest : sed ex hoc universum est bonum, quod consistit ex creaturis divinam bonitatem participantibus; ergo universum melius esse non potest.

3. Præterea, omni agenti propter finem, finis est ratio faciendi et non faciendi : sed Deus agit propter finem, qui est sua bonitas, quæ non potest esse ratio non faciendi universum in meliori bonitate, si melius esse posset; ergo Deus non potuit universum melius facere.

Sed contra. Omni finito Deus potest facere majus, cum sua potentia sit infinita, ut dictum est : sed bonitas universi est finita, alias æquaretur bonitati factoris, quod est impossibile; ergo Deus potest facere majorem bonitatem quam sit bonitas universi.

Præterea, Hugo de S. Victore dicit, quod potentiam divinam non adæquat opus. Sed universum est opus Dei; ergo potentia Dei excedit totum universum : et sic potest aliquid aliud melius de toto universo facere.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, contra rationem facti est, ut sit æquale factori : ratione cujus Deus non potest facere aliquid æquale sibi ipsi. Ergo universum, quod est a Deo factum, non participat bonitatem divinam perfecte, sed secundum aliquem modum et mensuram determinatam. Possumus ergo de universo loqui dupliciter. Uno modo absolute : et sic Deus potest aliquid facere melius toto universo : quia et ordo ejus a Deum esset melior, quanto perfectius divinam bonitatem participaret; et ordo rerum adinvicem, quanto res essent meliores. In hoc enim duplici ordine bonum universi consistit, ut dicitur IX *Metaphysicæ*. Alio modo per respectum ad modum participandi divinam bonitatem, qui est universo a Deo præfixus : et sic universum melius esse non potest ordinatum, supposita scilicet mensura divinitus fixa; et secundum hunc modum dicitur universum esse optimum, vel Deus fecisse omnia valde bona. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod multa sunt communicabilia creaturæ quæ non non sunt communicata : et tamen Deus infinita bonitate creaturis communicat bona sua. Communicat enim eis, secundum quod ratio sapientiæ exigit, secundum respectum ad modum quem divina bonitas præfixit.

Ad tertium dicendum, quod licet absolute loquendo divina voluntas non possit esse ratio quare universum non fiat melius; tamen potest esse ratio ejus, si præsupponatur modus a voluntate divina præfixus. Hoc enim divinæ competit voluntati ut illud sit in rebus quod divina sapientia et voluntas determinat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur Deus non possit facere aliquid melius qualibet re quam facit, secundum se considerata. Tanto enim aliquid est melius, quanto Deo propinquius. Sed natura humana in Christo nihil potest Deo esse propinquius; ergo Deus nihil poterit ea facere melius.

2. Præterea, quanto aliquid est purius, tanto est melius : sed Anselmus dicit in lib. *de Concep. Virg.*, quod « decuit ut beata Virgo ea puritate niteret, quia major sub Deo nequit intelligi; » ergo Deus non potest facere ea aliquid melius.

3. Præterea, ut dicitur in lib. *de Causis :* « Deus æqualiter se habet ad omnia, sed omnia non se habent æqualiter ad ipsum; » tantum ergo unaquæque creatura de Dei bonitate recipit, quantum recipere potest; non ergo potest esse melior quam sit : nihil ergo Deus potest melius facere quam sit.

Sed contra. Inter quælibet infinite distantia, possunt esse multa media; sed optima creatura distat a Deo in infinitum; ergo possunt esse aliqua media inter creaturam illam et Deum : et ita Deus potest facere aliquid melius omni creatura.

Præterea, quicquid potest facere virtus inferior, potest facere Deus : sed virtus naturalis potest facere aliquid melius quam sit; ergo multo magis Deus.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est creaturæ bonitas : una accidentalis et alia essentialis : sicut hominis accidentalis bonitas consistit in scientia et virtutibus et aliis hujusmodi : bonitas vero ejus essentialis consistit in hoc quod habet sensum et rationem. Bonitatem ergo accidentalem cujuslibet rei, Deus potest facere meliorem etiam manente re; quia talis bonitas est finita, et eam res secundum suam speciem non requirit. Bonitate vero essentiæ, cujuslibet creaturæ, cum sit finita, potest aliquam bonitatem majorem facere; non tamen in eadem re, sed in alia alterius speciei, quia mutatio bonitatis speciem variat.

Ad primum ergo dicendum, quod natura humana dupliciter potest considerari, secundum Damascenum. Uno modo secundum quod per intellectum separatur a divinitate; et sic secundum ipsum est servilis et defectibilis, inquantum est creatura quædam : unde sic potest Deus facere aliam creaturam ea meliorem. Alio modo secundum quod est unita divinitati in persona; et sic Deus nihil potest facere melius Christo.

Ad secundum dicendum, quod purius dicitur aliquid per recessum a termino, melius per accessum ad terminum. Illud ergo quod omnino recedit ab impuritate culpæ, est ita purum, quod nihil potest esse eo purius : non tamen sequitur quod non possit eo aliquid esse melius, nisi acciperemus puritatem ab omni defectu et imperfectione : sic autem non loquitur Anselmus.

Ad tertium dicendum, quod creatura participat divinam bonitatem, secundum mensuram suæ capacitatis, quam ei divina sapientia et voluntas præfixit. Potest autem præfigere majorem : et sic plus de divina bonitate participaret.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod illud quod Deus facit non possit facere modo meliori. Sicut enim in *littera* dicitur, fuit alius modus nostræ liberationis Deo possibilis, sed nullus convenientior. Sed quanto aliquid est melius, tanto convenientius. Ergo Deus non potest meliori modo facere nostram liberationem, et eadem ratione nec aliquid aliud.

2. Præterea, tanto aliquid fit melius quanto directius consequitur suum finem : sed finis cujuslibet creaturæ est participatio divinæ bonitatis secundum

modum sibi præfixum, quem res quælibet totaliter attingit : alias divina ordinatio falleretur ; ergo Deus non potest facere meliori modo res quam facit.

3. Præterea, modus operationis attestatur bonitati facientis. Justus enim est qui operatur juste, secundum Philosophum in II *Ethic.* Sed bonitate Dei nihil potest esse melius ; ergo nec modo quo res facit, potest esse aliquis modus melior.

Sed contra. Anselmus in lib. *de Natura boni* dicit, quod secundum quantitatem bonitatis rei est quantitas modi speciei et ordinis : sed potest bonitate creata Deus aliam facere meliorem; ergo et modo quo facit res, potest aliquis modus esse melior.

Præterea, modus rei a Deo factæ quædam creatura est, et ita est bonitatis finitæ ; ergo tali modo potest aliquis alius modus melior.

Respondeo. Dicendum, quod operatio media est inter operantem et operatum, ad minus secundum modum intelligendi. Modus ergo quo Deus facit res, potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte illa, qua operatio exit ab operante; et sic non potest Deus meliori modo facere res quam facit, quia modus ille sequitur bonitatem et sapientiam facientis, quæ est infinita : alio modo ex parte facti : et sic, absolute loquendo, Deus potest facere res meliori modo quam facit, quia potest eis meliorem modum essendi tribuere : sed ex suppositione divini ordinis, qua unicuique finem certum præfixit, non potest fieri meliori modo. Et ex hac suppositione procedit prima et secunda ratio. Tertia vero de modo ex parte operantis : aliæ duæ de modo ex parte facti absolute. Unde patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod Deus non possit quicquid olim potuit. Potuit enim Deus ab æterno non prædestinare Petrum, quia voluntarie eum prædestinavit : sed modo non potest eum non prædestinasse : quia non potest esse quod aliquis sit non prædestinatus, postquam fuit prædestinatus ; ergo Deus non potest quicquid potuit.

2. Præterea, Deus potest facere quod Adam nullo tempore esset : sed hoc modo non potest, quia quod fuit non potest non fuisse : ergo Deus non potest quicquid potuit.

3. Præterea, Deus potuit facere mundum istum qui modo est, quia fecit : modo autem non potest eumdem facere, quia quod est non fit ; ergo Deus non potest quicquid olim potuit.

Sed contra. Sicut Deus fuit omnipotens, ita et nunc est. Sed de ratione omnipotentiæ est, ut simpliciter omnia possit ; ergo Deus potest quicquid potuit.

Præterea, omne agens cujus virtus in agendo non minuitur, potest quicquid potuit.

Respondeo. Dicendum, quod in hoc potentia et scientia differunt, quia scientia respicit res secundum quod sunt in cognoscente, potentia vero respicit res secundum quod exeunt a potestate, ut in seipsis existant. Unde enunciabile, quod est res rationis, se habet ad scientiam nostram ut medium quo res cognoscuntur : sed ad potentiam hujusmodi habitudinem non habet. Unde potentia non respicit enunciabile, nisi secundum rationem rei quam significat. Et ideo si res una per diversa enunciabilia significetur, idem possibile simpliciter judicatur. Sed in scientia diversitas enunciabilium modum scientiæ nostræ variat, quamvis non divinæ, ut supra dictum est. Loquendo ergo de potentia Dei per respectum ad rem quæ significatur, cum dicitur, Deus potest hoc vel illud, aut potuit : dicendum, quod iste respectus potest variari dupliciter. Uno modo ex parte potentis : sicut cæcus non potest videre, qui prius poterat videre : et secundum hunc modum Deus potest quicquid potuit : quia cujuscumque rei potentiam habuit, habet. Alio modo ex parte possibilis : et sic potest concedi quod Deus non potest aliquid quod potuit ; quia hoc non habet rationem possibilis quod prius habebat. Ex quo enim aliquid in præteritum transit, rationem possibilis amittit, quia potentia activa respicit præsens vel futurum.

Ad primum ergo dicendum, quod actus prædestinationis nunquam transit in præteritum, cum mensuretur æternitate : unde semper eodem modo se habet ad divinam potentiam, scilicet ut possibile non esse absolute, et ut impossibile non esse ex suppositione quod sit, propter immutabilitatem divini propositi. Aliæ duæ rationes procedunt de eo, quod jam in præteritum transivit, et ita possibilis rationem amisit : unde patet solutio ex dictis.

Expositio Textus.

« Quis dubitabit eum meliorem fuisse. » Contra : Augustinus : « Melior est substantia quæ peccare potest, quam quæ non potest. — Respondeo : Melius esset homini simpliciter non posse peccare ; sed posse peccare melius est secundum quid, in quantum est occasio majoris gloriæ.

« Non potest incarnari. » Contra, lib. III, distinct. I, dicitur quod Pater potest incarnari. — Respondeo : Hic loquitur de eadem incarnatione numero ex parte assumentis et assumpti, ibi de alia.

DISTINCTIO XLV

Divisio textus

« Jam de voluntate. » Postquam egit de Dei scientia et potentia, hic agit de ejus voluntate. Et primo agit de voluntate Dei ; secundum se ; secundo de voluntate Dei per comparationem ad effectum, distinct. XLVI et XLVII ; tertio de voluntate Dei per comparationem ad voluntatem humanam, dist. XLVIII. In prima parte primo ostendit de voluntate Dei quid sit. Secundo quid possit, ibi : « Hæc itaque. » Tertio quam multipliciter accipiatur, ibi : « Hic non est prætereundum. » In prima parte primo determinat veritatem. Secundo movet et solvit contrariam objectionem, ibi : « Et licet. » In secunda parte primo ostendit quod voluntas Dei nullam habet causam : « Hæc itaque. » Secundo, quod ipsa est causa omnium : « Voluntas. » In tertia parte primo assignat propriam et principalem acceptionem voluntatis Dei : « Hic non est. » Secundo assignat acceptionem propriam et significativam, ibi : « Aliquando. » Tertio, prosequitur modos figurativæ acceptionis, ibi : « Ideo autem. » Quarto dicit differentiam acceptionis figurativæ et propriæ, ibi : « Sciendum. » In tertia parte primo prosequitur modos qui sunt rei fiendæ : « Ideo. » Secundo, duos modos qui sunt respectu rei perfectæ, ibi : « Permissio. » In prima parte primo ostendit quare illi dicuntur Dei voluntas, quia sunt signa voluntatis : « Ideo. » Secundo ostendit quod voluntas Dei dicantur, ibi : « Pro præcepto. » Tertio, cujus sint signa, ibi : « Et si illa. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sit voluntas ; 2° utrum voluntas Dei sit causa rerum ; 3° utrum voluntatis divinæ ratio sit quærenda ; 4° utrum voluntas beneplaciti distinguatur contra voluntatem signi.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod in Deo voluntas non sit. Voluntas enim est appetitus quidam : sed appetitus Deo non convenit, cum imperfectionem importet. Est enim rei non habitæ, secundum Augustinum ; ergo voluntas in Deo non est ponenda.

2. Præterea, in Deo nihil est, cujus sit accipere aliquam causam : sed voluntas dicit respectum ad aliquam causam, scilicet finalem, quæ est ejus objectum ; ergo voluntas in Deo ponenda non est.

3. Præterea, illud quo se habet ad opposita, in Deo esse non potest, cum sit mutabile : sed voluntas se habet ad opposita ; ergo voluntas in Deo poni non potest.

Sed contra. Beatitudo Deo præcipue competit : sed beatitudo non est sine voluntate ; quia secundum Augustinum, beatus est qui habet quicquid vult, et nihil mali vult ; ergo in Deo est voluntas.

Præterea, voluntas est principium laudabilium operationum : sed Deus propter sua opera laudandus est a nobis ; ergo voluntas est in Deo.

Respondeo. Dicendum, quod cum Deus sit prima rerum causa, oportet in eo ponere illud, quod inter cetera magis habet rationem causæ. Hoc autem est voluntas. Nam in hoc voluntas et natura differunt in causando : quod natura est causa determinati effectus : sed determinationis actus sui ad talem effectum ipsa non est causa, sicut non est causa sui ipsius. Ex hoc enim quod talis natura est, ad talem effectum determinatur. Voluntas autem non solum effectus determinati causa est, sed etiam habitudinis suæ actionis ad determinatum effectum; quia in potestate voluntatis est hunc vel illum effectum agere. Propter quod sola ea quæ voluntatem habent, dicuntur agere, quasi plenam potestatem et dominium habentia super suos actus : alia vero dicuntur magis agi. Et propter hoc in Deo est voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet rationem speciei competere, et non rationem generis, quia ratio generis imperfectionem importat, ratione cujus in Deo ponimus voluntatem, non autem, proprie loquendo, appetitum.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas Dei haberet aliquem finem præter seipsum. Ipsa enim divina bonitas est divinæ voluntatis finis. Unde sicut Deus principaliter cognoscit essentiam suam, et alia in ipsa, ita voluntas Dei principaliter fertur in bonitatem suam, et in alia ratione ipsius, inquantum ad ejus bonitatem participandam ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non se habet ad opposita per modum receptionis, sed per modum actionis. Et ideo non sequitur quod sit mutabilis, sed rerum mutativa.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Quanto enim causa aliqua est prior, tanto est simplicior : simplicior autem est causa ea quæ agit per naturam, quam quæ per voluntatem. (Nam voluntas naturam præsupponit.) Cum ergo Deus sit causa prima, videtur quod agat per naturam, non per voluntatem ; et ita voluntas non est causa rerum, sed ipsa natura.

2. Præterea, illud in Deo proprie est rerum causa, quod rationem principii habet; hæc autem est potentia et voluntas inquantum hujusmodi ; ergo causalitas rerum magis potentiæ quam voluntati debet attribui.

3. Præterea, effectus procedunt ab agente, secundum ejus similitudinem : sed similitudines rerum in Deo ad scientiam pertinent, et non ad voluntatem ; ergo magis causalitas rerum scientiæ, quam voluntati debet attribui.

4. Præterea, a causa contingenti non potest procedere effectus necessarius. Sed in rebus causatis sunt multi effectus necessarii ; ergo non possunt procedere a voluntate, quæ est causa contingens, cum sit ad utrumlibet.

Sed contra est quod in Psalm. CXXXIV dicitur : *Omnia quæ voluit Dominus fecit.*

Præterea, Dionysius dicit, *de Divinis nominibus*, quo « divinus amor non permisit eum sine germine esse : » sed amor ad voluntatem pertinet ; ergo causalitas rerum voluntati principaliter debet attribui.

Respondeo. Dicendum, quod cum forma sit principium agendi, secundum hunc modum aliquid agit quo forma rei factæ est apud ipsum : quod contingit dupliciter. Uno modo secundum esse naturæ, sicut albedo est in lapide : alio per modum intentionis, sicut albedo in pupilla, et ulterius in intellectu : inter quos modos hæc est differentia : quia forma secundum esse naturæ alicui inhærens, determinatum esse ibi habet, respondens propriæ rationi illius formæ : sed forma in intellectu non habet aliquod esse determinatum, quod respondeat ipsi formæ : sed in quadam universalitate est ibi. Et ideo oportet quod omne agens in quo existit forma facti, per modum intelligibilem, sit agens indeterminatum, in hunc vel illum effectum, quod compe-

tit agendi per voluntatem. E contrario est de agente quod habet formam facti, secundum esse naturæ. Et quia formæ creaturarum sunt in Deo, non sicut in propria natura existentes, sed per modum intelligibilem, ideo Deus agit res per voluntatem : et sic causalitas rerum voluntati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo invenitur duplex origo. Prima quidem naturæ, secundum quam Filius oritur a Patre : sed hoc non habet rationem causæ et causati. Secunda, voluntatis prout creatura a Deo procedit : et in hac invenitur ratio causæ et causati : quia, ut dictum est supra, voluntas est causa quod determinetur ad talem effectum, non autem natura. Nec tamen hæc ratio derogat simplicitati causæ primæ quod per voluntatem agit ; quia in Deo voluntas est idem quod natura.

Ad secundum dicendum, quod in agente per voluntatem, potentia se habet ut principium exequens, sed voluntas est quæ imperat. Et ideo sicut primæ causæ, causalitas ei magis attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quæ est in sciente, ratione suæ universalitatis, non habet de se sufficienter rationem causæ ad aliquem determinatum effectum, quem oportet esse particularem ; sed per voluntatem determinatur ad particularem effectum formæ universalis. Et ideo causalitas magis attribuitur voluntati quam scientiæ.

Ad quartum dicendum, quod licet voluntas Dei se habeat ad utrumlibet, tamen ratione suæ immutabilitatis, necessitatem præstat rebus causatis. Et ideo non est causa contingens.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod voluntatis divinæ ratio quærenda sit. Cujuslibet enim sapientis voluntas, sapientia regulatur : sed in his quæ per sapientiam fiunt, ratio invenitur ; ergo voluntatis Dei causa sive ratio quærenda est.

2. Præterea, voluntas Dei non potest esse nisi justa. Sed justitia aliquam rationem respicit in his quæ facit ; ergo voluntatis Dei aliquam causam vel rationem oportet assignare.

3. Præterea, cognita causa cognoscitur effectus : si ergo, non oportet aliam causam quærere in rebus creatis nisi divinam voluntatem, videtur quod quilibet de facili possit omnia scire ; cum planum sit de omnibus quæ sunt, quod Deus velit ea esse ; et sic superfluum esset addiscere scientias, in quibus aliæ rerum causæ inquiruntur.

Sed contra. Causæ primæ non est causa quærenda : sed voluntas Dei est prima omnium causa ; ergo voluntatis Dei non est causa quærenda.

Præterea, majorem potestatem habet Deus in universo, quam princeps in regno : sed in regno terreno, quod principi placuit legis habet vigorem ; ergo multo fortius voluntas Dei sufficit ad hoc, quod aliquis effectus fiat ; nec oportet aliam causam quærere.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina dupliciter considerari potest. Uno modo secundum respectum quem habet ad Deum volentem : et ex parte ista non habet aliquam causam, quæ ab ipsa realiter differat ; sed secundum modum intelligendi bonitas Dei se habet ad voluntatem Dei ut movens, sapientia ut dirigens. Alio modo potest considerari secundum respectum quem habet ad effectus volitas ; et ex parte voluntatis divinæ potest causa vel ratio assignari. Sicut enim creatura unaquæque, ita et creaturarum ordo, subjacet voluntati divinæ. Vult ergo unam creaturam esse causam alterius ; et sic potest dici quod vult hoc propter illud.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum, ut per se patet.

Ad secundum dicendum, quod prima regula justitiæ est divina sapientia. Et ideo eadem ratio est de sapientia et justitia.

Ad tertium dicendum, quod ad scientiam effectus, oportet scire omnes causas, non solum remotas, sed etiam proximas ; et ideo non sufficit ad scientiam de creaturis habendam, scire quod Deus vult eas esse ; sed oportet etiam alias causas quærere. Hoc tamen in vanitatem repu-

tatur illis Philosophis, qui postposita voluntate Dei, solas causas inferiores quærebant, de quibus Sap. XIII, dicitur : *Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei.*

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod voluntas beneplaciti, contra voluntatem signi distingui non debeat. Sicut enim in creaturis sunt signa divinæ voluntatis, ita scientiæ et potentiæ : nam ex magnitudine creaturæ ostenditur Deus potens, et ex ordine, sapiens, ut habetur in *Glossa* Rom. I. Sed potentiæ et sapientiæ non assignantur aliqua signa ; ergo nec voluntatis.

2. Præterea, aut illud quod Deus vult voluntate signi, vult voluntate beneplaciti, aut non ; si non, signum erit falsum, cui signatum non respondet : si autem vult ; ergo voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui.

3. Præterea, unius signati unum debet esse signum : sed voluntas Dei est una e simplex ; ergo non debent ei plura signa assignari.

4. Præterea, illa quæ se invicem consequuntur, non debent contra invicem distingui ; sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur, quia « *omnia quæcumque voluit fecit,* ut » ut in Psalm. CXXXIV dicitur ; ergo operatio non debet inter signa voluntatis poni, quæ contra voluntatem beneplaciti distinguuntur.

5. Præterea, sicut est invenire bonum et melius, ita malum et pejus. Sed respectu boni et melioris, sunt duo signa voluntatis, scilicet consilium et præceptum ; ergo debent duo assignari respectu mali et pejoris.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid dicitur de Deo dupliciter. Uno modo secundum proprietatem, sicut spiritualia, ut sapientia, bonitas et hujusmodi. Alio modo metaphorice, sicut materialia. Quia ergo voluntas in nobis, et spiritualis est, et materialis, materialem passionem habet annexam, ideo utroque modo de Deo dicitur. Secundum quidem quod proprie de Deo dicitur voluntas, sic vocatur voluntas beneplaciti, quia vere et proprie loquendo aliquid vult voluntate beneplaciti. Secundum vero quod dicitur metaphorice, sic ea quæ in nobis solent esse voluntatis effectus et signa, dicuntur Dei voluntas : propter hoc quod dicitur voluntas signi : sicut et id quod in nobis solet esse signum iræ, scilicet et punitio, in Scriptura metaphorice ira Dei nominatur. Est autem in nobis duplex signum, voluntatis accipere : uno modo quo ad prosequutionem boni ; alio modo quo ad fugam mali. Quantum ad bonum, assignatur quidem voluntatis signum, secundum quod impetum facit ad opus, operatio Dei in nobis ; secundum vero quod de agendis disponit, consilium et præceptum. Sed consilium respectu eorum sine quibus finis haberi potest, sed non ita bene et congrue ; præceptum vero respectu eorum sine quibus finis haberi non potest. Sed quantum ad malum etiam est duplex signum. Malum enim quandoque impeditur, et sic est prohibitio ; quandoque non impeditur, et sic est permissio.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntatis divinæ signa assignantur, non ad ostendendum quod Deus sit volens absolute, sed quod sit volens hoc vel illud. Et ideo scientiæ vel potentiæ signa non ostenduntur, sed voluntatis. Nam Deus omnia scit et potest ; sed non omnia vult.

Ad secundum dicendum, quod sicut punitio non fit ad hoc a Deo ut ostendat se iratum, ita nec præceptum ad hoc fit ut ostendat se volentem : propter quod non est signum falsum, quamvis Deus aliquid præcipiat, quod tamen non vult voluntate beneplaciti. Non enim dicuntur voluntatis signa quia adhibentur ad signandum Deum velle, sed quia in nobis solent esse signa volendi.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non est causa determinata ad unum effectum. Et ideo non oportet unum solum signum ejus accipere.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio Dei nunquam repugnet voluntati beneplaciti, tamen differt a voluntate beneplaciti, differentia temporalis ab æterno. Nam operatio temporalis, voluntas vero benapliciti æterna.

Ad quintum dicendum, quod omne malum dicitur per remotionem a fine. Sed non omnia bona eadem ratione ordinantur in finem. Et ideo unum signum voluntatis, sufficit ad mala magna vel parva, non autem ad bona.

Expositio textus.

« Voluntas Dei numquam dicitur relative. » Contra : Voluntas dicitur ad volitum. — Respondeo : Intelligit de relatione quæ est relatio secundum rem, non tamen secundum dici, sive secundum rationem intelligendi.

« Respondendum est : quia voluit. » Contra : Sic facile omnis quæstio solvi potest. — Respondeo : Negat causam illam ex parte volentis, non ex parte voliti.

« Monstruosi animantium partus. » Contra : Monstra sunt defectus naturæ ; sed defectus naturæ a Deo non sunt. — Respondeo : monstrum duo dicit, naturam et monstrum naturæ.

Primum a Deo ; secundum, non.

« Placuit vanitati eorum Philosophorum. » Contra : Vere etiam alias causas habent. — Respondeo : Non accipit hic vanum pro falso, sed pro imperfecto quia non includit finem, secundum quod omnis creatura in se dicitur vanitas, si non referatur ad creatorem.

« Voluntas non recipit multiplicitatem. » Contra : Idea recipit multiplicitatem ab ideatis ; ergo voluntas potest recipere a volitis. — Respondeo : Non est simile, quia idea plus se tenet secundum rationem nominis a parte rerum, sed voluntas a parte Dei : vel quia idea dicit respectum quoad res secundum formam in quibus distinguitur ; voluntas secundum rationem finis.

DISTINCTIO XLVI

Divisio textus

« Hic oritur quæstio. » Postquam egit de voluntate Dei secundum se, hic agit per comparationem ad effectum, ostendendo ejus efficaciam, primo indirecte, quia numquam est inefficax, distinctione hac. Secundo directe, quia semper est efficax, dist. XLVII. Quod numquam sit inefficax ostendit dupliciter : primo respectu bonorum, tractando quæstionem hanc, utrum aliquid velit fieri quod non fiat. Secundo respectu malorum, tractando quæstionem hanc, utrum aliquid nolit fieri quod fiat, ibi : « Ideoque cum constet. » In prima parte, ad movendam dubitationem, primo inducit auctoritates duas, Evangelii et Apostoli. Secundo determinat auctoritatem Evangelii : « Sed audiamus. » Tertio auctoritatem Apostoli, ibi : « Nunc videre. » In secunda parte primo procedit opiniones recitando. Secundo pro opinione veriori diffiniendo, ibi : « Si quis ergo. » In prima parte primo ponit duas opiniones. Secundo, rationes minus veræ, ibi : « Illi vero qui. » Tertio rationes opinionis verioris. Quarto, solutiones auctoritatum opinionis primæ, ibi : « Quod vere. » Ubi primo ponit responsionem ; secundo responsionis explanationem, ibi : « Etenim bonum ; » tertio præmissorum conclusionem, ibi : « Hic patet. » In secunda parte primo tribus rationibus probat quod Deus non vult mala fieri : « Si quis. » Secundo opponit in contrarium et solvit, ibi : « Jam sufficienter. » In prima parte primo inducit rationem a minori : « Si quis. » Secundo a divisione, ibi : « Deinde. » Tertio ab effectu. In secunda parte primo ponit objectionem : « Jam. » Secundo solutionem, ibi : « Quibus. » Tertio infert conclusionem : « Hæc igitur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum divina voluntas debeat distingui per antecedentem et consequentem ; 2° utrum Deus velit omnes homines salvos fieri ; 3° utrum mala fieri, sit bonum ; 4° utrum Deus velit mala fieri.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod voluntas divina non debeat distingui per antecedentem et consequen-

tem. Motus enim voluntatis sequitur actum cognitionis. Sed actus divinæ cognitionis non habet prius et posterius, cum sua cognitio non sit discursiva ; ergo non est verum quod Deus velit aliquid antecedenter et consequenter.

2. Præterea, si in Deo ponitur voluntas antecedens et consequens : aut hoc erit propter ordinem voluntatis, aut propter ordinem volitorum. Sed non propter ordinem volitorum; quia sic voluntas antecedens esset de primis creaturis tantum. Similiter nec propter ordinem voluntatis, cum sit una et simplex; ergo divina voluntas non debet distingui per antecedentem et consequentem.

3. Præterea, illud quod non potest alio impediri nec mutari, non judicatur ex alio, sed a seipso tantum. Sed secundum Damascenum, voluntas in Deo dicitur antecedens, quasi ex seipso existens, sed consequens ex causa nostra; ergo videtur quod consequens voluntas, Deo non competat, cum ipso impediri non possit aliunde.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II libro : « Oportet scire quod Deus antecedenter vult omnes homines salvos fieri, » non autem consequenter.

Præterea, voluntas per prius est finis, quam eorum quæ sunt ad finem. Sed Deus vult aliquid quasi finem, et aliquid quasi ad finem; ergo Deus vult aliquid antecedenter, et aliquid consequenter.

Respondeo. Dicendum, quod in actione alicujus agentis, est aliquid considerare ex parte facientis, et aliquid ex parte facti. Horum duorum, quod est ex parte facientis, prius est. Unde et voluntas divina quæ ejus operationem determinat ad effectum, aliquid respicit ex parte ipsius Dei volentis et facientis, sicut communicationem suæ bonitatis vel aliquid hujusmodi; et aliquid ex parte facti, scilicet quod natura vel conditio rei factæ requirit. Et quantum ad primum dicitur in Deo voluntas antecedens, quantum ad secundum dicitur voluntas consequens.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non dicitur aliquid antecedenter vel consequenter velle propter ordinem qui sit in actu ejus voluntatis, sed propter ordinem volitorum.

Ad secundum dicendum, quod ordo volitorum a Deo non est in proposito accipiendus secundum diversas creaturas, sed secundum diversa quæ ad unam creaturam pertinent. Nam uni et eidem creaturæ convenit aliquid ex parte Dei, scilicet totum id quod habet de bono ; et aliquid ex parte sui, scilicet defectus : respectu quorum distinguitur voluntas antecedens, et consequens ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ordo sapientiæ hoc requirit, quod voluntas Dei referatur ad rem, secundum ejus conditionem. Et ideo voluntas in Deo consequens ponitur, quamvis Dei voluntas non possit impediri nec immutari a creatura.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus non velit omnes homines salvos fieri. Nihil enim est prædestinatio aliud quam propositum Dei de salute humana. Sed non omnes sunt prædestinati a Deo; ergo ipse non vult omnes homines salvos fieri.

2. Præterea, voluntas Dei, ut supra dictum est, est prima et summa causa omnium rerum. Posita autem causa ponitur effectus. Si ergo Deus vellet omnes homines salvos fieri, omnes salvarentur; cujus contrarium patet.

3. Præterea, quæcumque vult Deus salvari, diligit, cum diligere sit velle bonum dilecto : sed Deus aliquos habet odio, secundum illud Malach. I : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui* : et in Psal. V : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem;* » ergo Deus non vult omne homines salvos.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Tim. II : *Qui vult omnes homines salvos fieri.*

Præterea, magis est proprium divinæ voluntati quod est ex parte sua, quam quo est ex parte nostra. Sed secundum Damascenum, Deus, secundum quod est ex ipso, antecedenter vult omnes homines salvos fieri ; sed secundum illud quod ex nobis est non vult, inquantum merita aliquorum repugnant ; ergo magis est di-

cendum quod Deus velit omnes homines salvos fieri, quam quod non velit.

Respondeo. Dicendum, quod hoc verbum Apostoli, quod in quæstione versatur, quatuor modis a diversis intelligitur. Uno modo a Damasceno; qui dicit, Deus vult voluntate antecedente omnes homines salvos fieri, sed non ex consequenti : quod patet ex prædictis. Nam quantum ex seipso est, Deus vult omnibus suam bonitatem communicare; vult tamen quod in communicatione debitus ordo servetur. Et ideo vult quod illi in quibus est impedimentum participationis gloriæ, eam non participent. Secundo modo intelligitur ab Augustino et habetur in *littera*, ut scilicet sit distributio accommoda pro illis qui salvantur, quorum nullus nisi ex divina voluntate salvatur. Tertio modo intelligitur, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, quia de quolibet genere hominum vult aliquos salvos fieri, sed non omnes : et hoc tangitur in *Glossa* I Tim. II. Quartus est intellectus Origenis, qui dixit quod simpliciter erant omnes salvandi voluntate divina. Sed hic intellectus est erroneus; quilibet autem primorum est verus.

Ad primum ergo dicendum, quod prædestinatio includit voluntatem salutis, non solum antecedentem, sed etiam consequentem : quod patet ex hoc, quod prædestinatio est propositum cooperandi electis in salutem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod Deus simpliciter et absolute vult secundum ordinem suæ sapientiæ, sine quo nihil causat.

Ad tertium dicendum, quod odium illud Dei, non est secundum id quod est ex eo, sed secundum quod est ex parte eorum quos odio habere dicitur; qui sunt indigni bono, quod Deus præparat dilectis a se. Unde hoc odium non contrariatur voluntati antecedenti, sed consequenti.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod mala fieri sit bonum. Bonum enim est, ut omnia sint quæ ad perfectionem universi pertinent; sed multa bona pertinent ad perfectionem universi, quæ non essent si mala non essent, sicut patientia sine persequutione non esset; ergo malum fieri bonum est.

2. Præterea, omne justum bonum est. Sed malum fieri, justum est. Nam etiam culpæ, pœnæ quædam sunt, ut patet Rom. I : *Propterea tradidit eos Deus, etc.* nec potest esse pœna nisi justa; ergo malum fieri bonum est.

3. Præterea, verum et bonum convertuntur. Sed verum est mala fieri; ergo et bonum.

Sed contra. « Cujus generatio est bona, ipsum quoque est bonum, » secundum Boetium; si ergo fieri mala est bonum, ipsa mala sunt bona : quod est impossibile.

Præterea, fieri mala est per se effectus ejus quod est facere mala : sed facere mala est malum; ergo et fieri mala.

Respondeo. Dicendum, quod dupliciter de malo loqui possumus. Uno modo secundum se, alio modo secundum ordinem ad aliud; et hoc dupliciter. Uno modo secundum ordinem per se, alio modo secundum ordinem per accidens. Bonitas ergo de malo, secundum se considerato, dici non potest; nec de malo secundum ordinem quo per se ad aliquid ordinatur. Sed in ordine quo malum per accidens ordinatur ad aliquid, potest aliqua ratio bonitatis inveniri, inquantum mala sunt occasiones bonorum. Et ideo omnes in hoc concordant, quod malum non est bonum, quia per hoc removetur bonitas a malo absolute. Similiter et in hoc concordant quod facere mala non est bonum, quia per hoc designatur ordo mali per se ad suam causam. Sed in hoc quod dicitur mala fieri vel esse, importatur ordo malorum ad alia communiter ad per se et per accidens; quia cum dicimus mala fieri vel esse, nihil aliud significamus quam mala inveniri inter res. Sic ergo videtur dicendum, quod mala fieri, per se loquendo est malum, sed per accidens est bonum, inquantum ex malo aliquod bonum occasionatur. Et quia quod est per se, verius dicitur quam quod est per accidens; ideo verior est opinio quæ po-

suit quod mala fieri est malum, quam quæ posuit quod mala fieri est bonum.

Ad primum ergo dicendum quod illa bona quæ sunt de perfectione universi, non consequuntur ex malis nisi per accidens. Unde non sequitur, quod per se loquendo, malum fieri sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod culpa non dicitur pœna esse, nisi per accidens : vel ratione antecedentis, quod est desertio a Deo ; vel ratione consequentis, quod est amissio bonorum gratuitorum et vulneratio naturalium : vel ratione concomitantis, quod est aliqua passio affigens, sicut patet in peccato iræ vel invidiæ. Ipsa tamen pœna non est etiam bona, nisi per accidens, scilicet ratione ordinis justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis. Nam malum fieri non dicitur esse verum, nisi secundum, ordinem quem habet ad intellectum vel enunciationem, prout significatur esse quod est, vel non esse quod non est : et hoc est bonum, et a Deo : nec tamen sequitur quod, per se loquendo, mala fieri sit bonum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus velit mala fieri. Omnis enim voluntas ex charitate procedens, Deo conformatur : sed aliquis sanctus ex charitate vult mala fieri, quia gloriatur in tribulationibus, ut dicitur Rom. v ; ergo et Deus vult mala fieri.

2. Præterea, sicut culpa opponitur gratiæ, ita et pœna naturæ. Sed Deus est auctor gratiæ et naturæ ; ergo sicut conceditur quod Deus vult mala pœnæ fieri, ita debet concedi quod vult mala culpæ fieri.

3. Præterea, necessarium est mala fieri vel non fieri. Sed Deus non vult mala non fieri, alias non fierent ; ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra. Voluntas Dei est causa volitorum : sed voluntas Dei non est causa quod mala fiant ; ergo Deus non vult mala fieri.

Præterea, voluntas non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem : sed mala fieri est recedere a fine : ergo Deus non vult mala fieri.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas Dei non est nisi de bono. Mala autem fieri non est per se bonum, sed per accidens, ut dictum est. Non tamen potest dici, quod Deus velit fieri mala per accidens et non per se. Nam cum voluntas sequatur cognitionem ; multa distinguuntur secundum voluntatem quæ non distinguuntur secundum secundum rem, eo quod distinguuntur secundum rationem. Unde voluntas quæ est de re aliqua, non oportet quod sit de omnibus quæ concomitantur rem illam. Et ideo de hoc quod est mala fieri, quod secundum se consideratum malum est, Dei voluntas non est. Est tamen de eo quod est ei annexum, vel sicut præcedens, vel sicut consequens. Præcedens quidem est potentia creaturæ, qua potest deficere et non deficere, quam potentiam Deus esse vult : et secundum hoc dicitur permittere mala. Consequens est autem bonum, quod ex malo occasionatur, quod Deus vult : et ideo dicitur ordinare mala, sive velle mala fieri, secundum quid, et cum determinatione ; scilicet secundum quod justum est.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti gloriantes in tribulationibus, nolunt peccata persecutorum, sed volunt quod inde sequitur ; et similiter Deus.

Ad secundum dicendum, quod pœna in sui ratione includit ordinem debitum ad culpam ; culpa vero non includit aliquem ordinem. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis necesse sit mala fieri vel non fieri, tamen Deus neutrum vult, loquendo de malis quæ fiunt : sed vult permittere et fieri : hoc enim bonum est. Non enim necessarium est quod voluntas etiam in alteram contradictionis partem feratur. Et si objiciatur, Deus non vult mala non fieri, dicendum, quod verum est ; non tamen propter hoc factor malorum est, sed præter Dei voluntatem dicuntur fieri, quia per negationem non ponitur nec affirmatur mala voluntas, sed potius negatur vel removetur, cum ei negatio præmittatur.

Expositio textus.

« Bona faceret etiam de malo. » Contra : Malum non est materia, nec origo boni.

Respondeo : Hæc propositio denotat actionem et ordinem, non materiam et causam.

« Suo loco positum. » Contra : Quod nihil est non habet locum.

Respondeo : Quamvis malum abstracte nihil sit, tamen malum concretive aliquid est quod ratione malitiæ congrue in loco suo collocatur.

« Sed ipsum faciet eis proficere. » Contra : Quod nocet non prodest ; sed malum nocet facienti.

Respondeo : Nocet per causam, proficit per occasionem.

« Quod Augustinus adstruit a minori. » Contra : Locus a minori constructivus est, non destructivus.

Respondeo : Secundum quod hæc negatio reducitur in affirmationem, a minori est locus. Minus enim videtur quod impossibilitas male faciendi insit Deo quam homini sapienti ; vel a minori intelligit secundum rem, non secundum localem habitudinem.

« Deus non est causa tendendi ad non esse. » Contra : Deut. XXXII : *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Respondeo : Loquitur de non esse moris, non naturæ, vel, non est causa proprie, quia non efficiendo deducit rem ad non esse, sed non conservando.

« Malum est tendere ad non esse. » Contra : Secundum Dyonisium, per malum nihil existentium corrumpitur, sed esse ordinis ad gratiam, id est habilitas naturalis, numquam tamen totaliter, quia in natura incorruptibili fundatur.

« A Spiritu sancto est. » Contra : Ergo vera detractio vel contumelia a Spiritu sancto est.

Respondeo : Quamvis sit ab Spiritu illustrante, inquantum vera, non tamen ab ipso monente, addendum vel adjiciendum, in quantum detractio, vel contumelia.

DISTINCTIO XLVII

Divisio Textus.

« Voluntas quippe. » Ostendit quod voluntas Dei numquam sit inefficax ; hic ostendit quod semper sit efficax, ubi primo ostendit quod omnia fiunt secundum voluntatem Dei ; secundo ex determinatis movet dubitationem incidentem, ibi ; « His verbis. » Tertio ponit ejus solutionem, ibi : « Verumtamen. » Quarto subdit præmissorum recapitulationem, ibi : « Ex prædictis. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Deus de necessitate velit quicquid vult ; 2° utrum præter voluntatem ejus aliquid fiat ; 3° utrum præter Dei voluntatem nihil fiat ; 4° utrum voluntas Dei rebus necessitatem imponat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod de necessitate velit quicquid vult. Omne enim æternum est necessarium : sed quicquid Deus vult, ab æterno vult ; ergo quicquid Deus vult, de necessitate vult.

2. Præterea, quicquid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse, quia voluntas ejus est immutabilis. Sed quicquid Deus vult vel voluit, nunquam non voluit ; quia ab æterno voluit quicquid voluit et vult ; ergo Deus non potest non velle quod vult ; et ita de necessitate vult quicquid vult.

3. Præterea, ex principiis necessariis sequitur conclusio necessaria : sed secundum Philosophum, finis in appetibilibus est sicut principium ; cum ergo Deus de necessitate velit suam bonitatem, quæ est finis, de necessitate etiam volet omnia quæ ad eam ordinantur ; ergo Deus de necessitate vult quicquid vult.

Sed contra. Necessitas opponitur gra-

tuitæ voluntati; sed Deus vult salvum hominem ex gratuita voluntate; ergo non ex necessitate.

Præterea, voluntas Dei magis est libera quam nostra: sed voluntas nostra non ex necessitate vult quicquid vult; ergo nec voluntas Dei.

Respondeo. Dicendum, quod actus divinæ voluntatis, cum sit ipsa Dei essentia, necessarius est: sed respectus divinæ voluntatis ad volitum, qui importatur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud, habet necessitatem quantum ad aliquod volitum, non tamen quantum ad omnia. Voluntas enim necessarium ordinem habet ad finem ultimum; quæ quidem necessitas libertati non repugnat, quia non est necessitas coactionis, sed naturalis inclinationis; et per hunc modum homo de necessitate vult beatitudinem. Ad ea autem quæ sunt ad finem, voluntas necessarium ordinem non habet, nisi sint talia sine quibus finis haberi non possit. Sic ergo Deus de necessitate vult bonitatem suam, et quicquid in ipso est. Creaturas autem non vult de necessitate, quia hoc modo ordinantur ad divinam bonitatem ut sine eis divina bonitas esse possit, et ei per creaturas nihil accrescat.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse necessarium dupliciter. Uno modo absolute, propter necessariam habitudinem subjecti ad prædicatum, sicut homo est animal: et sic non est necessarium Deum velle aliquid circa creaturas; quia non est necessaria habitudo voluntatis ad volitum, ut dictum est. Alio modo dicitur esse aliquid necessarium ex suppositione, sicut dicitur Socrates moveri, si currit: sic est necessarium, Deum aliquid velle circa creaturas, ex suppositione facta, quod ab æterno velit illud. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est ad finem, necessariam habitudinem habens ad finem, sicut principia demonstrationis habent necessariam habitudinem ad conclusionem. Talem autem habitudinem non habent creaturæ ad divinam bonitatem, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod voluntas Dei non semper impleatur. Omnis enim causa prima, quæ producit effectum suum mediante causa secunda contingente, potest deficere in suo effectu, quamvis in se sit necessaria: sicut floritio arboris, propter defectum virtutis plantæ quandoque deficit, quamvis causa prima, scilicet motus solis, sit necessaria. Sed voluntas Dei producit suum effectum volitum, mediantibus causis secundis contingentibus, sicut libero arbitrio et aliis hujusmodi; ergo quandoque voluntas Dei deficit a suo volito.

2. Prætera, quicquid Deus præcipit, vult; alias esset duplex et fallax in præcipiendo, cum præceptum sit voluntatis signum: sed Deus multa præcipit quæ non fiunt; ergo voluntas Dei non semper impletur.

3. Præterea, duo contraria non possunt simul esse: sed mali homines habent voluntatem divinæ voluntati contrariam, quæ quandoque impletur; ergo voluntas Dei non semper impletur.

Sed contra. Voluntas semper impletur, nisi sit aliquid resistens; sed voluntati Dei nihil resistit, Rom. IX. Voluntas ergo Dei semper impletur.

Præterea, impletio voluntatis est ratio gaudii; ergo voluntatis cassatio est ratio tristitiæ: sed Deo non potest accidere aliqua tristitiæ ratio, cum sit beatissimus; ergo voluntas Dei semper impletur.

Respondeo. Dicendum, quod hæc est differentia inter voluntatem et cognitionem: quod voluntas importat ordinem volentis ad rem, cognitio autem rei ad cognoscentem. Et ideo, sicut res non habet esse nisi concurrentibus omnibus quæ ad esse rei requiruntur, ita nullus sapiens dicitur aliquid velle simpliciter, nisi quod vult consideratis omnibus quæ ad volitum concurrunt, tam ex parte volentis, quam ex parte voliti. Illud ergo Deus simpliciter vult, quod vult voluntate antecedente, tamquam ex seipso, et voluntate consequente, tamquam ex volito: et hoc totum impletur, ex quo nihil ei re

pugnat, nec ex parte volentis, nec ex parte voliti. Et ideo omne quod Deus simpliciter vult, impletur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, quando causa prima efficit effectum causæ secundæ, et non ipsam causam secundam. Sed voluntas divina non solum est de effectibus causarum contingentium ; sed de ipsis causis contingentibus prout ordinantur in suos effectus. Unde voluntas divina, de effectu causæ contingentis excludit omnem defectum, qui causæ possit accidere. Vel dicendum, quod Deus non tantum est causa mediata, eo quod coagit cuilibet causæ ; sed etiam immediata, eo quod agit per essentiam suam.

Ad secundum dicendum, quod præceptum divinum, semper est de eo quod Deus vult, quantum ex seipso est. Hoc enim vult nos velle. Et ideo respondet voluntati antecedenti, quæ non semper impletur, nisi consequens adjungatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas malorum contrariatur voluntati signi, scilicet præcepto. Non autem voluntati beneplaciti vel voluntati antecedenti, sed consequenti.

ARTICULUS III

Ad tertium sic procceditur. Et 1. videtur quod præter Dei voluntatem nihil fiat. Potentius enim est agens, præter cujus voluntatem nihil potest fieri, quam illud præter cujus voluntatem aliquid fieri potest : sed Deus est agens potentissimum ; ergo præter ejus voluntatem nihil potest fieri.

2. Præterea, quicquid Deus operatur vult : sed nihil potest fieri præter Dei operationem, quia ipse operatur in omni operante ; ergo nihil potest fieri præter ejus voluntatem.

3. Præterea, quicquid obsequitur divinæ voluntati, non fit præter ejus voluntatem. Vult enim Deus quod omnia suæ voluntati obsequantur. Sed nihil fit quod divinæ voluntati non obsequatur, ut in *littera* dicitur ; ergo nihil fit præter Dei voluntatem.

Sed contra. Deus non vult mala fieri, ut supra dictum est : sed multa mala fiunt : ergo multa fiunt præter Dei voluntatem.

Præterea : voluntas Dei causa est eorum quæ vult : sed multa fiunt quorum Deus non est causa, scilicet peccata ; ergo multa fiunt præter Dei voluntatem.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas Dei dupliciter accipitur. Uno modo voluntas beneplaciti, alio modo voluntas signi. Loquendo de voluntate beneplaciti, sic aliquid potest fieri præter voluntatem Dei, tam antecedentem quam consequentem. Non autem contra consequentem, quæ semper impletur, sed contra antecedentem quæ quandoque non impletur, ut dictum est. Loquendo autem de voluntate signi, sic, si loquamur de permissione et operatione, nec præter voluntatem Dei, nec contra eam potest aliquid fieri. Nihil enim potest fieri, quod Deus non operetur vel permittat. Si autem loquamur de præcepto, prohibitione, et consilio, sic non solum præter voluntatem divinam, sed contra eam multa fiunt : et hoc ideo, quia ista signa respondent voluntati antecedenti, quæ non semper impletur ; alia vero duo respondent voluntati consequenti quæ semper impletur. Operatio quidem secundum quod voluntas consequens est de faciendo. Et ideo præter operationem potest aliquid fieri, sed non contra eam. Sed permissio respondet voluntati consequenti, secundum quod est de non impediendo ; et ideo præter eam nihil potest fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex impotentia divinæ voluntatis, quod aliquid præter eam fiat ; sed ex ordine sapientiæ, a quo procedit quod voluntas Dei non impediat quod impedire potest. Et ideo illud quod præter eam esse dicitur, est præter eam, secundum quod est de non operando, et non secundum quod est de non impediendo.

Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati est præter operationem Dei, et præter ejus voluntatem, quamvis substantia actus non sit præter Dei operationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntati Dei, prout est de ordine universi, obsequitur ille qui facit contra voluntatem Dei, non per se, sed per accidens, in-

quantum Deus ex malo elicit bonum; non tamen obsequitur voluntati, qua Deus velit hoc factum particulare. Et præter talem voluntatem aliqua fiunt, inquantum Deus non vult hoc particulare factum fieri.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videdetur quod divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat. Posita enim causa sufficienti, nécesse est effectum poni. Sed voluntas Dei est sufficiens causa eorum quæ ipse vult; ergo, cum voluntas Dei sit ab æterno, videtur quod ejus volita sit necesse provenire.

2. Præterea, quantumcumque causa est necessaria, et effectus contingens, propter contingentiam causæ mediæ, stante causa prima, potest effectus deficere, sicut stante motu solis deficit floritio arboris : sed stante voluntate Dei non potest deficere suum volitum : quia voluntas Dei semper impletur ; ergo cum voluntas Dei sit causa necessaria, oportet quod effectus ipsius sint necessarii.

3. Præterea, omnis conditionalis veræ, cujus antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute, quia consequens sequitur ex antecedenti. Ex necessario autem nihil sequitur nisi necessarium. Sed hæc conditionalis est vera. Si Deus vult aliquid, illud est vel erit; cum ergo antecedens sit necessarium absolute, quia est æternum, et consequens erit necessarium absolute.

Sed contra. Omnia bona fiunt Deo volente. Si ergo voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat, omnia bona ex necessitate provenient; et sic perit liberum arbitrium; quod est inconveniens.

Præterea, divinæ providentiæ est naturam non perdere, sed salvare. Perderetur autem, si rebus secundum naturam suam contingentibus necessitatem imponeret. Ergo divina voluntas, quam providentia includit, rebus necessitatem non imponit.

Respondeo. Dicéndum, quod voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum quo producantur prædeterminavit. Unde, cum voluntas Dei efficaciter impletur, oportet quod res fiant, et eodem modo sicut voluntas divina disposuit. Disposuit autem Deus ad completionem universi, ut quædam fierent necéssario ; et his præparavit causas necessarias etiam secundam : quædam vero ut fierent contingenter, et his præparavit causas secundas contingentes. Et ideo divina voluntas rebus necessitatem non imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod posita causa necesse est effectum poni, secundum illum modum, quo causa ad effectum ordinatur. Et ideo illo modo res fiunt, quo voluntas divina disposuit; quædam contingenter, quædam necessario.

Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarium ejus quod est volitum a Deo, non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ ; et hoc sufficit ad hoc, quod effectus sit contingens et non necessarius.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc antecedenti, Deus vult aliquid, sequitur non solum illud esse, sed eo modo quo Deus vùlt. Et ideo contingenter quandoque, et quandoque necessario.

Expositio textus.

« Prædestinavit ad pœnam. » Contra : Prædestinatio est de bonis salutaribus. — Respondeo : Prædestinatio accipitur hic large pro præparatione cujuslibet præmii, sive boni, sive mali, non stricte et proprie.

« Non præter ejus permissionem, quæ ipse non est. » Contra : Actio Dei Deus est. — Respondeo : Permissio dicit actionem non per modum positionis se habentem, sed per modum privationis. »

« Non ideo præcepit bona, quia vellet ab omnibus fieri. » Contra : Præceptum est signum voluntatis Dei verum, non falsum. — Respondeo : Signum est voluntatis antecedentis non consequentis secundum illud quod præcipitur. Ea enim

quæ Deus præcepit fieri vellet voluntate antecedente, non consequente, nec est inconveniens quod diversis modis seu considerationibus, idem velit uno modo, non alio.

« Quoddam præcepit quod noluit fieri. » Contra : Abraham volendo filium accidere conformavit voluntatem suam voluntati divinæ. Ergo Deus illud noluit eum actu interficere, sed voluit eum velle interficere.

DISTINCTIO XLVIII

Divisio textus

« Sciendum quoque. » Postquam egit de voluntate Dei secundum se, et per comparationem ad effectum, hic agit de ea per comparationem ad voluntatem humanam, agens de conformitate voluntatis humanæ ad divinam. Ubi primo determinat veritatem ; secundo solvit dubitationem incidentem, ibi : « Ex quo solvit ; » tertio ponit brevem recapitulationem, ibi : « Quæ ad mysterium. » In prima parte ostendit quod conformitas in volito non semper efficit voluntatem hominis bonam. Secundo ostendit ex hoc quod bona voluntas Dei aliquando impletur per hominis voluntatem malam, ibi : « Illud quoque. » Tertio movet et solvit objectionem contrariam, ibi : « Sed ad hoc. » In secunda parte primo movet et solvit dubitationem de passione capitis : « Ex quo ; » secundo de passionibus membrorum, ibi : « Si vero ; » tertio ostendit qualiter possumus velle passiones sanctorum, ibi : « Passiones quoque. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum voluntas nostra possit voluntati divinæ conformari : 2° utrum ad conformitatem teneamur ; 3° utrum perfecti et beati conforment voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito ; 4° utrum passio Christi placere potuerit, cum Judæorum actio Deo displiceret.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod voluntas nostra, divinæ voluntati conformari non possit. Nullus enim voluntatem suam potest conformare voluntati quam ignorat, quia non volumus nisi cognitum ; sed voluntatem Dei ignoramus : ergo ei voluntatem nostram conformare non possumus.

2. Præterea, eorum quæ infinite distant, nulla potest esse conformitas. Sed voluntas nostra in infinitum distat a divina voluntate ; ergo non potest una alteri esse conformis.

3. Præterea, quæcumque sunt conformia, in una forma conveniunt. Sed non potest esse una forma voluntati divinæ et nostræ communis, quia forma illa utraque voluntate prior existeret ; ergo voluntas nostra divinæ voluntati conformis esse non potest.

Sed contra. Super illud Psalm. XXXII : *Rectos decet collaudatio*, dicit *Glossa :* « Recti sunt qui dirigunt cor suum, secundum voluntatem Dei, quæ est regula nobis. » Sed regulatum conformatur regulæ ; ergo voluntas Dei voluntati nostræ conformis est.

Præterea, obediens præcepto, conformat voluntatem voluntati præcipientis : sed multi divinis præceptis obediunt ; ergo eorum voluntas divinæ voluntati conformatur.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina dupliciter considerari potest. Uno modo ut significatur per modum potentiæ. Alio modo ut significatur per modum operationis. Sic autem agitur hic de conformitate ad divinam voluntatem, et non primo. Actus autem voluntatis considerari potest dupliciter. Uno modo ut est causa : et sic voluntati divinæ nostra voluntas conformatur, quando hoc volumus quod Deus vult nos velle. Sic enim in causis voluntariis effectus causæ conformatur, inquantum sequitur dispositionem voluntatis et rationis, ut patet in artificiatis et arte ; et hæc conformitas est secundum rationem causæ efficientis. Alio modo consideratur actus voluntatis ut est quidam actus : et sic

voluntati potest aliquid conformari dupliciter. Uno modo ratione formæ supervenientis, quam habet actus ex habitu : et sic conformamus voluntatem nostram voluntati divinæ, inquantum volumus aliquid ex charitate, sicut et Deus vult : et hæc conformitas attenditur secundum rationem causæ formalis. Alio modo quantum ad speciem actus quam habet ex objecto, quod est duplex. Quoddam enim est finis : et sic voluntas nostra conformatur voluntati divinæ, inquantum propter illud volumus, propter quod et Deus vult : et hæc conformitas attenditur secundum rationem causæ finalis. Aliud vero objectum est id quod est ad finem : et quantum ad hoc conformatur voluntas nostra divinæ in volito, dum volumus id quod Deus vult : et hæc est conformitas quasi secundum rationem causæ materialis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plene nobis nunc non est. Et ideo nec est plena conformitas. Est tamen aliqua secundum modum nostræ cognitionis.

Ad secundum dicendum, quod duplex est conformitas. Una perfecta æqualitatem includens, qualis est Filii ad Patrem; et talis non potest esse alicujus creaturæ ad Deum, cum infinite distent. Alia imperfecta et non secundum eamdem rationem ; et sic creatura conformatur Deo.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest alteri conformari dupliciter : uno modo sicut formæ ; alio modo sicut formatio. Primo modo voluntas nostra conformatur divinæ, et secundo modo non.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod voluntatem nostram divinæ conformare non teneamur. Quicumque enim non facit id ad quod tenetur, ex hoc ipso peccat mortaliter. Si ergo tenemur voluntatem nostram divinæ voluntati conformare, quod non facimus quandocumque peccamus, videtur quod quodlibet peccatum sit duplex, et quodlibet veniale habeat mortale sibi adjunctum.

2. Præterea, ad id non obligamur ex aliquo præcepto quod libero arbitrio non subjacet : sed conformitas voluntatis nostræ ad Deum, secundum rationem causæ finalis efficientis et formalis, libero arbitrio non subjacet, quia ejus potestati non subest charitatem habere. In finem autem divinæ voluntatis, qui est bonum, naturaliter tendit, non ex electione quæ est liberi arbitrii. Voluntas autem divina efficaciter implet in nostra, quidquid vult ; ergo ad conformitates prædictas non tenemur ex aliqua obligatione præcepti.

3. Præterea, Deus vult damnationem alicujus hominis reprobati : et cum hoc ipse sciat, potest homini reprobato revelare ; si ergo homo teneatur voluntatem suam conformare divinæ voluntati in volito, sequitur quod iste teneatur suam damnationem velle, quod est inconveniens, cum talis voluntas sit contra charitatem ; et sic quantum ad nullum modum conformitatis tenetur.

Sed contra. Unusquisque tenetur esse rectus : sed rectitudo consistit in conformitate ad divinam voluntatem, ut ex *Glossa* prædicta probatum est ; ergo quilibet tenetur voluntem suam divinæ voluntati conformare.

Præterea, quælibet tenetur obedire : sed obediendo Deo homo voluntatem suam divinæ conformat ; ergo homo tenetur voluntatem suam divinæ conformare.

Respondeo. Dicendum, quod secundum hoc, divinæ voluntati nostra voluntas conformari debet, secundum quod ipsa est regula nostræ voluntatis, quantum ad bonitatem. Bonitas autem in actu voluntatis, quantum ad aliquid consideratur, absolute, et quantum ad aliquid respective. Absolute quidem primo et principaliter quantum ad finem : secundo quantum ad habitum, qui ex fine bonitatem habet : et tertio quantum ad rationem efficiendi, quia ex fine et habitu inclinatur aliquis ad agendum. Respective autem quantum ad volitum quod non habet bonitatem nisi ex ordine ad finem. Et ideo voluntati divinæ tenemur nostram voluntatem conformare : Absolute quidem, quantum ad tres primas conformi-

tates : primo et principaliter secundum causam finalem : secundo secundum causam formalem : et tertio secundum rationem causæ efficientis ; ut scilicet velimus quod Deus vult nos velle, et ex charitate, et propter bonum finem. Respective vero et non absolute, quantum ad volitum, si illud secundum id quod Deus vult in se, nobis displiceat ; tamen secundum respectum ad divinam voluntatem nobis placeat, prout scilicet est a Deo volitum et ordinatum.

Ad primum ergo dicendum, quod conformitas nostræ voluntatis ad divinam est quædam generalis conditio quæ in omni bono opere requiritur : et ideo quando prætermittitur, non fit speciale peccatum, nec semper mortale ; quia quandoque fit præter eam, non contra eam.

Ad secundum dicendum, quod tres primæ conformitates ad quas absolute tenemur libero arbitrio subjacent. Licet enim naturale sit nobis, ut in bonum tendamus, sicut in finem ; non tamen in hoc vel in illud bonum, sed hoc per electionem accipimus. Quamvis etiam circa voluntatem nostram semper divina voluntas impleatur, non tamen semper a nobis hoc est per electionem. Similiter quamvis ad charitatem habendam vires liberi arbitrii non sufficiant ; tamen per liberum arbitrium potest se homo ad eam præparare et ejus acceptioni assentire.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus possit alicui suam damnationem revelare de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinata, quia cogeretur desperare ; et si qua revelatio fieret, quæ hoc sonaret, deberet intelligi secundum comminationem et non secundum præscientiam.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod perfecti et beati suam voluntatem non conforment divinæ in volito. Beata enim Virgo in statu perfectionis erat, et tamen voluerat Christum non pati, alias de ejus passione non doluisset. Est enim dolor, secundum Augustinum, de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sciebat tamen per fidem Deum velle Christum pati ; ergo perfecti non conformant voluntatem suam divinæ in volito.

2. Præterea, Christus inter omnes erat perfectissimus : sed in eo fuit aliqua voluntas divinæ voluntati non conformis, scilicet voluntas naturalis qua volebat calicem a se transferri, quod Deus nolebat ; ergo voluntas perfectorum non semper conformatur divinæ in volendo.

3. Præterea, animæ interfectorum propter Christum in plena fruitione beatitudinis sunt : et tamen desiderant aliquid et petunt quod Deus non vult, ut patet Apoc. VI : *Usquequo Domine non vindicas etc.;* » ergo nec beati voluntatem suam conformant divinæ in volendo.

Sed contra. Secundum Tullium, amicorum est idem velle : sed præcipue beati sunt in perfecta amicitia ad Deum ; ergo voluntatem suam divinæ conformant in volendo.

Præterea, electio perversa est, quando minus bonum magis bono præfertur : sed constat magis esse bonum quod Deus vult eo quod homo vult ; cum ergo in perfectis et beatis nihil sit de perversitate electionis, videtur quod semper eligendo volunt hoc quod Deus vult.

Respondeo. Dicendum, quod volitum a Deo, accipi potest dupliciter. Uno modo in particulari et quasi materialiter. Alio modo in universali et quasi formaliter, scilicet secundum quod est volitum. Primo quidem modo non potest aliquis velle quod Deus vult, nisi sciat circa hoc particulare Dei voluntatem. Secundo autem modo non potest aliquis velle quod Deus vult, nisi secundum illam partem voluntatis quæ nata est ferri in divina ; quod non convenit voluntati sensualitatis, aut rationis inferioris, sed tantum voluntati rationis superioris. Sic ergo tam beati quam perfecti quicumque justi, voluntatem superioris rationis conformant divinæ voluntati in volito universaliter et formaliter sumpto. Sed in hoc differt inter beatos et viatores : quod beati secundum voluntatem prædictam, etiam in particulari volito voluntatem suam voluntati divinæ conformant ; non autem viatores, qui divinam voluntatem super par-

ticularibus non cognoscunt, sicut beati : sed secundum alias voluntates in eis non potest esse conformitas ad divinam voluntatem in volito universaliter et formaliter sumpto, licet quandoque per accidens in volito materialiter sumpto, quandoque vero in contrarium. Sed motus iste, qui est in contrarium, tanto est debilior et minus impeditus, quanto voluntas superior divinæ fortius inhæret. Peccatores vero secundum superiorem voluntatem non conformant voluntatem suam divinæ in volito formaliter sumpto, etsi quandoque conforment per accidens in volito materialiter sumpto. Ex tali enim modo conformitatis nihil laudis accrescit vel tollitur.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia erat in beata Virgine de morte Christi, secundum quod inferior voluntas particulari volito repugnat ; et hoc non est perfectioni contrarium. Et similiter dicendum ad secundum de voluntate inferiori qua Christus transferri calicem volebat.

Ad tertium dicendum, quod verba illa Apoc. sunt intelligenda quantum ad naturalem appetitum quem habent animæ separatæ de corporum resumptione : et tamen secundum superiorem rationem animæ beatorum volunt dilationem resurrectionis quam sciunt Deum velle.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod non possit esse voluntas de passione, sine hoc quod sit de actione. Voluntas enim sapientis non est impossibilium, eo quod est cum electione quæ semper est possibilium : sed impossibile est esse passionem sine actione ; ergo nullius sapientis voluntas est de passione sine actione.

2. Præterea, voluntas fertur in volitum, secundum quod est in rerum natura ; quia bonum et malum sunt in rebus, secundum Philosophum : sed in rerum natura non est passio sine actione ; ergo voluntas non fertur in passionem sine actione.

3. Præterea, voluntas judicatur mala ex malo quod male inseparabiliter conjungitur volito, sicut patet in voluntate fornicantis, qui vult delectationem cui inseparabiliter inhæret deformitas : sed passioni innocentis, inseparabiliter adjungitur actio mala persequentis ; ergo quicumque vult passionem Christi videtur velle actionem malam Judæorum.

Sed contra. Quæcumque sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animæ per quem interdum etiam et conjuncta secundum rem separantur ; sed passio Christi et actio Judæorum sunt duæ diversæ res ; ergo potest esse voluntas de uno, sine hoc quod sit de altero.

Præterea, omne bonum fit Deo volente et nullum malum, ut ex dictis patet : sed passio Christi fuit bona, actio Judæorum mala ; ergo Deus voluit passionem Christi, non autem actionem Judæorum.

Respondeo. Dicendum, quod in passione Christi duo est considerare : scilicet operationem Christi, qua passionem illatam voluntarie suscepit, et hæc omnino separata est ab actione Judæorum : unde potest esse de hoc voluntas, sine hoc quod sit de actione Judæorum. Est iterum ibi considerare ipsam passionem quæ in se bona est, inquantum est justa per comparationem ad naturam speciei, quamvis non per comparationem ad hoc individuum, et quæ est etiam satisfactoria pro peccato totius humani generis. Est etiam mala, inquantum afflictiva innocentis ; et hoc modo per se loquendo est effectus actionis Judæorum. Primo vero modo est a Deo, sed non secundo.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si diceretur quod Deus vult passionem Christi esse et actionem Judæorum non esse, quia hæc duo sunt incompossibilia ; sed horum duorum unum est secundum voluntatem Dei, alterum est præter eam, non contra eam.

Ad secundum dicendum, quod licet voluntas feratur in volitum secundum quod est in rerum natura, non tamen oportet quod feratur in omnia quæ circumstant rem, sed solum in ea quæ de esse rei sunt.

Ad tertium dicendum, quod voluntas

effectus dependet a causa, sed non e converso. Unde quicumque vult causam, vult effectum per consequens, sed non e converso. Delectatio autem est causa deformitatis : sed passio Christi est effectus actionis Judæorum : unde Deus non volendo actionem Judæorum malam, voluit bonam passionem Christi, qui est semper Deus Benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

Expositio textus.

« Actio Judæorum fuit mala. » Contra : Hæc actio fuit causa immediata Passionis quæ bona fuit. — Respondeo : Actio Judæorum fuit causa immediata Passionis in genere naturæ, et sic erat mala, non in genere mortis, et sic erat bona.

« Voluit Christum pati. » Contra : Deus non vult mala fieri. — Respondeo : Deus volebat Passionem in comparatione ad sustinentem, et sic erat bona, non ad inferentem. Nam Christum Passionem illatam a Judæis sustinere erat bonum ; sed Christo a Judæis Passionem inferri erat malum.

« Ut Petrus Apostolus qui id nolebat. » Contra : Similiter, Beata Virgo nolebat Christum pati. — Respondeo : Volebat voluntate rationis deliberantis absolute; sed nolebat voluntate naturali. Petrus autem qui volebat contrarium redargutus est quia volebat impedimentum tanti boni per quod humanum genus redemptum est, præstante eodem Redemptore qui est benedictus in sæcula.

DE CREATIONE

LIBER SECUNDUS

PROLOGUS

Quæ vidi annunciabo in sermonibus Domini opera ejus. Eccl. XLII. Creaturarum consideratio et philosophis et theologis est communis. Differt tamen quantum ad tria, quæ ex verbis propositis accipi possunt. Primo quantum ad cognitionis certitudinem. Secundo quantum ad probationis firmitatem. Tertio quantum ad considerationis rationem. Secundum certitudinem quidem, utraque consideratio differt. Nam philosophica consideratio naturali cognitioni innititur : et ideo de creaturis non omnino certam notitiam habet, sed dubiam et conjecturalem, secundum illud Sapientiæ IX : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ :* et ideo etiam non perfecte a philosophis enarrantur, nec uniformiter, ut diversitas opinionum ostendit : Eccl. I : *Cunctas res difficiles non potest homo eas explicare sermone.* Sed cognitio theologica, divinæ cognitioni innititur quæ omnia clare et certitudinaliter videt. Heb. IV : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus :* et hæc certitudo derivatur ad sanctos quibus Deus secreta suæ sapientiæ revelat, secundum illud I Cor. II : *Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum ;* et ideo tamquam certitudinaliter visa indubitanter annunciat. Eccl. XLII : *Nonne Dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua ?* Et hoc est quod dicitur in Themate : *Quæ vidi annunciabo.* Secundum probationis vero firmitatem, utraque consideratio differt ex eo, quod philosophica primo ex causis creatis et invalidis et mutabilibus sumitur, ex quibus ratio firma haberi non potest. Unde dicitur Eccl. IX : *Intellexi, quod omnium operationum Domini nullam possit homo invenire rationem.* Sed probatio theologica innititur divino sermoni qui semper est validus. Heb. IV : *Vivus est sermo Dei et efficax.* II Reg. XXIII : *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam :* et hoc est quod dicitur in Themate : *In sermonibus Domini.* Secundum vero considerationis rationem differentia invenitur. Nam philosophi considerant creaturas secundum rationem propriæ naturæ non habito respectu ad Deum. Unde de quibusdam dicitur Sap. XIII : *Neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex.* Sed theologi creaturas considerant secundum rationem ; qua referuntur in Deum tripliciter. Primo quidem ut in causam efficientem, secundum illud Psalm. IX : *Delectasti me, Domine, in factura tua etc.* Secundo ut in causam finalem : Proverb. XVI : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Tertio ut in formam exemplarem. Unde dicitur Ecclesiast. I : *Effudit illam* (scilicet sapientiam suam) *super omnia opera ejus*, inquantum videlicet opera sapientiam imitantur. Et ideo sicut philosophi considerantes creaturas secundum naturas suas, considerant motum, in quo res in natura sua perficitur vel a natura sua corrumpitur, ita theologus considerat motum creaturæ secundum quem perficit per conversionem ad Deum vel deficit per aversionem ab ipso ; et hoc notatur in Themate, in hoc quod dicit *opera ejus.* Sic ergo ex prædictis verbis præsentis libri, in quo Magister de creaturis agit, potest accipi quadruplex causa : materia in operibus ; finis in relationem ad Deum ; forma in certitudine traditionis principii : causa efficiens in Dei sermone per quem hæc doctrina inspiratur.

DISTINCTIO I

Divisio textus

« Creationem rerum. » Libri totales *sententiarum*, ut dictum est in principio, in quatuor partiales libros dividuntur, sicut flumina Paradisi in quatuor, Gen. II, quorum primus agit de Deo secundum se, id est secundum conditiones suæ naturalis perfectionis; secundus de Deo secundum quod ejus potentia relucet in operibus ejus; tertius de Deo secundum quod ejus sapientia relucet in opere mundanæ restaurationis; quartus de ipso secundum quod ejus bonitas relucet in opere humanæ sanctificationis. Hujus ergo secundi libri materia sunt opera creationis. Et primo agit de creatione universi secundum se in generali, distinctione hac. Secundo de partibus ejus in speciali, a distinctione secunda usque in finem. In prima parte primo agit de exitu creaturarum a suo principio; secundo de ordine earum penes finem : « Horum igitur. » In prima parte, primo probat auctoritate unum inesse rerum principium. Secundo excludit errorem Platonis qui posuit pluralitatem principiorum : « Plato. » Tertio errorem Aristotelis qui dixit mundum sine principio durationis æternum : « Aristoteles. » In secunda parte primo ostendit qualiter Plato circa rerum creationem erravit. Secundo inter actum creandi et faciendi distinguit : « Creare. » Tertio ostendit qualiter Deo utrumque convenit : « Verumtamen. » In secunda parte principali primo assignat finem communem ex parte creantis : « Horum igitur. » Secundo fines speciales ex parte creaturarum : « Et si quæritur. » Tertio exprimit ordinem agendi de ipsis creaturis : « Ex præmissis. » In prima parte primo ostendit quod sola bonitas Dei fuit principium creationis omnium. Secundo quod fuit principium creaturarum irrationalium et rationalium : « Et quia » In secunda parte primo tangit communiter finem creaturæ rationalis : « Et si. » Secundo creaturæ corporalis : « Et sit. » Tertio specialiter hominis : « De homine. » Quarto conjunctionis creaturæ spiritualis et corporalis : « Solet etiam quæri. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor 1° utrum res sint creatæ a Deo; 2° utrum sit aliquod principium increatum, præter Deum; 3° utrum præter eum sit aliquid creator; 4° utrum creaturarum universitas, quæ mundi nomine nuncupatur, sit Deo coæterna.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod nihil possit creari a Deo. Quicquid enim est, vel est substantia vel accidens : sed creatio non potest esse substantia, cum secundum eam denominetur aliquid creatum : similiter non potest esse accidens, quia sic esset in subjecto; vel quod est materia creati, quod est contra rationem creationis secundum quod creari dicitur quod ex nihilo fit; vel in ipso creato, quod est contra rationem subjecti, quod oportet esse prius accidente, cum tamen sit creatum posterius creatione : ergo creatio nihil est, et ita nihil creatur a Deo.

2. Præterea, omne quod fit, possibile fuit prius fieri; alias impossibile fuisset fieri : nihil autem quod exit de potentia in actum creatur, quia omne hujusmodi fit de materia; ergo nihil fit per creationem.

3. Præterea, impossibile est infinitam distantiam pertransitam esse : sed inter ens et simpliciter non ens est infinita distantia; ergo impossibile est quod aliquid sit factum ens, de simpliciter non ente; et sic impossibile est aliquid esse factum per creationem.

4. Præterea, quod fit in permanentibus non est : ergo fieri rei est ante rei esse. Sed non potest esse nisi in aliquo supposito; ergo omne quod fit, fit ex aliquo subjecto, si sit de permanentibus; et ita nulla substantia potest creari, ut videtur.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. CXLVIII : *Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt etc.*

Præterea, unumquodque agit secundum quod est actu; scilicet secundum partem suæ substantiæ, scilicet formam; et facit aliquem effectum, secundum partem suæ substantiæ, scilicet secundum formam, ut patet in agentibus naturalibus. Cum ergo Deus secundum totam substantiam suam sit actus, videtur quod totam substantiam effectus producere potest, et hoc est creare; ergo Deus potest facere res per creationem.

Respondeo. Dicendum, quod Deus ab omnibus intelligitur id quod est primum in genere causarum agentium. Inter quas effectus causæ primæ per causam secundam determinatur. Sic actio solis determinatur ad pomi productionem per virtutem activam, quæ est in planta. Oportet ergo quod causa secunda causet rem secundum quod est in determinata natura solis, sed causa prima secundum generalem rationem effectus : ideo ipse Deus qui est causa simpliciter prima, est causa universalis entis, inquantum hujusmodi; sicut ignis est causa calidi, inquantum est calidus. Et ideo ad causas secundas naturales pertinet efficere res secundum formam tantum, per quam unumquodque determinatur ad speciem propriam. Sed Dei est producere rem secundum totum illud quod est entitatis in ipsa, et quantum ad formam, et quantum ad materiam, et hoc est creare : unde Deo competit res in esse per creationem educere.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio aliquid est et est accidens; non tamen mutatio, proprie loquendo : quia Deus non producit res in esse per mutationem vel motum proprie acceptum, sed per quemdam effluxum, cum nihil præsupponatur divinæ factioni. Unde ipsa creatio nihil est aliud secundum rem, quam relatio quædam qua creatura refertur ad Deum ad causam.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum V *Metaphysicæ*, possibile dupliciter dicitur. Uno modo absolute, non secundum aliquam potentiam, sed ratione habitudinis prædicati ad subjectum, inter quæ non est repugnantia : et sic possibile opponitur impossibili et necessario : et sic possibile fuit mundum esse antequam fuit. Alio modo dicitur aliquid possibile per respectum ad potentiam activam; et sic mundo antequam esset, possibile erat esse per respectum ad potentiam activam, sed non passivam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit si distantia non entis ad ens esset infinita per extensionem : sic autem infinitum non est, sed solummodo per finis negationem; quia non ens terminum non habet.

Ac quartum dicendum, quod ratio illa procedit de fieri quod est per motum : non de fieri quod est per simplicem effluxum. Sic enim simul fit lux et facta est : et similiter creatura simul creatur et creata est.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod præter Deum sit aliquod aliud principium increatum. Bonum enim principium mali esse non potest, quia unumquodque facit sibi simile : sed in rebus multa inveniuntur mala : non ergo possunt a Deo, qui bonus est, creari mala; ergo oportet quod vel omnia sint increata, vel reducantur ad aliquod malum increatum, quod sit omnium principium.

2. Præterea, causarum genera adinvicem distinguuntur : sed in generé causæ efficientis est unum principium increatum, idest Deus; ergo similiter in aliis causarum generibus : et ita sunt plura principia increata.

3. Præterea, omne quod creatur, aliqua creatione creatur, et sic in infinitum. Relinquitur ergo quod sit increata : et ita præter Deum esset aliquod aliud principium increatum.

4. Præterea, omne quod fit, vel fit in tempore, vel in instanti temporis : quia fieri sine successione non est, nec successio sine tempore. Instans ergo vel tempus in quo creatum est cœlum, aut est creatum, aut non. Si creatum, ergo in aliquo instanti vel tempore : et sic

infinitum : quod est impossibile. Relinquitur ergo, quod præter Deum sit aliquod aliud principium increatum.

Sed contra est, quod Sap. XI dicitur : *Quomodo posset aliquis permanere, nisi tu voluisses?* Omnium ergo quæ sunt esse et permanentia a voluntate Dei dependet. Sed quæ sunt, per voluntatem ejus sunt ab eo creata, ergo nihil potest esse præter ipsum, quod non sit ab eo creatum.

Præterea, unitas est principium multitudinis : hoc autem non esset si plura increata, ponerentur.

Respondeo. Dicendum, quod omnis res, cujus essentia non est suum esse, habet esse suum ab alio creatum : quia si esse rei est præter essentiam ejus, oportet quod ei conjungatur per aliquam causam, quæ quidem non potest esse ipsa rei essentia, sicut subjectum est causa accidentis; quia nihil potest esse causa alicujus, nisi per hoc quod esse habet. Unde relinquitur quod cujuslibet rei, quæ non est suum esse, sit causa essendi aliquid ab eo separatum. Nulla autem res potest esse cujus essentia sit suum esse, nisi una tantum; quia hujusmodi rei esse non additur alicui per quod dividatur vel contrahatur, sic ut non posset esse nisi una absolute per se substans. Relinquitur ergo quod non potest esse nisi unum increatum; et per consequens, in ipsum sicut in causam, oportet res omnes alias reduci.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, non habet esse, nec est res aliqua : sed magis est privatio alicujus perfectionis in re; unde non habet causam efficientem, sed deficientem; et hujusmodi sunt causæ mediæ, propter hoc quod sunt ex nihilo.

Ad secundum dicendum, quod creare nominat actum causæ efficientis : unde oportet id quod est primum in genere causæ efficientis esse increatum. Sic materia prima est ingenita, non autem increata; quia cum habeat esse imperfectum, oportet quod a perfecto ente sumat originem. Forma autem et finis incidunt in idem cum efficiente : et sic restat unum solum esse principium increatum.

Ad tertium dicendum, quod creatio, relatio quædam est, ut dictum est; relatio autem non refertur per aliquam relationem realem, ut Avicenna dicit : unde creatio non est creata per aliquam creationem, sed per seipsam.

Ad quartum dicendum, quod in tempore et in instanti non differunt esse et fieri. Non autem est necesse tempus esse in tempore, sicut nec locum in loco; unde non est necesse, quod instans primum creationis in alio instanti sit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditr. Et 1. Videtur quod creare soli Deo non conveniat. Unumquodque enim agens potest agere infra suam speciem. Sed anima rationalis secundum naturam est Angelo inferior; ergo Angelus potest animam facere. Sed anima non potest fieri nisi per creationem, cum non sit composita ex materia et forma; ergo Angeli creare possunt.

2. Præterea, omne quod non habet materiam partem sui, non potest fieri nisi de nihilo, et ita per creationem. Sed formæ naturales et accidentia non habent materiam partem sui; ergo non possunt fieri, vel educi in esse, nisi per creationem : sed educuntur in esse ab agentibus naturalibus; ergo causæ naturales agentes creant.

3. Præterea, ad immensitatem divinæ bonitatis pertinet, ut omnis perfectio creaturæ communicabilis, sit ei concreata; sed potestas creandi est creaturæ communicabilis, cum in se contradictionem non implicet; ergo videtur, quod creare non sit proprium Dei.

Sed contra est, quod Damascenus dicit : « Omnes qui dicunt Angelos aliquid creare, maledictos esse : » de quibus tamen magis videtur, quam de aliis creaturis; ergo creare soli Deo convenit.

Præterea, creare non est nisi agentis secundum totam suam substantiam; quia res secundum totam suam substantiam per creationem in esse educitur; sed agere secundum totam substantiam suam Deo convenit, cum ipse solus sit actus purus; ergo solius Dei est creatio.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in prima quæstione dictum est, creatio pro-

prie actio est primi agentis, quod nihil aliud in sua actione præsupponit. Ex secunda autem quæstione habitum est, quod primum agens est solus Deus; quia omnia alia sunt ab eo creata. Unde relinquitur, quod ipse solus est rerum creator : et creando res tradit eis possibilitatem, ut recipiant effectus causarum suarum agentium, non ex nihilo, sed ex potentia præsupposita ; et ideo omnes aliæ causæ agunt per viam motus vel mutationis, solus autem Deus per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit secundum naturam infra Angelum, tamen modus creandi animam est supra potestatem Angeli quæ est finita. Nam agere ex nulla potentia præexistente infinitæ potentiæ est. Quod patet ex hoc quod quanto potentia passiva est remotior ab actu, tanto indiget majori potentia activa.

Ad secundum dicendum, quod fieri, proprie loquendo, non est nisi rei subsistentis, cujus est et esse. Unde formæ naturales non fiunt, sed compositum : ipsæ vero formæ educuntur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quod potentia creandi repugnat rationi creaturæ, tum per hoc quod est primi agentis ; tum per hoc quod est infinita ; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod mundus sit æternus. Quod enim non habet contrarium, non est corruptibile neque generabile, quia generatio est ex contrario et corruptio in contrarium. Sed cœlum non habet contrarium : quod ejus motus ostendit, cui nihil est contrarium ; ergo cœlum est ingenerabile et incorruptibile, et ita æternum, et per consequens totus mundus.

2. Præterea, omne quod est semper in suo principio et suo fine, semper fuit et semper erit, quia post principium est aliud et ante finem : sed temporis nihil est accipere, nisi nunc, quod est principium futuri et finis præteriti ; et ita quandocumque tempus est, est suum principium et finis ; ergo tempus semper fuit, et semper erit ; et per consequens motus et mobile.

3. Præterea, si aliquid incipit moveri, oportet accipere aliquam aliam habitudidem moventis ad mobile nunc esse quam prius ; hoc autem non potest esse nisi aliqua mutatio accideret vel ex parte mobilis, vel ex parte moventis ; ergo antequam habet motum est alius motus ; et sic motus semper fuit, et per consequens mundus.

4. Præterea, omnis actio quæ est ab agente non moto, nec per se, nec per accidens, est semper : quia quod agit postquam non agebat, fit de potentia actu agens, et ita exeundo in potentia in actum movetur vel per se vel per accidens : sed Deus non movetur per se neque per accidens ; ergo omnis actio ejus est ab æterno, et ita ab æterno mundum fecit : mundus ergo est æternus.

Sed contra. Omne quod creatur, ex nihilo est : sed mundus est creatus, ut ex supradictis patet ; ergo ex nihilo : et ita habet esse post non esse ; non ergo est æternus.

Præterea, si mundus fuit ab æterno, et dies fuerunt ab æterno, et similiter homines infiniti ; ergo dies infiniti præcessissent diem istum, et infinitæ animæ remanerent a corporibus separatæ : quorum utrumque impossibile est ; quia ex primo sequeretur, quod infinita essent pertransita ; ex secundo autem, quod essent infinito simul in actu.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra ostensum est, omnium quæ sunt, præter Deum, ipse Deus est causa ; quæ non agit quasi ex necessitate naturæ, sed ex propositio voluntatis : agit enim per intellectum, qui est rerum principium mediante voluntate. Voluntas autem se habet ad utrumlibet : potest enim producere effectum suum, et non producere. Quia igitur Deus fecit mundum ad hoc, ut mundus Deum repræsentaret, fecit eum postquam non fuerat : hoc enim modo in mundo facultas divinæ voluntatis repræsentatur, qua potest effectum producere et non producere. Unde fides catholica firmiter tenet, mundum non semper

fuisse. Quidam vero philosophi, res non ex voluntate institutas esse, sed ex necessitate naturæ ponentes, dixerunt, vel materiam, vel mundum esse æternum; non quasi necessariis rationibus hoc asserentes, sed quibusdam probabilibus conjecturis. Unde dicitur in I *Topicorum*, quod sunt quædam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit æternus.

Ad primum ergo dicendum, quod per rationem illam ostenditur a Philosopho in I *Cœli et mundi*, quod cœlum non exit in esse per generationem, quasi a causa naturaliter agente. Non autem removetur, quin exeat in esse per creationem, a causa voluntarie agente.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, instans est principium futuri et finis præteriti, intelligitur de instanti, secundum quod continuat partes temporis. Unde non est necessarium quod primum instans sit finis alicujus temporis, neque quod ultimum sit principium temporis, quia neutrum continuat tempus tempori.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de movente quod agit ex necessitate naturæ, quale non est Deus; quia secundum immutabilem voluntatem Deus quandoque non produxit res, et quandoque produxit : quia ab æterno voluit ut res producerentur postquam non fuissent.

Ad quartum dicendum, quod Deus non agit per actionem mediam, quæ sit aliud a sua essentia : unde actio sua est æterna, sicut et essentia sua est æterna : sed effectus est temporalis secundum propositum suæ voluntatis. Unde ex hoc quod aliquid de novo fit a Deo, non sequitur aliqua mutatio in Deo, sed solum in effectu.

QUÆSTIO II

«Credamus ergo rerum creatarum.» Hic quæruntur quatuor : 1° utrum rerum omnium finis sit divina bonitas; 2° utrum omnia sint facta propter hominem; 3° utrum anima debuit corpori uniri; 4° de modo unionis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod non omnia facta sint propter Dei bonitatem. Ea enim quæ sunt ad finem aliquid conferunt ad finem, unde et utilia dicuntur : sed creaturæ nihil conferunt ad divinam bonitatem; non ergo bonitas Dei est finis rerum.

2. Præterea, bonitatem Dei percipit creatura cognoscendo et amando : sed non omnia possunt cognoscere et amare Dei bonitatem; ergo non omnia sunt propter eam, sicut propter finem.

3. Præterea, agens facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest : sed Deus non facit creaturas propinquas suæ bonitati quantum potest, quia sic non posset eas facere meliores; ergo divina bonitas non est finis rerum.

Sed contra est, quod dicitur Prov. XVI : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Præterea, bonum habet rationum finis : sed Deus est primum et summum bonum; ergo ipse est ultimus finis omnium.

Respondeo. Dicendum, quod omne agens per voluntatem, quicquid agit, agit propter hoc quod est suæ voluntatis finis. Nam quicquid agit, est volitum ab eo. Voluntas autem una ad unum ultimum finem ordinatur, ad quem ordinat quæcumque vult. Finis autem ultimus divinæ voluntatis est sua bonitas, ut in principio libri dictum est : unde omnia quæ facit, facit propter suam bonitatem, non constituendam, vel augendam, quia hoc est impossibile : sed multiplicandam eo modo quo multiplicari potest, scilicet per communicationem. Ideo ad hoc unaquæque creatura facta est, sicut propter ultimum finem, ut divinam bonitatem suo modo participet.

Ad primum dicendum, quod ratio illa procedit quando agens agit ex appetitu finis, quem acquirere intendit; Deus autem non sic agit propter suam bonitatem, sed ex amore suæ bonitatis, ut eam communicando multiplicet, sicut est possibile.

Ad secundum dicendum, quod duplex

est modus participandi divinam bonitatem : unus per assimilationem, et hic modus communis est omnibus creaturis, inquantum sunt bonæ a bono Deo factæ : alio modo per operationem, scilicet cognoscendo et amando ; et hic modus proprius est rationalis creaturæ, in quo etiam ratio beatitudinis consistit. Et ideo sola rationalis creatura facta est propter beatitudinem ; sed omnes creaturæ propter bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando id quod est ad finem, perfecte potest consequi finem : tunc enim fit propinquus fini, quantum est possibile. Sed hoc non est in proposito : et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omnia facta sunt propter hominem. Nobilius enim fit propter minus nobile, quia finis est nobilior eo quod est ad finem : sed aliquæ creaturæ sunt homine nobiliores, ut puta Angeli ; ergo non omnia facta sunt propter hominem.

2. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II *de Cœlo et mundo :* sed aliquæ res sunt, quarum operationes ad homines se non extendunt, ut lapilli qui sunt in visceribus terræ, et pisces qui sunt in profundo maris ; non ergo omnia facta sunt propter hominem.

3. Præterea, quandocumque id quod fit propter aliquem, cedit in nocumentum ejus, frustratur intentio agentis : sed Dei intentio non frustratur ; cum ergo creaturæ cedant in nocumentum hominis, secundum illud Sap. XIV : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animæ hominum;* videtur quod creaturæ non sint factæ propter hominem.

Sed contra. Omne bonum quod accidit in universo, est intentum a Deo, alias casu accideret. Sed ex omnibus creaturis aliquid cedit in bonum hominis, secundum illud Rom. VIII : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* ; ergo omnes creaturæ aliquo modo factæ sunt propter bonum hominis.

Præterea, in omnibus quæ sunt propter finem, posterius est finis prioris : sed creaturæ sunt factæ propter finem ; cum ergo homo inter cetera sit ultimo creatus, ut patet Gen. I ; videtur, quod omnia sint propter hominem facta.

Respondeo. Dicendum, quod alicujus rei finis dicitur dupliciter. Uno modo principaliter, ad quem res principaliter ordinatur ; et talis rerum finis est divina bonitas. Alio modo secundarius, per quem res principalem finem consequitur : et hoc modo finis omnium creaturarum est homo. Differenter tamen ad hominem ordinantur creaturæ superiores et inferiores. Superiores quidem, ut Angeli et corpora celestia, per solam operationem per quam hominem perficiunt, et sic divinam similitudinem consequuntur, inquantum Deus est causa rerum : quæ quidem assimilatio est finis cujuslibet creaturæ, ut dictum est. Creaturæ vero inferiores ordinantur ad hominem dupliciter. Uno modo quantum ad esse, inquantum imperfectiora appetunt formam perfectiorem, sicut elementa forma mixti, et sic deinceps usque ad formam hominis, quæ est nobilissima inter formas inferiores. Alio modo quantum ad operationem, inquantum ex earum operationibus aliquod commodum homini acquiritur. Est etiam et tertius modus, quo omnia ad hominem ordinantur ; scilicet per operationem hominis, qui ex cognitione creaturarum in Dei cognitionem adducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de fine principali. Vel potest dici, quod nulla creatura est dignior homine, quantum ad finem suum ultimum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquæ res sint quæ non actu aliquid operantur circa hominem, natæ sunt tamen operari, et homo natus est eas cognoscere, quamvis non actu cognoscit ; et secundum naturalem appetitum materiæ, tendunt in formam hominis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod creaturæ aliquæ nocent homini,

vel quantum ad culpam occasionaliter, vel ad pœnam active, cedunt in bonum hominis, vel ejusdem vel alterius.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima rationalis corpori uniri non debuerit. Anima enim rationalis creata est propter beatitudinem, ut in *littera* dicitur : hoc autem consistit in cognitione Dei ; cum per ergo corpus retardetur animæ cognitio, secundum illud Sap. IX : *Deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*, videtur quod anima corpori uniri non debuerit.

2. Præterea, inæqualitas bonorum a justo auctore non turbatur, nisi propter differentiam meritorum : sed nulla merita præcesserunt in Angelis et in animabus antequam crearentur ; ergo divina justitia requirit quod æquales crearentur : et sic, cum Angeli non sint uniti corporibus, nec animæ uniri debuerint.

3. Præterea, anima est nobilissima formarum ; si ergo convenienter unita est corpori, debuit uniri corpori nobilissimo ; et ita corpori cœlesti, vel etiam, igni, quod est corpus subtilissimum, et inter corporalia nobilissimum ; cujus contrarium videmus ; et ita inconvenienter anima est corpori unita.

Sed contra. Si extrema sunt in natura, et medium in natura inveniri debet, ut patet per Philosophum II *de Cœlo et mundo :* sed invenitur in rebus creatura pure spiritualis, invenitur etiam pure corporalis ; ergo ad completionem universi debuit esse anima composita ex spirituali et corporali, et ita spiritualis creatura, quæ est anima, debuit corpori uniri.

Præterea, perfectio in rebus consistit secundum quemdam circulum, inquantum scilicet ultima ad principium, per quamdam conjunctionem redeunt : sed inter creaturas, infima est corporalis, suprema vero spiritualis, media autem spiritus rationalis ; debuit ergo, ad hoc quod esset perfectio in rebus, spiritus rationalis corpori uniri.

Respondeo. Dicendum, quod causa conjunctionis animæ rationalis ad corpus, diversimode assignatur. Origenes namque pro causa assignat motum liberi arbitrii, per quem quædam spirituales creaturæ peccando meruerunt corporibus alligari. Sed ista positio abjicienda est. Primo, quia repugnat fidei, per quam credimus propter bonitatem Dei, non solum invisibilia, sed etiam visibilia esse creata, secundum illud Gen. I : *Vidit Deus cuncta quæ fecit etc.* Non ergo propter malitiam rationalis creaturæ, sunt visibiles creaturæ factæ : sed quia bonum est. Secundo, quia repugnat naturæ ipsius animæ, quæ non per accidens, sed naturaliter corpori unitur ; alias homo non esset ens naturale. Et ideo ex ipsa natura animæ, unionis ratio est accipienda. Voluit enim Deus intellectuales creaturas, per quosdam gradus distinguere ; inter quas anima humana, ordine naturæ, est infima, sicut materia prima est infimum in genere sensibilium. Unde, sicut materia prima in sui essentia considerata, est denudata omnibus formis, ita anima humana est formis denudata intelligilibus : et ideo oportuit ut corpori uniretur, quatenus per corporea instrumenta, intelligibiles species a rebus, ad ipsam deferrentur ; et in hoc includuntur duæ rationes, quas Magister assignat. Tertia namque quam ipse ponit, est quædam utilitas inde proveniens ; scilicet quoddam exemplum futuræ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus impedit animam a cognitione, ratione corruptionis, quæ sequuta est ex peccato, et non ratione naturæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex ordine sapientiæ suæ, creaturas intellectuales inæquales instituit,ut diversi bonitatis gradus implerentur ; quos omnes melius est esse, quam unum eorum tantum. Nec hoc tamen repugnat justitiæ.Nam tales dignitates naturales, non attribuuntur alicui creaturæ ex debito, sed ex Dei beneplacito.

Ad tertium dicendum, quod corpori cœlesti conjungitur nobilior substantia, secundum quosdam, quam sit anima humana ; scilicet intellectiva movens orbem, vel anima orbis. Potest tamen dici quod corpus cœleste vel ignis sit nobilius corpore humano quantum ad aliquid, non

tamen quantum ad aptitudinem perficiendi operationes animæ.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima non uniatur corpori ut forma. Quod enim in se est substantia substans, non potest alteri ut forma uniri : quia quod in se subsistit, per se habet esse completum, et sic unio ad aliud est ei accidentalis : quod non contingit de forma, quæ secundum esse suum substantiale materiæ unitur. Sed anima est in se substantia substans ; quod patet ex hoc, quod sine corpore remanet.

2. Præterea, anima rationalis, vel est intellectus, vel intellectivæ potentiæ subjectum. Sed intellectiva potentia nullius corporis actus est, ut dicitur in tertio *de Anima;* ergo anima rationalis non unitur corpori ut forma.

3. Præterea, omnis forma substantialis immediate unitur materiæ, ut patet in VIII *Metaphysicorum;* sed anima unitur corpori mediantibus potentiis et spiritibus, ut quidam dicunt ; ergo anima non unitur corpori ut forma.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in secundo *de Anima*, quod anima est actus corporis physici, potentia vitam habentis.

Præterea, unumquodque collocatur in specie per suam formam : sed homo collocatur in specie per animam rationalem ; ergo anima rationalis est forma corporis.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, anima rationalis inter ceteras creaturas intellectuales, est inferior ordine naturæ. Unde esse ejus est quodammodo affine [1] et proximum rebus corporalibus, ita quod esse animæ rationalis, potest communicari corpori per modum quo communicatur materiæ esse formæ. Alio tamen modo est de anima et de aliis formis. Nam esse quod acquiritur materiæ per alias formas, non est illarum formarum ut subsistentium : sed esse quod acquiritur homini est ipsius animæ principaliter, ut subsistentis, et in ejus consortium perducitur corpus, ut illud idem esse fiat compositi quod est animæ subsistentis. Et ideo anima rationalis in se considerata, non solum est forma, sed substantia subsistens : et ex hoc habet, quod possit per se habere operationem sine organo corporali : unde et movet corpus : et sic unitur corpori ut motor et ut forma. Patet ergo, quod homo est quoddam medium constitutum inter creaturas pure spirituales et pure corporales, communicans spiritualibus secundum animam, et corporalibus secundum corpus : et sic reperitur in homine hoc quod dicit Dionysius VII cap. *de Div. nom.*, quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Quidam vero posuerunt quod anima unitur corpori solum ut motor mobili, dicentes animam esse in corpore sicut nauta est in navi. Sed secundum hoc, homo qui est compositus ex anima et corpore, non esset ens per se, sed ens per accidens : quod est absurdum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima, quamvis sit substantia per se subsistens, tamen unitur corpori ut forma, ita quod corpus uniatur ei quantum ad ipsum esse suum substantiale, non quantum ad aliquod aliud : quia sic unio illa esset accidentalis.

Ad secundum dicendum, quod duplex est forma, ut ex dictis patet. Quædam quæ secundum esse suum a materia dependet, utpote per se non subsistens : et a tali forma nihil potest procedere, quod non sit actus corporis. Quædam vero est forma, ut anima rationalis, quæ secundum esse suum non dependet a materia, utpote in se subsistens : et ideo ab anima rationali, quamvis sit secundum suam essentiam corpori unita, possunt progredi quædam vires quæ sunt actus corporis, ut sensitivæ et nutritivæ ; et quædam quæ non, ut intellectivæ.

Ad tertium dicendum, quod spiritus et potentiæ, sunt media inter animam et corpus, prout anima unitur corpori ut motor ; quia his mediantibus movet corpus : non autem prout unitur ei ut forma : sic enim nihil est medium inter ani-

[1] Al. : « a fine. »

mam et corpus, ut dicitur in VIII *Metaphysicorum* : nisi forte per modum, quo. dispositio præparans materiam ad formam, medium dicitur inter ea quodammodo.

Expositio textus.

« *In principio creavit Deus.* » Verbum hoc secundum *Glossam,* tripliciter exponitur. Nam uno modo proprio accipitur causaliter « in principio » id est in Filio ; alio modo temporaliter « in principio » temporis ; tertio modo ordinaliter ante omnia alia. Sed contra primam expositionem opponitur sic : Pater est principium sine principio, secundum Augustinum ; ergo potius debet ei appropriari ratio principii. Item, Rom. XI, dicit *Glossa : Ex ipso* dicit propter Patrem, *per ipsum* propter Verbum, *in ipso* propter Spiritum sanctum ; ergo quod dicit « in principie » magis debet appropriari Spiritui sancto. Item, contra secundam expositionem sic opponitur : Tempus adjacet ut mensura motui firmamenti ; firmamentum vero factum est secunda die ; ergo cœlum et terra non sunt creata « in principio » temporis, sed ante. Item, quatuor sunt creata, secundum Bedam, scilicet Angelus, cœlum empyreum, prima materia, et tempus. Sed tempus non est creatum in principio temporis ; ergo nec aliquod aliorum trium concreatorum trium simul. Item contra tertiam opponitur sic : dicitur libro de *Causis :* Prima rerum creaturarum est esse ; non ergo ante omnia alia facta sunt terra et cœlum. Item, Eccli. XVIII : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul;* non ergo primo terra et cœlum. — Respondeo : Prædicta triplex expositio a sanctis convenienter posita est ad excludendum triplicem errorem. Per primam excluditur error Manichæorum ponentium duo prima principia, alterum visibilium, alterum invisibilium. Per secundam error ponentium corporalem creaturam mediante spirituali creatam. — Ad illud quod opponitur contra primam de principio, Respondeo : Ratio principii exemplaris in quo artifex operatur appropriatur Filio. — Ad secundum : « Esse in » sicut res est in suo continente et salvante appropriatur Spiritui sancto propter appropriatum bonitatis ; sed « Esse in » sicut in arte, vel exemplari, vel similitudine, appropriatur Filio, propter appropriatum sapientiæ ; et quia Apostolus ibi loquitur de rebus prout jam sunt in esse, Moyses vero hic prout sunt in fieri, ideo esse in ipso ibi appropriatur Spiritui sancto, hic vero Filio. — Ad primum quod opponitur contra secundam expositionem. Respondeo : secuudum opinionem quæ ponit omnia creata simul in specie, res dicuntur creatæ in principio temporis quod mensurat motum primi mobilis, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente, quia simul fuit rerum creatio et principium temporis. Secundum opinionem aliam quæ ponit rerum formatarum successionem, dicuntur factæ « in principio » temporis, id est in primo tempore, et dicitur tempus mensura primæ mutationis, non mensura motus primi mobilis. Ad aliud, Respondeo : Tempus non est creatum in aliquo ut mensura quæ mensura non mensuratur, alia mensurantur. Numerus numeratur alio. Sed tamen creatum est in aliquo ut in sui substantia vel initio, nec tamen in illo fuit, quia successiva non sunt in suo termino. Est etiam creatum in aliquo ut accidens in subjecto. — Ad illud quod opponitur contra tertiam expositionem, Respondeo : Esse dicitur primo rerum creatarum ordine naturæ, non temporis. — Ad illud Eccli., Respondeo ; Simul dicuntur omnia creata secundum unam opinionem in materia, non in specie ; secundum aliam opinionem, etiam in specie ; tamen hæc natura prius licet non duratione ; sed quod in via generationis completum est prius incompleto, et tunc nomine cœli etiam intelligitur natura angelica, nomine terræ tota materia generabilium et corruptibilium.

« Exemplar. » Contra : Fides catholica ponit formas exemplares ; Ergo in hoc non erravit. — Respondeo : In hoc erravit, non quia exemplar posuit, sed quia posuit illico principium separatum extra intellectum artificis.

« Ut actus proprie dici nequeant. »

Contra : Augustinus, ubi determinate, quod ad faciendum attinet fortassis de solo Deo dicitur proprie. — Respondeo : Facere et agere per comparationem ad agentem, de Deo dicitur proprie, quia ita facit quod per factionem illam nihil in eo fit, quia sine motu operatur ; per comparationem vero ad materiam subjectam, non, quia non requirit materiam in quam agat.

« Aristoteles vero duo principia. » Contra : Aristoteles non posuit mundum esse principium, sed esse a principio efficiente quod est Deus. Unde dicit in *Ethic.* : Dico ergo quod mundus factus est, nunc necessarium est ut sit mare factum. — Respondeo : Duo sunt principia, id est duo æterna.

« Materiam et speciem. » Contra : Philosophus ponit tria principia generationis scilicet materiam, et speciem, et privationem. — Respondeo : Illa non posuit prima principia, sed in genere principiorum naturalium. Sed privationem non ponit esse principium per se, quasi aliquid conferens ad esse generationis, sed per accidens, quia sine hac non esset generatio. Ponit etiam privationem esse principium generationis per accidens non in esse, sed in fieri rei quæ generatur. Oportet enim quod sit ibi materia susceptibilis, species quæ introducitur ex carentia ejusdem, quia ex non igne fit ignis. Sed privatio principium dicitur ratione appetitudinis quam reliquit, non ratione habitus quem tollit.

« Et tertium. » Contra : Ergo posuit tria, sicut Plato. — Respondeo : Duo prima non posuit differentia secundum esse actuale, sed secundum essentiam.

« Quia bonus est Deus sumus. » Contra : Ab æterno bonus ; ergo ab æterno sumus. — Respondeo : non sequitur, quia bonitas ejus est causa operans voluntarie, non naturaliter.

« Propter Dei bonitatem et suam utilitatem. » Contra : Prov. XVII : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* — Respondeo : Bonitas Dei est finis operantis, sed utilitas creaturæ finis operis.

« Positus est homo in medio. » Contra : Homo in infinitum plus distat a Deo quam a mundo. — Respondeo : Medium dupliciter accipitur : vel stricte quod æque distat ab extremis, vel large quidquid est inter extrema.

« Secundo dici potest quod ideo Deus voluit. » Dixerat quod voluntatis Dei causa non est quærenda. — Respondeo : non assignat causam voluntatis, sed voluntati.

« Volumus corpore expoliari. » Contra : Philip. I : *Cupio dissolvi.* — Respondeo : Hic loquitur de voluntate naturali, ibi de voluntate deliberativa.

DISTINCTIO II

Divisio textus.

« De angelica itaque. » Postquam egit de creatione universi in communi, hic agit de partibus ejus in speciali. Et primo de creatura pure spirituali usque ad XII distinctionem. Secundo de creatura pure corporali, a XIII usque ad XVI. Tertio de creatura composita ex utraque, a dist. XVI usque in finem. In prima parte primo agit de Angelorum creatione usque ad dist. V. Secundo de bonorum a malis per conversionem et aversionem separationem, a dist, V usque ad IX. Tertio de ipsorum bonorum distinctione ordinata et actione, dist. IX, X, XI. In prima parte de creatione Angelorum agit primo quoad conditiones creationis extrinsecus, scilicet, tempus et locum, distinct. II. Secundo quoad conditiones intrinsecas, dist. III et IV. In prima parte primo agit de tempore quando creati sunt. Secundo de loco in quo creati sunt. « Jam ostensum est. » In prima parte primo præmittit tractandi ordinem. Secundo movet de tempore creationis, quamdam dubitationem : « Quædam. » Tertio subdit solutionem : « Videtur itaque. » Ubi primo solvit quæstionem ; secundo confirmat solutionem : « Quod autem ; » tertio movet et solvit contrariam objectionem. In secunda parte ostendit ubi creati sunt, quia in cœlo empyreo : « Jam ostensum. » Secundo in quo statu, quia adhuc informi et imperfecto : « Simul. » Tertio

opponit contra illud quod dixerat de creationis eorum loco : « Hic quæri. »

Hic duplex quæstio. Prima de duratione Angeli. Secunda de loco creationis ejus.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Angelus fuerit creatus ante creaturam corporalem ; 2° utrum ejus duratio, quæ ævum dicitur, habeat et posterius.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Angeli ante creaturam corporalem fuerint creati. Basilius enim dicit *in Exam.*, quod Angeli ante creati fuerant, quam creatura corporalis, cujus creationem Moyses ibi prosequitur ; et ideo Moyses de rerum creatione loquens, de Angelis mentionem non facit. Aliter enim insufficiens ejus narratio videretur.

2. Præterea, nullus potest habere cognitionem rei faciendæ, nisi præexistat factioni illius ; sed secundum Augustinum in libro *super Genesim ad litteram*, « Angelus accepit in verbo cognitionem creaturæ corporalis faciendæ ; » ergo ipse fuit creatus ante creaturam corporalem.

3. Præterea, plus distat creatura spiritualis a corporali, quam corporales abinvicem : sed creaturæ corporales non sunt omnes factæ simul ; ergo nec creatura spiritualis et corporalis simul.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xviii : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul :* quod oportet intelligi saltem secundum materiam. Sed materia Angeli non est sine Angelo ; ergo Angelus creatus est simul cum aliis creaturis.

Præterea, si Angelus ante corporalia creatus fuit, oportet quod nunc creationis Angeli sit prius quam nunc creationis mundi : sed ubicumque est nunc prius et posterius, ibi est tempus ; ergo secundum hoc, tempus fuisset ante mundum : quod est impossibile.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt, quod impossibile fuit Angelos ante creaturam corporalem creari : quia non potest intelligi quod sint distincti abinvicem, nisi in diversis locis existant. Diversitas autem locorum, sine situ intelligi non potest. Sed hoc non videtur efficaciam habere : quia illa solum loco distinguuntur de necessitate, de quorum ratione est situs, sicut quæ subjacent quantitati dimensivæ : quod de Angelis dici non potest, cum incorporei sint. Unde, sicut eorum substantia non dependet ab aliqua dimensione, ita nec eorum distinctio. Alii vero posuerunt Angelos ante creaturam corporalem creatos, sicut Basilius et Gregorius Emissenus et multi antiquorum doctorum. Quod quidem Deo possibile fuit : tamen ad hoc probandum, cum ex voluntate divina dependeat, non potest efficax ratio haberi. Sed quia auctoritas in Scriptura divina vel canonica expressa non invenitur, est aliqua probabilis ratio, per quam Augustinus et omnes moderni latinorum, ponunt Angelos simul cum natura corporali creatos fuisse. Ex Angelis enim et creaturis corporalibus constituitur universum, cujus partes principales decuit simul esse, ut ostenderentur omnes univoco ordine, ad unum quid pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Basilius hujusmodi opinionis fuit. Moyses vero prætermisit Angelorum creationem, non quia ante creati fuissent, sed quia invisibilia rudi populo tradi non poterant. Vel secundum aliquos, per cœlum spiritualis natura intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut faciendæ, si consideretur in causis suis, ex quibus procedit : multo magis de re quæ est in fieri : et sic non oportet quod Angeli præexisterent rerum factioni, sed simul esse inciperent.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ corporales creatæ sunt simul in materia, sed non in forma, secundum quosdam. Sed Angeli materia non potest esse sine eo, si materiam habet. Unde oportet quod totaliter simul cum ceteris creaturis creatus sit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. vi-

detur, quod in ævo, quod est duratio Angeli, sit prius et posterius. Quia per hoc differt in re aliqua esse et fuisse, quod est in ejus duratione accipere prius et posterius. Si ergo in duratione Angeli non est accipere prius et posterius, non differt in Angelo esse et fuisse ; sed Deus non potest facere Angelum non fuisse ; ergo non potest facere Angelum non esse : quod est impossibile.

2. Præterea, si in ævo non sit prius et posterius, tota duratio Angeli simul est in actu ; sed duratio Angeli est infinita ex parte post ; ergo aliquod creatum est actu infinitum.

3. Præterea, omnia successiva eadem mensura mensurantur, scilicet tempore, quamvis unum eorum sit prius et causa alterius : sicut motus cœli est causa motus pluviæ, et tamen uterque motus tempore mensuratur ; ergo et omnia alia, in quibus non est prius et posterius, eadem mensura mesurantur. Si ergo duratio Angeli non habet prius et posterius, non aliqua mensura mensurabitur quam duratione Dei, scilicet æternitate ; et sic Angelus erit æternus : quod est inconveniens.

Sed contra, ubicumque intelligitur prius et posterius, ibi intelligitur tempus ; si ergo in duratione Angeli sit prius et posterius, videtur quod mensuretur tempore.

Præterea, prius et posterius in tempore causatur a priori et posteriori in motu, ut dicitur in IV *Physicorum* : sed in esse Angeli, quod mensurat ævum, non est aliquis motus ; ergo in ævo est prius et posterius.

Respondeo. Dicendum, quod Angelus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum omnia quæ ad ipsum pertinent ; et sic mensuratur tempore. Est enim circa Angelum considerare aliquid secundum prius et posterius, inquantum operationes et affectiones ejus sunt sibi invicem succedentes : et sic dicit Augustinus, *qq. super Genesim*, quod creaturam spiritualem movet Deus per tempus. Alio modo potest considerari substantia Angeli secundum esse suum, præter ea quæ ipsum circumstant. Et sic, cum in esse Angeli non sit aliquis motus vel potentia, non potest tempore mensurari, sed ævo : et ita cum mensura sit homogenea mensurato, sicut Angeli esse simplex non habet prius et posterius, eo quod caret motu, ita ævum. Quamvis quidam dicunt quod ævum habet prius et posterius, sed sine innovatione, tempus vero cum innovatione. Quod non est intelligibile : quia duæ partes durationis se invicem non includentes, non possunt esse simul : sicut annus includit mensem, non autem unus dies annum. Unde si ponuntur duæ partes ævi, quarum una sit prior et alia posterior, sequitur quod una pars abscedat, et altera de novo adveniat ; et ita erit ibi innovatio.

Ad primum ergo dicendum, quod rebus immobilibus non convenit differenter esse et fuisse, si considerentur secundum se ; sed solum quando considerantur secundum habitudinem ad mensuram subjacentem vel adjacentem, scilicet tempus : sic et in Deo differenter intelligimus esse vel fuisse secundum habitudines ad diversas partes temporis, ita etiam et in Angelo differt esse et fuisse. Et ex hac differentia sequitur quædam necessitas circa hoc quod est Angelum fuisse, inquantum implicatur esse Angeli simul cum alia parte temporis ; non autem cum dicimus Angelum esse.

Ad secundum dicendum, quod duratio Angeli non est infinita quasi extensive, sed solum negative, inquantum non deficit ; sic et punctus potest dici infinitus.

Ad tertium dicendum, quod omnes motus successivi conveniunt in uno genere ; et ideo ad unam mensuram reduci possunt : non autem omne permanens est unius generis. Nam esse divinum est subsistens, non autem esse Angeli : et ideo non eadem mensura mensuratur.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de cœlo empyreo, in quo Angeli dicuntur esse creati. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum cœlum empyreum sit corpus ; 2° utrum habeat influentiam super alia corpora.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod cœlum empyreum non sit corpus. Nullus enim locus corporeus potest incorporeo repleri; sed cœlum empyreum repletum est Angelis in sui creatione, ut in *littera* dicitur; ergo cœlum empyreum non est corpus.

2. Præterea, omne corpus naturale est mobile : sed cœlum empyreum non est mobile, alias motus ejus participaretur secundum varietatem situs alicujus corporis delati, sicut patet de aliis orbibus qui moventur; ergo cœlum empyreum non est corpus naturale; mathematicum autem constat quod non est, quia mathematica sunt in imaginatione tantum.

3. Præterea, omne corpus, aut est lucidum actu, ut ignis, aut est lucidum in potentia ut aer, aut opacum ut terra; sed cœlum empyreum non est opacum ut terra, quia sic esset ignobile corpus: nec est lucidum in potentia tantum, quia sic nihil differret a cœlo chrystallino : nec est lucidum actu, quia sic continuo aer ex ejus præsentia illuminaretur, cum sit multo majus, quam corpus solis; ergo cœlum empyreum non est corpus.

Sed contra. Corporum locus non potest esse nisi corporeus; sed cœlum empyreum ponitur locus Christi et sanctorum, qui post resurrectionem corpora habent; ergo cœlum empyreum est corpus.

Præterea, invenitur in cœlis aliquod corpus quod est totum diaphanum, sicut cœlum chrystallinum : aliquod quod est partim lucidum, sicut cœlum sydereum : ergo est aliquod quod est totum lucidum, et hoc est cœlum empyreum.

Respondeo. Dicendum, quod omnes creaturæ corporales propter hominem factæ sunt. Quædam vero subserviunt ei quantum ad esse naturale, quædam vero quantum ad esse gratiæ. Quantum ad naturam quidem, deserviunt ei corpora cœlestia per motum, et alia etiam elementa hujus mundi, inquantum per ea corpus humanum generatur, nutritur et conservatur. Sic autem non deservit ei cœlum empyreum; sed in ordine ad gratuitum Dei beneficium : quod quidem exhibetur homini, non solum secundum animam, sed etiam per redundantiam ad corpus, ut etiam corpus glorificetur. Et quia ista perfectio corporis excedit omnem perfectionem naturæ, ideo super omnia alia corpora naturaliter agentia, est a Deo provisum quoddam corpus, in quo præcipue sit locus corporum gloriosorum; et hoc est cœlum empyreum.

Unde, et per quamdam congruentiam omnibus spiritibus bonis et Deum contemplantibus, cœlum empyreum pro loco deputatur; et ideo dicitur Angelus in cœlo empyreo creatus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod repletio illa non est intelligenda corporaliter, sicut locum implet corpus : sed inquantum ex præsentia spirituum, locus ille honorabilis redditur.

Ad secundum dicendum, quod alia corpora naturalia ordinantur ad hominem, secundum quod mutabilitati ejus deserviunt, quantum ad præsentem statum : sed cœlum empyreum ordinatur ad ejus immutabilem felicitatem : et ideo inter alia corpora solum est immobile secundum omnes species motus.

Ad tertium dicendum, quod cœlum empyreum lucidum est; sed tamen ratione suæ subtilitatis, lux ejus oculis nostris perceptibilis non est, sicut corpora radios emittentia, quæ quamdam spissitudinem habent : unde et ignis in propria sphæra dicitur non lucere, ratione suæ raritatis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod cœlum empyreum influentiam habeat in corpora inferiora. Augustinus enim dicit in *de Trinitate*, quod corpora crassiora et firmiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur : sed cœlum empyreum est potentius et subtilius aliis corporibus : ergo ad regimen aliorum influentiam habet.

2. Præterea, extrema non conjunguntur nisi per media : sed cœlum empy-

reum est medium ordine naturæ inter animam rationalem et corpus elementatum infra animam, et supra corpus prædictum existens ; ergo mediate aliqua influentia cœli empyrei, anima rationalis corpori conjungitur ; et sic cœlum empyreum influentiam habet in corpora inferiora.

3. Præterea, nobilissimo corpori magis competit influere in alia, quam ab alio recipere impressionem. Sed cœlum empyreum recipit impressionem ab alio : quod patet ex hoc quod in eo formantur voces sanctorum laudantium Deum in patria ; ergo multo magis cœlum empyreum in alia corpore influit.

Sed contra. Nullum corpus movet nisi motum, ut a philosophis probatur : sed cœlum empyreum non movetur, ut dictum est ; ergo non movet alia corpora, et ita in alia corpora influentiam non habet.

Præterea, ex effectibus devenimus in causas. Si ergo cœlum empyreum aliquem effectum in corporibus inferioribus haberet, naturali ratione posset deveniri in cognitionem cœli empyrei : cujus contrarium apparet ex hoc, quod philosophi de cœlo empyreo mentionem non fecerunt.

Respondeo. Dicendum, quod cœlum empyreum, sicut dictum est, principaliter ordinatur ad gloriam beatorum : ad quam quidem gloriam, reliqua corpora nihil operantur, nisi a remotis, inquantum serviunt homini secundum necessitatem suæ naturæ. Quod autem ordinatur in aliquem finem, principaliter sic se habet, quod omnis ejus operatio in illum finem refertur ; et ideo cum dispositiones corporum inferiorum non pertineant ad illam gloriam beatorum, quæ est finis cœli empyrei, cœlum empyreum non efficit dispositionem aliquam in corporibus aliis : quamvis quidam contrarium opinentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de corporibus mobilibus, quæ ordinantur ad unum finem, scilicet ad gubernationem naturæ ; in quo ordine non est cœlum empyreum.

Ad secundum dicendum, quod inter animam et corpus nihil cadit medium, sicut nec inter formam et materiam, ut dicitur in VIII *Metaph.*, nisi per modum quo dispositio per quam materia est propria tali formæ, dicitur esse media inter materiam et formam. Dispositio autem quæ in corpore humano requiritur, ad hoc quod sit propria materia animæ rationalis, cum ad statum naturæ pertineat, non dependet a cœlo empyreo, sed ab aliis corporibus naturalibus.

Ad tertium dicendum, quod duplex est laus Dei ; scilicet mentalis et vocalis. De prima non est dubium, quin Sancti et Angeli in patria Deum laudent ; sed huic laudi cœlum empyreum non deservit. Laus autem vocalis Angelis, et animabus non competit, sed nec hominibus post resurrectionem, ut quibusdam videtur. Cujus contrarium manifeste dicitur in Ps. CXLIX : *Exaltationes Dei in gutture eorum. Glossa :* « Quia in corde et lingua non desinunt laudare Deum a quo æterna habent. » Unde dicendum est quod vocaliter Deum laudabunt, non propter aliquam necessitatem, sed ad hoc, ut quicquid in eis est, secundum modum suum gloria repleatur et Deo conjungatur. Nec hoc erit ad ignobilitatem cœli empyrei, si in eo formetur laus Dei per motum membri gloriosi.

Expositio Textus.

« Fuit Dominus antequam tempus. » Contra : Non fuit Dominus priusquam haberet servum ; servum habere cœpit ex creatione ; ergo ex tempore. — Respondeo : Sic accipitur tempus, quia ante fluxum temporis, secundum quod communiter cœpit esse Dominus cum tempore ipsius temporis et creatorum, sed non ex tempore, quia « ex » dicit consequentiam ordinis.

« Sanctis angelis est repletum. » Contra : Spiritus non replet locum. — Respondeo : Loquitur de repletione aptitudinis, non adæquationis, sicut dicitur civitas plena viris bonis.

« Cum me laudarent. » Angeli cum sint spirituales substantiæ non habent organa laudationis. — Respondeo : Loquitur de laude mentali, non de vocali. Vocalis tamen, secundum quosdam, erit

in sanctis post resurrectionem vel per aerem quasi complantatum arteriis pulmoni, non per inspiratum est respiratum, quia in cœlo non est aer; vel hoc erit per corpus cœleste quod est in medio sphærarum cœlestium, scilicet in concavo cœlorum, ut aliqui Philosophi tradunt, ad quod fiet vocis reverberatio sicut ad aerem in statu moderno.

DISTINCTIO III

Divisio textus.

« Ecce ostensum est. » Egit de creatione Angelorum quoad conditiones extrinsecas, hic agit de ea quoad intrinsecas. Et primo de conditionibus pertinentibus ad statum inchoationis, distinct. hac. Secundo de pertinentibus ad statum consummationis, dist. IV. In prima parte primo agit de conditionibus pertinentibus ad esse; secundo de pertinentibus ad bene esse. In prima parte primo determinat quatuor Angelis attributa. Secundo inquirit an differant quoad illa : « Hic considerandum. » Tertio, assignat eorum in illis differentiam : « Illæ igitur. » Quarto assignat eorumdem in quibusdam aliis convenientiam : « Et sicut. » In secunda parte primo inquirit an creati sint boni et mali : « Illud. » Secundo, supposito quod boni, ostendit qua bonitate erant præditi : « Hic quæritur. » In prima parte primo proponit quæstionem. Secundo ponit quorumdam erroneam opinionem : « Putaverunt. » Tertio determinat veritatem : « Aliis autem. » Ubi primo veram opinionem confirmat. Secundo falsum improbat : « Ideo que. » Tertio auctoritatem cui innitebantur determinat : « Deinde qualiter. » Hic ostendit quali bonitate erant præditi, primo quoad perfectionem cognitionis, secundo quoad perfectionem dilectionis.

Hic est duplex quæstio. Primo de his quæ pertinet ad naturam Angeli. Secundo de his quæ pertinent ad gratiam, vel culpam.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° de simplicitate Angeli; 2° de distinctione Angelorum adinvicem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Ut enim dicit Boetius in libro *de Trinitate*, forma simplex subjectum esse non potest : sed Angeli sunt subjectum virtutis et gratiæ, et intelligibilium specierum; ergo Angeli non sunt formæ simplices, et ita sunt compositi ex materia et forma.

2. Præterea, in Angelis personalitas invenitur, ut in *littera* dicitur, et ita in eis est individuatio, quæ est de ratione personæ : individuationis autem principium est materia; ergo in Angelis est materia.

3. Præterea, omne quod est, vel est actus purus vel potentia pura, vel compositum ex utraque. Sed Angelus non est actus purus, quia sic in nullo differret a Deo; nec est potentia pura, quia sic in nullo differret a prima materia; ergo est compositus ex potentia et actu, et ita ex materia et forma.

Sed contra est, quod Boetius dicit in lib. *de Duabus naturis :* quod omnis natura incorporææ substantiæ, nulli materiæ innititur fundamento, sed Angelus est substantia incorporea; ergo materiam non habet.

Præterea, Dionysius dicit IV cap. *de Divinis nominibus,* quod Angeli intelliguntur immateriales et incorporales.

Respondeo. Dicendum, quod circa compositionem Angeli est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod est compositus ex materia et forma : quod non videtur verum propter duo. Primo ratione intellectualis naturæ. Nam immunitas a materia, secundum Philosophos, est causa qua aliqua substantia sit intellectualis : cujus signum est, quod species intelligibiles actu fiunt per hoc quod separantur a materia, et omnibus materiæ conditionibus : inquantum vero sunt intelligibi-

les actu, sunt unum cum intellectu : quia intellectus in actu est intelligibile in actu, secundum Philosophum. Secundo ratione corporeitatis. Nam oportet omnia, quæ componuntur et materia et forma, in materia communicare, eo quod totius distinctionis principium, est forma. Distinctio autem rerum ex materia una, præsupponit materiæ divisionem, ut in diversis partibus materiæ, diversæ formæ recipiantur, ad diversas res constituendas : diversæ autem partes materiæ intelligi non possunt, nisi intellectis dimensionibus in materia, secundum quas dividatur : et sic, si Angelus esset ex materia et forma compositus, sequeretur quod haberet dimensiones, et esset corporeus. Et ideo alii dicunt, quod est compositus ex natura et supposito, sicut et hic homo non est sua humanitas. Sed hoc in idem redit cum primo. Nam hoc individuum demonstratum addit super naturam communem materiam designatam, quæ est individuationis principium. Unde differentia naturæ et suppositi non invenitur nisi in habentibus materiam. Unde Avicenna dicit quod quidditas simplicitatis, est ipsum simplex. Et ideo dicendum est, secundum Boetium, quod componitur ex quod est, et esse. Nihil enim est suum esse nisi Deus, qui non habet causam sui esse. Unde et natura, sive substantia Angeli, est aliud quam ejus esse. Et ideo dicitur [1] in libro *de Causis*, quod intelligentia non est esse tantum, sed est forma et esse.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur de forma quæ est omnino simplex, sicut natura divina quæ est suum esse, quæ est purus actus, et ideo subjectum esse non potest : hoc autem non est de Angelo, et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut forma quæ est receptibilis in materia, individuatur per materiam in qua recipitur, ita forma immaterialis individuatur ex hoc ipso quod per divisionem materiæ dividi non potest : et per hunc modum ponitur personalitas in Angelo.

Ad tertium dicendum, quod esse est actus existentis. Unde substantia ejus comparatur ad esse, sicut potentia ad actum. Et ideo, cum in Angelo differat substantia et esse, erit ibi actus et potentia : non autem materia et forma, sed forma et esse.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod in Angelis distinctio esse non possit. Distinctio enim, secundum Damascenum, est principium numeri. Numerus autem quantitas est, cujus subjectum est materia ; cum ergo in Angelis non sit materia, ut dictum est, videtur quod nec numerus aut distinctio possit esse ibi.

2. Præterea, in Angelis non est compositio naturæ et suppositi, ut dictum est : sed unum suppositum non est pluribus Angelis commune ; ergo nec una natura potest esse pluribus communis : hoc autem esset si in hoc genere, quod est Angelus, plures Angeli invenirentur ; ergo non possunt esse plures Angeli.

3. Præterea, si sint plures Angeli, aut differunt specie, aut numero ; sed numero tantum differre non possunt : hæc enim differentia est secundum distantiam materiæ, non autem formæ. Similiter nec specie differe possunt, cum omnes communicent in ultima differentia specifica, secundum quod sunt intellectuales ; quam oportet esse ultimam, quia est id quod est nobilissimum in Angelis, quod convenit ultimæ differentiæ constitutive ; ergo Angeli adinvicem distinguuntur.

4. Præterea, plus differt anima ab Angelo quam Angeli abinvicem. Sed Angelus et anima specie non differunt : nam unibile corpori et non unibile, per quæ differre videntur, non sunt differentiæ specificæ, ut videtur, cum unibile conveniat animæ secundum quod est forma : sic autem non est species, nec in specie, sed pars speciei ; ergo nec Angeli abinvicem specie distinguuntur et sic idem quod prius.

Contra. Sicut Angelus est substantia incorporea, ita et anima. Sed inveniuntur

[1] Al. : « dicitur esse. »

plures animæ, etiam unius speciei : ergo inveniuntur plures Angeli, etiam in una specie.

Præterea, dicitur Dan. VII : *Millia millium ministrabant ei etc.* : ergo in Angelis est numerus nobis per Scripturam determinatus, et per consequens distinctio.

Respondeo. Dicendum, quod circa distinctionem est multiplex opinio. Quidam namque posuerunt omnes Angelos, vel saltem aliquos, qui sunt unius ordinis in eadem specie esse. Sed hoc non potest esse, nisi ponantur ex materia et forma compositi. Nam diversitas formæ diversitatem speciei inducit. Diversitas autem materiæ facit diversitatem secundum numerum tantum, ubi est forma unius rationis. Dato autem, quod essent ex materia et forma compositi, adhuc non possent numero tantum distingui, cum distinctio materiæ unius rationis dimensiones requirat, quæ in Angelis non sunt : materia autem, si non sit unius rationis, nec formam unius rationis habebit, et sic sequitur diversitas speciei. Et ideo alii dicunt quod Angeli, cum sint substantiæ immateriales, differunt secundum causam et causatum. Sed hoc est contra fidem. Nam Angeli, cum sint immateriales, exeunt in esse per creationem, cujus solus Deus est auctor. Et ideo dicendum est secundum alios, quod omnes Angeli differunt abinvicem specie : quæ quidem differentia sumitur ex diverso gradu perfectionis, secundum quod natura unius Angeli, magis vel minus Deo appropinquat, sicut in diversis speciebus rerum naturalium invenimus ; et in ultimo horum gradu, est anima rationalis, inter ceteras substantias incorporeas minus perfectam naturam habens ; et ideo est in quodam confinio naturæ corporeæ cui unitur ut forma, et incorporeæ cui per intellectum assimilatur.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus qui est species quantitatis, ut in primo libro dictum est, non invenitur nisi in habentibus quantitatem continuam : in aliis autem non invenitur multitudo opposita uni, quod est principium numeri.

Ad secundum dicendum, quod in substantiis simplicibus in quibus non est aliud natura quam ipsum suppositum, potest esse multitudo specierum in uno genere, non autem multitudo individuorum in una specie, quia individuum addit supra speciem naturam signatam per quam suppositum a natura distinguitur, et in eadem specie plura individua dividuntur. Sed species non addit supra genus aliam naturam, sed designationem seu determinationem naturæ communis ad specialem modum perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod Angeli sibi invicem specie distinguuntur, et non numero tantum : intellectuale autem non est differentia specifica, sed pertinet ad naturam generis. Quod autem dicitur, quod differentia specifica est nobilissimum in unoquoque, intelligendum est non per modum, quo una forma est alia nobilior, sed per modum quo determinatum est nobilius indeterminato, sicut actus potentia.

Ad quartum dicendum, quod anima dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est forma; et sic neque est species, neque in specie, sed pars speciei. Alio modo ut substantia quædam per se existens sine corpore : et quantum ad hoc potest poni in specie; et sic specie ab Angelo differt, inquantum ultimum gradum perfectionis in natura intellectuali tenet. Ex hoc autem habet anima, quod sit corpori unibilis, et quod sit rationalis, non pure intellectualis; et quod recipiat non solum a superioribus, sed etiam ab inferioribus id est a sensibilibus, et quod habeat liberum arbitrium vertibile post electionem, sicut et ante, et quod loquatur voce corporali. Unde per hoc quidam assignant differentiam inter Angelum et animam : non quod sint differentiæ essentiales : sed inquantum essentiales differentiæ, per convenientia naturalia innotescunt.

Ad primum vero, quod contra objicitur, dicendum, quod anima, licet non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, habet tamen materiam in qua est, inquantum est forma corporis, quod non habet Angelus. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in ver-

bis illis ponitur determinatum pro indeterminato. Ut enim ostendatur multitudo Angelorum nostram cognitionem excedens, designatur per maximos numeros qui apud nos sunt, per se invicem multiplicatos, scilicet decem, centum et mille, per quos etiam solet perfectio designari.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad culpam vel gratiam. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum diabolus in primo instanti suæ creationis malus esse potuerit; 2° utrum boni Angeli in primo instanti suæ creationis habuerint gratiam.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus. Augustinus enim super *Genesim ad litteram dicit :* « Ea quæ facta sunt leguntur in principio Genesis simul esse facta; » sed in primo instanti creationis cœli et terræ creati sunt Angeli; ergo in primo instanti quo Angeli creati sunt, facta est distinctio tenebrarum et lucis, quæ quidem secundum Augustinum intelligenda est per conversionem vel aversionem angelicæ naturæ ad Deum; ergo in primo instanti suæ creationis aliqui Angeli sunt aversi a Deo, et per consequens mali.

2. Præterea, natura spiritualis potior est quam corporalis; sed natura corporalis in primo instanti, quo esse incepit, habet suam operationem, sicut ignis statim cum accenditur illuminat; ergo Angelus in primo instanti creationis potuit habere actum liberi arbitrii per quem fuit malus.

3. Præterea, si diabolus aliquando non fuit malus, et postmodum est malus, est assignare aliquod instans in quo ultimo fuit innocens, et primum in quo fuit malus : quæ quidem oportet esse duo, et non unum : quia non simul fuit malus et innocens : inter quælibet autem duo instantia est tempus medium : est ergo dare aliquod tempus, in quo non fuit malus nec innocens : quod est impossibile. Et ita non potest dici, quod aliquando non fuerit malus.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XXVIII : *In delitiis paradisi Dei fuisti :* quod de diabolo exponitur : hoc autem non convenit diabolo postquam fuit malus; ergo aliquando non fuit malus.

Præterea, Isa. XIII dicitur : *Quomodo cecidisti de cœlo lucifer qui mane oriebaris?* non autem cecidit qui nunquam stetit : ergo diabolus aliquando fuit in cœlo; et ita non semper fuit malus, sed in aliquo instanti fuit non malus.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus : et hoc dupliciter. Nam quidam eorum attribuunt malitiam naturæ ipsius, ut Manichæi : quod esse non potest : quia cujuslibet naturæ quæ est propter Deum, Deus est causa; nec potest esse nisi bonum, quod ab ipso est. Quidam vero attribuerunt malitiam voluntati, dicentes, quod per liberum arbitrium diabolus in primo instanti suæ creationis peccavit et malus fuit. Sed hoc esse non potest. Cum enim peccatum sit contra naturam, non potest esse, quod naturali inclinatione voluntas Angeli tenderet in peccatum : sed hoc accidit per collationem quamdam et deliberationem, quæ non potest esse in instanti : et ideo magis potest dici quod in primo instanti suæ creationis non peccaverit. Et propterea hæc secunda opinio, tamquam primæ vicina, a magistris est reprobata. Unde restat, ut communiter tenetur, quod in primo instanti suæ creationis, diabolus bonus fuerit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis operatio creaturæ jam præexistentis, pertinet ad opus propagationis naturæ, non ad opera sex dierum, in quibus natura est instituta. Unde et aversio vel conversio liberi arbitrii, non pertinet ad opera sex dierum; computatur tamen inter opera sex dierum, secundum dictam expositionem, per quamdam anticipationem, sicut et quod dicitur : *Germinet terra herbam virentem*, et alia hujusmodi, ut Augustinus dicit. Et ideo non oportet dicere secundum ejus expositionem, quod diabolus, in primo instanti suæ creationis fuerit malus; sed quod

hoc factum fuerit per temporis processum, primo ipsis naturis spiritualibus institutis.

Ad secundum dicendum, quod peccare non est actus naturalis liberi arbitrii, sed magis contra naturam : et ideo non sequitur quod in primo instanti peccare potuerit, ex hoc quod res naturales habent suas operationes naturales in primo instanti quo esse incipiunt.

Ad tertium dicendum, quod operationes Angeli nullum ordinem habent ad motum cœli. Unde non mensurantur aliquo modo motus liberi arbitrii ipsorum tempore quo mensurantur motus corporales quod est continuum, sed quodam tempore non continuo quod in vicissitudine operationum intelligitur : et ideo non oportet quod inter illud instans quo ultimo fuit innocens, et illud quo primo fuit malus, sit tempus assignare, eo quod non oportet ea continuari adinvicem; sicut nec operationes Angeli continuantur, sed consequenter se habent. Secus autem est de motibus liberi arbitrii in nobis qui aliquo modo mensurantur tempore continuo.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Angeli in gratia creati non fuerunt. Ut enim dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, per hoc quod dicitur Genesis I : *Fiat lux et facta est lux*, intelligitur illuminatio bonorum Angelorum per gratiam : sed per lucem gratiæ divisum est inter lucem et tenebras, id est inter bonos Angelos et malos; cum ergo Angelus non fuerit malus in primo instanti suæ creationis, nec etiam in ipso instanti aliquis Angelus gratiam habuerit, sequitur quod Angeli in gratia creati non fuerunt.

2. Præterea, motus liberi arbitrii requiritur ad susceptionem gratiæ, sicut et ad culpam : sed diabolus non potuit esse malus per motum liberi arbitrii, in primo instanti suæ creationis; ergo eadem ratione, nec in ipso instanti primo aliqui Angeli gratiam acceperunt.

3. Præterea, si in primo instanti creationis aliquibus Angelis gratia est collata, oportet quod omnibus collata fuerit, tam bonis quam malis, cum in nullo esset aliquid gratiæ impedimentum : sed malis Angelis gratia non est collata : fuisset enim in eis aliquis motus liberi arbitrii in Deum, sine quo gratia non confertur, et ita a Deo postmodum averti non potuissent, cum liberum arbitrium Angelorum sit invertibile post electionem, ut communiter dicitur; ergo Angeli in gratia creati non fuerunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod Deus simul erat in Angelis condens naturam et tribuens gratiam.

Præterea, sicut materia corporalis formatur naturalibus formis, ita natura spiritualis, secundum Augustinum, formatur per gratiam : sed res corporales secundum sententiam Augustini sunt simul creatæ in materia et forma; ergo substantiæ spirituales, scilicet Angeli, sunt simul creati in natura et gratia.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Angeli fuerunt creati in naturalibus tantum, sed postmodum gratia est collata quibusdam conversis ad Deum dum alii averterentur. Hæc autem opinio, licet multum sit communis, tamen dictis sanctorum repugnare videtur, qui asserere videntur Angelos in gratia creatos esse. Repugnat etiam divinæ liberalitati, per quam suam bonitatem communicat omnibus, secundum suam capacitatem. Unde et gratiam tribuit omnibus, in quibus impedimentum gratiæ non invenitur per peccatum actuale vel originale; quale impedimentum in primo instanti suæ creationis Angeli non habuerunt : et ideo ab aliis probabiliter dicitur, quod omnes Angeli tam boni quam mali in gratia creati fuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa illuminatio per quam a tenebris vel a dæmonibus boni Angeli sunt divisi est per gratiam consummatam quæ ad gloriam pertinet quam Angeli in primo instanti creationis suæ non habuerunt.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de motu liberi arbitrii in bonum et malum. Nam ad bonum ordinatur naturaliter, malum autem est ei contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod invertibilitas liberi arbitrii dicitur esse in Angelis post electionem, non quamlibet, sed completam : quando finaliter et perfecte adhærent bono, vel a malo declinant.

Expositio Textus.

« Quatuor videntur attributa. » Contra : Ipse enumerat sex. — Respondeo : Tria illorum pertinent ad unum; nam memoria, intelligentia et voluntas sunt partes imaginis.

« Differentem essentiæ ternutatem. » Contra : Essentia Angelis simplex est. Simplex vero non recipit majus et minus. — Respondeo : Angelus Angelo simplicior est, quod patet ex eo quia virtuosior in operando, et perspicacior in cognoscendo, et propinquior seu similior Deo. — Ad illud : Simplex non recipit majus et minus, respondeo : Simplex universaliter non recipit majus et minus,

« Ab exordio quo facta est perfecta est et beata. » Contra : Ergo diabolus aliquando fuit beatus. — Respondeo : Beatum accipitur ibi per privationem omnis mali, non per privationem omnis boni.

« Non potuit creator optimus. » Contra : Sapientissimus potest esse causa ignorantiæ; ergo optimus causa malitiæ. — Respondeo : Non est simile quia sapientia non est conditio movens agentem ad agendum sicut bonitas. — Item, sapientia non est conditio omni effectu commutabilis, sicut bonitas.

« Sapientia fructus est pietatis. » Contra : Sapientia est donum excellentius pietate. Nobilior vero effectus causa sua esse non potest. — Respondeo : In eodem genere sapientia nobilior est pietate, sed non in diversis. Loquitur ergo vel de sapientia humana et pietate Dei, qui non daret sapientiam ad damnum, sed ad utilitatem aliquam. Vel loquitur de sapientia quæ non est donum, sed cognitio quædam occultorum quæ homini aliquando datur propter meritum suum.

« Erat in eis naturalis cognitio. » Cognitio enim omnis vel est per essentiam : sic cognoscebant se; aut per multitudinem, aut ergo diminutam respectu ejus cujus est : sic cognoscebant Deum; aut excellentem : sic inferiora.

DISTINCTIO IV

Divisio Textus.

« Post hæc videndum. » Egit de creatione Angelorum quoad statum inchoationis, hic agit quoad conditiones pertinentes ad statum consummationis, et primo determinat quæstionem an fuerint creati beati vel miseri; secundo an fuerint creati perfecti vel imperfecti : « Ad hoc autem. » In prima parte primo determinat de malis quæstionem; secundo de bonis movet et solvit dubitationem : « Boni vero; » tertio de utrisque recapitulat veram solutionem : « Ex prædictis. » In secunda parte primo determinat quæstionem. Secundo explanat determinationem : « Perfectum namque. » Tertio subdit præmissorum de Angelis recapitulationes : « Quales. »

et simplex in genere. Hic vero quoad quid est simplex, quoad quid compositum. Ideo secundum majorem compositionem vel minorem recipit majus et minus.

« In ipsa facultate arbitrii. » Contra : Æque liberi erant omnes actione. — Respondeo : Libertas arbitrii uno modo potest considerari penes terminum a quo est libertas, scilicet actione, vel ad quem, scilicet ad inclinationem in bonum. Primo modo æqualis est libertas in omnibus. Secundo modo, inæqualis.

QUÆSTIO UNICA

Circa hanc partem quatuor quæruntur : 1° utrum naturali cognitione Angelus cognoscat per species ; 2° utrum cognoscat singularia; 3° utrum naturali dilectione diligat Deum super omnia; 4° utrum Angeli a principio creationis suæ fuerint beati.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Angelus non cognoscat res per aliquas species. Res enim materiales me-

lius cognoscuntur in essentia divina, quam in propriis naturis : sed essentia Angeli est propinquior divinæ essentiæ quam res materiales; ergo res materiales potest Angelus cognoscere per propriam essentiam, cum nos cognoscamus eas in propriis naturis.

2. Præterea, intellectus noster qui res materiales per proprias earum species cognoscit, cognoscit se per aliam speciem, ut patet in III *de Anima*. Sed Angelus cognoscit seipsum per essentiam propriam, per quam etiam cognoscit superiores et inferiores Angelos, ut videtur innui ex libro *de Causis;* ergo Angeli non cognoscunt per aliquas species.

3. Præterea, propter hoc non possumus simul multa intelligere, ut Algazel dicit, quia diversis speciebus simul intellectus formari non potest. Si ergo Angelus res per species cognosceret, non posset simul multa intelligere : quod est contra Augustinum, qui dicit in libro *de Trinitate*, quod in patria omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus : ibi autem Angelis erimus æquales.

4. Præterea, Angeli cognoscunt res materiales in verbo, ut Augustinus dicit *super Genesim ad litteram :* sed in verbo sufficienter rerum similitudines continentur, quia verbum est ars plena rationum viventium, ut dicit Augustinus in libro *de Trinit.* Ergo non est necessarium in Angelo ponere species ad intelligendum.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Causis*, quod omnis intelligentia est plena formis : sed illæ formæ non sunt ibi principium essendi, quia sic unius tantum est una forma; ergo sunt principium intelligendi.

Præterea, intellectus Angeli deficit a simplicitate intellectus divini : Deus autem intelligit omnia per unum; ergo oportet in intellectu Angeli multas species intelligibiles ponere.

Respondeo. Dicendum, quod Angelus cognoscit res materiales, non per essentiam suam, ut Deus, sed per species quæ non sunt ejus essentia; non quidem acceptas a rebus; sicut nos intelligimus, sed ei naturaliter inditas. Cujus ratio est, quod omne quod convenit alicui per essentiam suam, convenit ei per propriam virtutem. Similitudo autem rerum cognitarum non convenit Angelo per propriam virtutem, sive ponantur Angeli esse creatores rerum, ut philosophi posserunt, sive non, ut fides ponit. Si enim sunt in Angelo similitudines rerum, sicut in causa, oportet quod conveniat eis per virtutem divinam, per quam rebus dat esse, ut in *littera de Causis* dicitur. Si vero non sunt creatores, tunc similitudo rerum non convenit eis, nisi vel a creaturis accipiant, vel a Deo : quia quæcumque sunt similia, ita se habent, quod ambo causantur ab uno, vel unum est causa alterius. A rebus autem similitudines non accipiunt, cum non habeant vires sensitivas, quibus mediantibus species a rebus materialibus ad intellectum deferuntur. Unde relinquitur quod similitudo rerum sit in Angelis non per virtutem propriam, sed per virtutem divinam; et ita non est similitudo rerum per essentiam suam, sed per aliquid essentiæ superadditum : et per consequens, nec per essentiam suam res cognoscunt, sed per species.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia divina ratione suæ infinitatis habet quod sit similitudo rerum omnium, eo quod ad nullum sit genus determinatum : essentia autem Angeli est finita, et ad specialem perfectionem determinata.

Ad secundum dicendum, quod Angelus perfecte naturam intellectualem habet, unde in operationem intellectualem potest respectu ejus quod actu in ipso est [1] : et ideo per essentiam suam seipsum cognoscit. Secus autem est de intellectu possibili humano, qui est sicut imperfectum in natura intellectuali; unde non potest intelligere nec se, nec alia, nisi aliqua specie intelligibili perficiatur. Res vero alias, quarum essentia Angeli non est actus, Angelus per essentiam suam cognoscere non potest, sed per species superadditas : unde etiam unus Angelus alios per species intelligibiles cognoscit, non per essentiam cogniti, qui

[1] Al. « respectu ejus quod actus etc. »

ejus menti non illabitur : neque per essentiam propriam, quæ non est alterius Angeli similitudo nisi quantum ad naturam generis ; et sic non potest esse principium cognitionis specialis, sed generalis tantum.

Ad tertium, dicendum, quod Angelus bonus, quantum ad illam cognitionem, qua cognoscit res in verbo, per quam bonus est, potest simul multa cognoscere utpote uno, scilicet verbo, multa cognoscens. Quantum vero ad cognitionem naturalem, qua cognoscit res per species, non cognoscit simul plura, quæ per diversas species cognoscuntur.

Ad quartum dicendum, quod Angelus ad illam cognitionem qua cognoscit res in verbo, non indiget aliis speciebus per quas cognoscat res, quam verbo ; sicut et qui videt hominem per ejus imaginem, eadem specie cognoscit imaginem et hominem : quamvis posset intelligens præter speciem imaginis, speciem hominis formare. Sed hoc jam pertinet ad aliam cognitionem, qua scilicet homo in seipso cognoscitur. Sed quia perfectio gloriæ non excludit perfectionem naturæ : ideo præter cognitionem gloriæ, qua Angelus cognoscit res in verbo habet cognitionem naturalem, quæ fit per species concreatas. Verbum enim et species intelligibiles concreatæ sunt diversarum rationum : ideo eis mediantibus possunt simul actus diversarum cognitionum egredi ab intellectu ; sicut simul ferrum ignitum scindit ratione subtilitatis, et urit ratione caliditatis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angelus singula non cognoscat. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum : sed intellectus Angeli, cum sit immaterialis, non potest assimilari singularibus, inquantum hujusmodi, cum singularitatis principium sit materia ; ergo Angelus singularia non cognoscit.

2. Præterea, Angelus cognoscit res alias a se per species, ut dictum est. Si ergo singularia cognoscit, oportet quod singularium species sint apud ipsum, quod non videtur : quia vel essent infinitæ species apud ipsum actu, cum singularia sint infinita, saltem potentia : vel oporteret quod ejus intellectui species intelligibiles continue abscederent et advenirent.

3. Præterea, cognoscere particulare per universale, est intellectus discurrentis : sed formæ quæ sunt in Angelis, maxime superioribus, sunt universales, ut dicitur in libro *de Causis;* ergo si Angelos singularia cognoscit, videtur quod habeat intellectum discursivum : quod est contra Dionysium.

4. Præterea, species quæ sunt in intellectu, cum sint præter hic et tunc, æqualiter se habent ad præsens, præteritum, et futurum. Si ergo Angelus per species, quæ sunt in ejus intellectu, singularia cognoscit, videtur quod æqualiter cognoscat præsentia et futura, et distantia secundum locum : quod esse non potest : quia scire futura solius Dei est, ut dicitur Isaiæ XLI : *Quæ ventura sunt annunciate, et dicemus, quia Dii estis vos.*

Sed contra est, quod Angeli homines custodiunt, ut dicitur Psal. XC : *Angelis suis Deus etc.*

Præterea, ut dicit Boetius lib. *de Consolatione :* Quicquid potest virtus inferior, potest et superior : sed homo potest cognoscere particularia ; ergo multo magis Angelus.

Respondeo. Dicendum, quod secundum doctrinam fidei, necesse est ponere Angelos singularia cognoscere, propter hoc, quod ad ministerium hominum singularium deputantur. Heb. II : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus etc.* Quod qualiter esse possit, a diversis diversimode traditur. Quidam enim dicunt quod Angelus cognoscit singularia per species a singularibus abstractas. Sed hoc non potest esse : tum quia intellectus non movetur sensibilibus, nisi mediante sensu et phantasia, quæ in Angelis non sunt : tum etiam quia species sensibilium in intellectu non recipiuntur nisi universaliter, et sic remanet eadem difficultas. Unde alii dicunt, quod Angeli singularia cognoscunt, cognoscendo ordinem causarum universalium quæ sunt in universo, a quibus procedunt omnia particula-

ria. Sed hoc esse non potest ; quia quorumcumque universalium cognitio non sufficit ad cognitionem singularis, ut est singulare ; quantumcumque enim universalia aggregentur, non faciunt singulare. Et ideo alii dicunt quod per applicationem specierum innatarum universalium ad res particulares Angeli particularia cognoscunt. Sed hoc non potest esse : quia intellectus non potest applicare aliquid ad id quod est ignotum. Unde notitia singularis præexigitur ad applicationem prædictam. Et propter hoc alii probabilius dicunt quod Angelis communicatæ sunt similitudines idearum in mente divina existentium ; quæ cum sint principia rerum secundum formam et materiam, sunt medium respectu cognitionis, non solum universalis, sed particularis. Unde Angelus per species innatas, non solum universalia, sed particularia cognoscere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut idea in mente divina est similitudo et causa rei materialis secundum materiam et formam, ita et species intellectus angelici, quæ est quædam repræsentatio primæ ideæ, est similitudo rei secundum materiam et formam. Unde intellectus Angeli, per speciem concreatam assimilatur singulari, inquantum est singulare.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliquis intellectus est perspicacior, tanto ex paucioribus potest plus cognoscere. Unde, cum intellectus Angeli sit perspicacior quam noster, non oportet quod singulorum cognitorum habeat singulas species : sed per unam speciem potest multa cognoscere, et tanto plura, quanto est superior : sicut si inferior per unam speciem hominis omnes homines cognoscat, et superior per unam speciem animalis cognosceret omnia animalia : et ideo non oportet ponere infinitas species actu in intellectu angelico.

Ad tertium dicendum, quod discursus attenditur in hoc, quod intellectus transit ab uno cognito in aliud cognitum ; non autem secundum hoc quod per speciem aliquam res aliqua cognoscitur. Unde, quamvis Angeli per formas universales singularia cognoscant, non est tamen in eorum cognitione discursus.

Ad quartum dicendum, quod per speciem quam Angelus apud se habet, non potest Angelus aliquod singulare cognoscere, nisi habeat naturam, quam illa species repræsentat. Futura autem singularia nondum habent naturam ; distantia vero secundum locum habent : et ideo Angelus non potest cognoscere futura ; potest tamen cognoscere distantia secundum locum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod Angelus per pura naturalia non possit Deum diligere super se et super omnia. Nullus enim potest in actum virtutis, qui non habet virtutem, et præcipue secundum modum virtutis : qui enim justa juste facit justus est, ut dicitur in secundo *Ethicorum;* sed diligere Deum super omnia et supra se, dicit actum et modum charitatis ; ergo Angelus per pura naturalia charitatem non habens, Deum supra se et supra omnia diligere non potest.

2. Præterea, naturali dilectione tanto unumquodque magis diligitur quanto diligenti est magis propinquum et unitum. Unde similitudo est causa dilectionis. Sed nihil est alicui magis propinquum seipso ; ergo impossibile est, quod Angelus naturali dilectione diligat aliquid supra se.

3. Præterea, bona naturalia etiam in Angelis remanent post peccatum, ut dicit Dionysius : sed dæmones non diligunt Deum super se et super omnia ; ergo hoc ad naturalem conditionem non pertinet.

Sed contra. Dilectio naturalis Angelorum non potest esse perversa, quia natura non est mala : sed omnis dilectio respectu Dei est perversa, qua Deus super omnia non diligitur ; ergo cum Angeli naturali dilectione Deum diligerent, cum super omnia dilexerunt.

Præterea, sicut se habet verum ad cognitionem, ita bonum ad affectionem ; sed cognitio Angelorum naturalis est vera ; ergo et dilectio bona ; et sic cum super omnia diligunt, cum nulla alia dilectio respectu Dei bona esse ponit.

Respondeo. Dicendum, quod est duplex

dilectio : scilicet concupiscentiæ et amicitiæ : quicumque enim diligit aliquem, bonum ei optat. Ad illum ergo cui bonum optat, habet amicitiam : respectu autem ejus quod optat, habet concupiscentiam ; et præcipue cum sibiipsi optat. Dixerunt ergo quidam, quod dilectione concupiscentiæ Angelus, si in puris naturalibus creatus fuit, supra se Deum dilexerit, et super omnia ; quia plus desideravit frui Deo, quam seipso vel quocumque alio : non autem dilectione amicitiæ Deum supra se dilexit : quia bonum non optavit plus Deo quam sibi. Sed hoc non videtur conveniens. Nam Angeli in puris naturalibus diligebant Deum dilectione amicitiæ ; et hoc propter similitudinem bonitatis naturalis ; quia est multo efficacior amicitiæ ratio inter Angelos et Deum, quam inter duos homines sapientes. Si ergo amicitiam ad Deum non habebant, æqualiter se et Deum, vel Deum minus se diligentes, jam dilectio erat perversa, et ita jam non erant in statu naturæ conditæ, sed magis in statu culpæ. Et ideo alii dicunt, quod etiam dilectione amicitiæ, Deum super omnia Angeli diligebant, tamquam universale bonum, et sui ipsorum, et omnium aliorum ; sicut et multi gentiles bonum reipublicæ sibiipsi prætulerunt absque gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum super se et super omnia, non perfecte designat modum charitatis ; sed oportet ut ista dilectio sit ex inclinatione gratiæ, et non solum ex inclinatione naturæ.

Ad secundum dicendum, quod proportio illa tenet in duobus æqualiter bonis ; sed quando ex una parte est major excessus bonitatis quam ex altera propinquitatis, est e contrario ; et sic est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod naturale dicitur dupliciter. Uno modo, quod est consequens naturam de necessitate : et hujusmodi naturale per peccatum non tollitur. Alio modo dicitur naturale, in quod ex puris naturalibus possumus ; et hujusmodi naturalia pervertuntur per peccatum : et sic est in proposito.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angeli sint creati beati. Beatitudo enim in visione Dei consistit. Joan. XVII : *Hæc est vita æterna* etc. Sed Angeli in principio creationis viderunt Deum : viderunt enim res in verbo, ut Augustinus dicit super Genesim *ad litteram ;* quod esse non potuit, si Deum per essentiam non viderunt : ergo Angeli in principio suæ creationis beati fuerunt.

2. Præterea, cognoscere causam per effectum, est intellectus discurrentis : hoc autem non convenit Angelis, ergo, cum a principio suæ creationis Deum cognoverunt, ut in *littera* Magister dicit, videtur quod non per effectum, sed per essentiam eum cognoverunt : et sic idem quod prius.

3. Præterea, Angeli in principio suæ creationis naturaliter beatitudinem desiderabant. Si ergo non statim beatitudinem habuerunt, fuit eis pœna absque culpa, vel pro dubitatione, si de futura beatitudine certi non erant, vel de dilatione, si certi erant. *Spes enim quæ differtur affligit animam*, sicut dicitur Prov. XIV. Hoc autem est inconveniens ; ergo Angeli beati fuerunt.

Sed contra. Simul Angeli boni fuerunt beati, et mali miseri : quod designatur per hoc quod dicitur Genesis I, quod divisit Deus lucem a tenebris. Sed nullus Angelus fuit malus et miser in principio suæ creationis, ut supra habitum est : ergo nec Angeli boni fuerunt creati beati.

Præterea, beatitudo per gratiam et hominibus et Angelis datur : et sic, quantum ad eam, homines et Angeli sunt pares : sed homines non sunt creati beati, ut patet de primo homine in statu innocentiæ ; ergo Angeli non fuerunt creati beati.

Respondeo. Dicendum, quod beatitudo perfectionem quamdam operationis importat, secundum Philosophum, qui dicit quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. Est autem duplex perfectio : una secundum aliquod genus de-

terminatum, alia vero simpliciter. Unde duplex est beatitudo : una per quam habet aliquis perfectam operationem, secundum modum perfectionis suæ naturæ : et sic homo et Angelus, beati creati sunt, quia scilicet in sui creationis principio habuerunt perfectam cognitionem de Deo ad quam natura creata se extendere potest : natura autem a perfectis sumit exordium, ut per Boetium patet in *De consolatione*. In hac autem operatione, qua Deus cognoscitur, beatitudo rationalis consistit. Alia beatitudo est, inquantum rationalis creatura habet perfectam operationem simpliciter; prout scilicet cognoscit Deum per essentiam suam sicut est : et hanc beatitudinem, Angeli in suæ creationis principio non habuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus tripliciter videtur. Uno modo per speciem alicujus rei, in qua est aliqua similitudo Dei : et ista cognitio competit secundum præsentem statum. Alio modo per aliquam similitudinem divinæ virtutis, menti intelligentis impressam, et ista est Angelis naturalis : tertio modo absque similitudine per essentiam; et ista est visio propria beatorum. Secundo ergo modo, et non tertio, Angeli antequam essent beati, viderunt verbum, et res in verbo ; tertia vero modo postquam beati fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod ipsa similitudo Dei, quæ est in mente Angeli naturaliter, est sicut species qua intellectus Angeli informatur ad Deum cognoscendum. Unde per hoc non ostenditur ibi esse aliquis discursus, sicut nec in oculo, cum considerat lapidem per speciem lapidis. Ratio autem procedit quando effectus sumitur ut medium ad demonstrandum causam.

Ad tertium dicendum, quod desiderium Angelorum erat ordinatum. Unde non appetebant habere beatitudinem nisi determinato tempore, quod dilatum non fuit. Et ideo afflictio in eis esse non potuit.

Expositio textus.

« In beatitudine, non in miseria. » Contra : Non videtur esse medium. — Respondeo : Immo est, scilicet status innocentiæ in natura instituta, licet non sit medium in natura restituta, sicut nec inter culpam et gratiam.

« Quod in suo genere beati esse possunt. » Contra : Augustinus : Beatus est qui habet quidquid vult et nihil mali optat. — Respondeo : Intelligitur quidquid vult simpliciter, non quidquid vult ut nunc.

DISTINCTIO V

Divisio textus

« Post hæc consideratio. » Egit de Angelorum communi creatione ; hic agit de eorum per aversionem et conversionem distinctione ; et primo agit de actu aversionis et conversionis ipsorum, dist. hac. Secundo de his quæ consequuntur aversionem et conversionem ipsorum, dist. VI, VII et VIII. In prima parte primo agit de modo aversionis et conversionis. Secundo de potentia per quam aversi sunt et conversi : « Habeant. » Tertio de gratia superaddita ad actum conversionis : « Si autem quæritur. » Quarto de usu gratiæ, id est de merito confirmationis : « Hic quæritur. » In tertia parte primo ostendit quod gratia superaddita est bonis qua converterentur. Secundo quare non fuit data malis similiter ne averterentur : « Ideoque. »

Hic est duplex quæstio. Primo de aversione malorum Angelorum. Secundo de conversione bonorum.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Angelus peccare potuerit ; 2° utrum Dei æqualitatem appetierit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod in Angelo peccatum esse non potuit. Omne enim peccatum, secundum Ambrosium, ex errore est : sed in Angelis, cum sint intelligibiles substantiæ,

error esse non potest : quia intellectus semper rectus est, ut dicitur in tertio *de Anima;* ergo in Angelo peccatum esse non potuit.

2. Præterea, secundum Augustinum in tertio *de Trinitate,* sicut est ordo inter superiora corpora, et inferiora, ita inter superiores spiritus et inferiores : sed in corporibus superioribus peccatum accidere non potest ; ergo nec in superioribus spiritibus.

3. Præterea, alicui creaturæ hoc conferri potest, ut peccare non possit. Ad immensitatem enim divinæ bonitatis pertinet quod communicatum sit creaturæ quicquid ei est communicabile. Sed inter ceteras creaturas Angelus est excelsior secundum naturam : nam dicit Augustinus, XI *Confessionum*, quod factus est prope Deum ; ergo Angelus peccare non potuit.

Sed contra est quod dicitur Job IV : *In Angelis suis reperit pravitatem.*

Præterea, Hieronymus dicit : « Solus Deus est, in quem peccatum non cadit nec cadere potest ; cetera cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt ; » ergo Angelus peccare potuit.

Respondeo. Dicendum, quod in Angelis ante confirmationem peccatum accidere potuit, et in quibusdam accidit. Et hoc ideo, quia in voluntate peccatum accidit quando non recte ordinatur ad finem. Voluntas autem, ut quædam natura est, necessariam inclinationem habet in id quod sibi naturale est, respectu vero aliorum nullam necessitatem habet ; ergo illa sola voluntas est omnino impeccabilis, cujus natura est ipsa bonitas summa, quæ est regula voluntatis. Omnis autem voluntas alia potest præter hanc regulam agere : et ideo in ea potest peccatum accidere, si secundum suam naturam consideretur. Bonitas autem prima, quæ est ultimus finis et regula omnis bonitatis, non est natura voluntatis angelicæ. Unde in voluntate angelica potest esse obliquitas et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus Angeli, licet in eligendis non possit ligari passione, sicut in nobis accidit, potest tamen impediri a recto judicio eligibilis per omissionem aliquorum quæ consideranda sunt : non enim naturali cognitione omnia simul cognoscit. Aliquid autem secundum se consideratum est eligibile, quod consideratis aliis eligibile non est ; et sic circa judicium eligibilium in Angelo error esse potuit, quamvis non circa absolutam cognitionem eorum ad quæ naturalis cognitio se extendit.

Ad secundum dicendum, quod in corporibus est solum natura, et non voluntas. Natura autem est determinata ad unum : unde in ejus actione peccatum non potest accidere, nisi per ejus corruptionem et impedimentum. Voluntas autem non est determinata ad unum : et ideo per eam Angelus peccare potuit.

Ad tertium dicendum, quod non posse peccare non potest taliter creaturæ rationali communicari, ut ei per naturam insit : sicut non potest ei communicari, quod ejus natura sit bonitas summa : communicatur autem aliquibus per gratiam ; et sic quibusdam Angelis communicatum fuit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Angelus divinam æqualitatem non appetierit. Appetitus enim movetur a bono apprehenso, ut dicitur in tertio *de Anima*. Illud ergo quod non potest apprehendi, non potest appeti. Sed non potest apprehendi per intellectum aliquam creaturam esse Deo æqualem ; ergo Angelus æqualitatem Dei non appetiit.

2. Præterea, cuicumque appetit alteri esse subjectus, non appetit ei esse æqualis. Sed omnis creatura naturaliter appetit Deo esse subjecto. In hoc enim perfectio uniuscujusque rei consistit quo suo perfectivo subjicitur, ut patet de materia et forma ; ergo creatus Angelus, Dei æqualitatem non appetiit.

3. Præterea, Anselmus dicit in libro *de Casu diaboli*, quod diabolus peccavit volendo aliquod commodum quod non habebat, nec velle tunc debuit, quod non ad augmentum illius beatitudinis esse poterat : sed esse æqualem Deo non

poterat esse Angelo ad augmentum beatitudinis ; ergo non peccavit hoc appetendo.

Sed contra est quod dicitur Isaie xiv, in figura diaboli : *In cœlum ascendam etc. :* quod non potest intelligi de cœlo empyreo, quia ibi creatus est : et sic restat ut intelligatur de cœlo sanctæ Trinitatis.

Præterea, primum Angeli peccatum dicitur fuisse superbia, secundum illud Ecclesiastici xi : *Initium omnis peccati superbia :* hæc autem est ordinatus appetitus propriæ excellentiæ. Nihil autem erat Angelo excellentius, nisi Deus, cujus excellentiam inordinate appetere posset; ergo Angelus peccavit, Dei æqualitatem appetendo.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest alterius æqualitatem appetere dupliciter. Uno modo, ut sit ei æqualis absolute quantum ad omnia ; et sic Angelus divinam æqualitatem appetere non potuit, sicut non potuit appetere se non esse : nihil enim potest esse Deo æquale, nisi sit id quod Deus est : quia est bonitas et magnitudo per se existens cui nihil bonitatem vel magnitudinem participans æquari potest. Si autem appeteret se esse hoc idem quod est alter, ex hoc ipso appetit se non esse. Unde nullus potest appetere esse hoc, quod est alter : sed tantum, vel talis, vel taliter se habens. Alio modo potest aliquis appetere se esse æqualem alteri, quantum ad aliquid, inquantum appetit id quod illi soli debetur : et sic Angelus appetere potuit divinam æqualitatem, secundum quod appetivit aliquam excellentiam, quæ soli Deo competit. Duplex est autem excellentia, quæ soli Deo competit. Una respectu sui ipsius, in quantum sui fruitione beatus est; alia respectu creaturarum quibus præest. Utrumque autem istorum Angelus habere potuit, et habuisset, si stetisset, ex munere divinæ gratiæ; et sic hujusmodi sancti Angeli appetiverunt. Sed diabolus hoc habere appetiit ex virtute suæ naturæ, quod soli Deo debetur : unde inquantum appetiit habere aliquid quod habiturus erat (illo tamen modo quo non erat habiturus, sed solus Deus habet per illum modum) dicitur Dei æqualitatem appetiisse. Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes procedunt de æqualitate absoluta, aliæ de æqualitate secundum quid.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de conversione bonorum Angelorum. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum converti potuerunt sine gratia; 2° utrum sua conversione gloriam meruerint.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod non indiguerunt gratia ad sui conversionem. Ad illud enim in quo ex suis naturalibus Angelus potest, gratia non indiget : sed ad hoc quod converteretur ad Deum Angelus poterat ex suis naturalibus : quia poterat Deum diligere super omnia ex naturalibus suis, ut supradictum est : ergo ad conversionem prædictam Angelus non indiguit gratia.

2. Præterea, secundum Augustinum, gratia quæ præparat hominis voluntatem ad bene volendum est gratia operans : sed Angeli non indigebant gratia operante, ut in *littera* dicit Magister ; cum ergo converti pertineat ad bene volendum, videtur quod in hanc conversionem gratia non indiguerunt.

3. Præterea, conversio illa fuit quædam gratiæ præparatio : sed aliquid potest se ad gratiam præparare antequam gratiam habeat; ergo Angelus ad conversionem prædictam gratia non indigebat.

Sed contra est, quod in *littera* dicitur, quod converti ad Deum fuit ei charitate adhærere : sed charitas sine gratia esse non potest, ut patet Rom. v : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis;* ergo conversio prædicta sine gratia esse non potuit.

Præterea, per conversionem illam Angeli in statum altiorem sunt promoti, quia in statum gloriæ : sed hoc sine gratia esse non potest; ergo ad conversionem prædictam gratia requirebatur.

Respondeo. Dicendum, quod motus liberi arbitrii in Deum est duplex. Quidam imperfectus, sicut est in homine gratiam non habente, et est quasi actus ad virtutem; et ad hunc motum non requiritur gratia gratum faciens. Requiritur autem gratia gratis data secundum quosdam. Quod quidem verum est, si nomine gratiæ gratis datæ intelligatur quodcumque divinum auxilium, sine quo nihil boni possumus, non autem si intelligatur aliquod habituale donum, quia sic esset abire in infinitum. Alius autem motus liberi arbitrii in Deum est perfectus, et est similis actui qui est a virtute, et in hunc motum liberi arbitrii nullus potest absque gratia, quæ ei perfectionem præstat; talis autem motus fuit conversio bonorum Angelorum in Deum; et ideo ad eam gratia requirebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum super omnia, prout ad hoc natura potest, est motus liberi arbitrii imperfecte, qualis non fuit conversio de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quod gratia operans habet duos effectus, quorum unus est remissio culpæ; et quantum ad hoc gratia operans Angelis non fuit necessaria. Alius effectus est justitiæ gratuitæ adeptio : et quantum ad hoc in Angelis necessaria fuit.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio vel dispositio ad gratiam sive ad quamcumque formam. Una imperfecta, quæ præcedit formam; alia perfecta, sicut quæ est necessaria ad formam, et hoc non est sine forma : et talis præparatio ad gratiam, fuit prædicta Angelorum conversio, sicut motus contritionis qui est in justificatione impii.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur quod Angeli non meruerunt beatitudinem per conversionem prædictam. Quod enim perfectum est, non meretur : quia quod meretur est imperfectum : Angelus autem in ipsa conversione confirmatus fuit, et beatus, ut in *littera* dicitur, et per consequens perfectus; ergo per illam conversionem non meruit suam beatitudinem.

2. Præterea, nullus meretur nisi viator : sed Angelus in illa conversione non fuit viator : fuisset enim simul viator et comprehensor, quod solius Christi est; ergo Angelus per suam conversionem beatitudinem non meruit. Item videtur, quod nec per opus ministerii, quod postmodum nobis exhibent, eam mereantur. Effectus enim non præcedit causam temporaliter : sed meritum ordinatur ad beatitudinem, sicut causa ad effectum; ergo non potest esse quod prius habeant beatitudinem et postea eam mereantur.

3. Præterea, secundum Dionysium, superiores ordines ad ministerium non mittuntur; ergo per ministerium beatitudinem non merentur.

Sed contra videtur, quod sine merito non habeant. Præmium enim respondet merito; sed beatitudo habet rationem præmii; ergo absque merito haberi non potest ab aliqua creatura.

Præterea, Bernardus dicit, quod peccatum Angeli in hoc fuit, quod sine merito beatitudinem habere voluit; non autem peccasset in hoc, si sine merito haberi posset; ergo beatitudo sine merito haberi non potest.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc ponuntur in *littera* duæ opiniones : quarum ultima, quam Magister approbat, rationalis non videtur, propter duo. Primo, quia actus ministerii, quo Angeli ministrant, ad perfectionem gloriæ ipsorum pertinet, cum per hoc maxime ad Dei similitudinem pertingant, quod Dei cooperatores efficiuntur, ut Dionysius dicit. Unde non potest esse quod hoc sit meritum ad beatitudinem, si non est idem meritum et præmium. Secundo, quia pari ratione posset dici, quod gratia caderet sub merito, si per consequentia opera aliquid præhabitum mereri possemus. Unde secundum illos qui dicunt Angelos in gratia creatos non fuisse, oporteret dicere, quod eam meruissent præhabitam per hujusmodi consequentia opera : quod absurdum est dicere [1]. Propterea, opinio illa prima sustineri potest

[1] Al. versa linea : « Præterea, opinio etc. »

et debet, quod scilicet per illam conversionem, suam beatitudinem meruerunt. Ad cujus evidentiam sciendum, quod meritum se habet ad præmium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quæ sunt subito, simul est fieri et factum esse; sicut simul res creatur et creata est, et hoc ideo, quia in talibus fieri non potest attribui tempori præcedenti, sicut accidit in motibus successivis; sed attribuitur ultimo instanti, in quo res est in facto esse, secundum quod est terminus temporis præcedentis in quo non erat : ut sic dicatur ea ratione in illo instanti res fieri, quia tunc primo est. Et similiter potest dici, quod in primo instanti conversionis, mens Angeli fuit beata ratione fruitionis, quasi in facto existens; in eodem tamen instanti merebatur prout erat quasi in fieri, secundum quod convertebatur ad verbum, non præexistens aliqua beatitudinis perfectione. Si tamen dicamus quod Angeli fuerunt in gratia creati, nulla difficultas accidit : quia tunc potest dici quod per motum liberi arbitrii ante confirmationem beatitudinem meruerunt : quod enim absque merito eam habuerunt, non videtur posse convenienter dici, quia hoc solius Christi est, cui debetur absque merito fruitio divinitatis tamquam Filio naturali.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Angelus prima conversione esset perfectus, tamen quia erat in principio suæ perfectionis, et in termino imperfectionis, poterat sibi, secundum hoc, ratio merendi aliquo modo competere.

Ad secundum dicendum, quod Angelus merebatur ut viator; non quasi distans a termino, sed ut in termino viæ existens. Alia concedimus.

Expositio Textus.

« Averti a Deo, odio habere. » Contra : Superbia præcessit. — Respondeo : De primo motu aversionis dicitur hoc per causam, non per essentiam. Item opponitur quia summum bonum odio haberi non potest. Non potest secundum se, sed secundum aliquem effectum suum sustinendi contrarium.

« Malos excæcavit. » Contra : Deus est causa illuminationis, non excæcationis. — Respondeo : Permissive dicitur excæcasse, non effective.

« Non indigebat gratia per quam justificaretur. » Contra : Mundus erat justus justitia sufficienti ad salutem. — Respondeo : Justificatio dupliciter dicitur, scilicet motus a privatione in habitum, vel a negatione in affirmationem. Primo modo justificatur impius. Secundo modo innocens a Deo creatus.

« In ipsa confirmatione beati fuerunt. » Quæritur quid faciat hanc confirmationem. — Respondeo : Hæc confirmatio creatur ex tribus quorum unum est natura Angeli qui ad quod semel convertitur non avellitur inde; secundum ex parte objecti vel formæ perficientis quæ est ultimum bonum creaturæ rationalis, totaliter complens desiderium ejus; tertium ex parte caritatis quæ non excidit, nec corrumpitur.

« Præterea sciri. » Egit de actu conversionis et aversionis bonorum et malorum; hic agit de consequentibus actum illum, primo quantum ad casum localem, dist. hac. Secundo quantum ad casum spiritualem. In prima parte primo determinat de descensu eorum in hunc aerem caliginosum. Secundo de descensu in infernum : « Solet autem. » In prima parte primo ostendit multitudinem et diversitatem cadentium. Secundo terminum casus : « Et tantæ. » Tertio rationem termini : « Non est enim. » Quarto ordinem in termino isto : « Et sicut. » In secunda parte primo quærit an dæmones descendunt aliquando in infernum. Secundo inquirit de Lucifero specialiter, ubi sit, utrum in inferno : « De Lucifero. » Tertio ostendit quod minor est potestas ejus circa nos usque in judicium : « Sed sive. » Quarto quod semper quotidie minuitur potestas aliorum : « Aliis quoque. »

DISTINCTIO VI

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor ; 1° utrum Lucifer fuerit supremus Angelus inter omnes Angelos ; 2° quando alii minores pec-

caverint ; 3° utrum post peccatum sit in eis aliquis ordo ; 4° de loco qui eis competit post peccatum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Lucifer non fuerit supremus Angelorum. Quia ad eum, secundum Gregorium, dicitur Ezech. XXVIII : *Tu cherub protegens et extentus* : sed ordo Cherubim non est supremus ordo ; ergo nec ille Angelus fuit supremus, vel superior inter omnes.

2. Præterea, Angeli inæquales sunt secundum ordinum distinctionem, quæ est per dona gratiarum : sed ante conversionem quorumdam, et aversionem aliquorum, gratiam habebant, secundum unam opinionem ; ergo nullus inter eos erat omnium supremus.

3. Præterea, sicut est ordo in spiritualibus, ita et in corporalibus : sed in corporalibus accidit corruptio propter longe distare a primo, ut dicitur in II *de Generatione* ; ergo et peccatum, quod est spiritualis corruptio, accidit in inferioribus Angelis, et non in supremo, qui erat Deo propinquissimus.

Sed contra est quod in *littera* dicit Gregorius, quod in Angelorum comparatione ceteris clarior fuerit.

Præterea, primum peccatum Angeli fuit superbia : sed quanto erat altior, tanto majorem occasionem superbiæ habebat ; ergo videtur, quod primus inter peccantes, fuerit inter omnes altissimus.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est multiplex positio. Origenes namque posuit omnes Angelus ab initio æquales fuisse creatos, et quod merito voluntatis quidam in superiorem ordinem, quidam in inferiorem sunt distincti. Et secundum hoc non posset dici, quod primus inter peccantes fuit aliis major : quia ante distinctionem bonorum a malis, non fuerunt complete ordines distincti. Damascenus vero dicit quod primus inter peccantes præerat terrestri ordini, secundum quod videtur aliis inferior fuisse. Augustinus vero XI *Gen.* reliquit sub dubio, utrum fuerit de superioribus vel inferioribus. Gregorius vero expresse determinat eum ceteris superiorem fuisse : cui etiam auctoritates Scripturæ canonicæ consonare videntur. Unde ejus sententia communiter ab omnibus tenetur ; et rationabiliter. Non enim in tantam præsumptionem efferri potuisset, ut Dei æqualitatem appeteret, si etiam aliquibus creaturis spiritualibus minor esset.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam superiores quandoque censentur nominibus inferiorum ordinum, secundum Dionysium ; et sic Lucifer, quamvis ad ordinem Seraphim spectaret, recte tamen cherubin dicitur, quod plenitudo scientiæ interpretatur, ad designandum quod per elationem cecidit, quia *scientia inflat*, ut dicitur prima Cor. VII.

Ad secundum dicendum, quod Angeli non solum sunt inæquales secundum dona gratiarum, sed etiam secundum gradus naturæ : sic enim abinvicem distinguuntur, ut supra prædictum est. Unde opinio Origenis stare non potest. Ordo autem in Angelis distinguitur, completive quidem quantum ad dona gratum facientia ; materialiter vero quantum ad dona naturalia : et sic quodammodo erant ordines in Angelis ante distinctionem bonorum a malis, licet non perfecte.

Ad tertium dicendum, quod corruptio in corporalibus accidit ex defectu naturæ, sed in spiritualibus ex defectu voluntatis ; qui quandoque occasionem sumit ex perfectione naturæ, inquantum potest esse superbiendi materia. Et ideo non est simile.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod alii Angeli non sumpserint occasionem peccandi ex peccato primi Angeli. Sicut enim primus Angelus per superbiam peccavit, ita etiam et alii, quia ipsa est radix omnium peccatorum spiritualium, quæ sola esse in Angelis possunt : sed superbia non est ut alicui inferiori velit subdi potius quam superiori : sed e converso : magis enim ad excellentiam pertinet et libertatem subdi soli regi, quam regi et comiti ; ergo alii

Angeli, qui superbiendo Deum subterfugiebant, in peccatum primi Angeli non consenserunt, qui cæteris præesse volebat.

2. Præterea, quam cito primus Angelus peccavit, de cœlo ejectus est : sed post suam dejectionem non potuit esse aliis occasio peccandi ; ergo peccatum primi Angeli non fuit occasio peccati aliorum.

3. Præterea, secundum Greg. ideo homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit ; si ergo ruinæ inferiorum Angelorum peccatum primi Angeli fuisset causa, videtur quod casus inferiorum Angelorum esset reparabilis ; quod est contra fidem catholicam.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XII, quod draco de cœlo cadens, traxit tertiam partem stellarum secum : et ita casus primi Angeli videtur fuisse occasio casus aliorum.

Præterea, multitudo non videtur posse concordare in aliquo uno, nisi aliqua sit concordantiæ causa : sed multi Angeli in peccatum concordaverunt sicut et in pœna sociati sunt ; ergo aliqua fuit causa hujus concordiæ ; et præcipue videtur quod persuasio primi Angeli peccantis.

Respondeo. Dicendum, quod nullus præesse potest nisi subditos habeat. Quia ergo primus Angelus peccando excellentiam prælationis appetiit, consequitur etiam ut alios suæ prælationi subjicere nisus fuerit. Sic ergo peccatum ejus aliqualiter fuit aliis occasio peccandi, inquantum ipse alios, excellentiam appetens provocavit, ut suæ excellentiæ consentientes etiam ipsi in hoc aliquam excellentiam consequerentur, sicut in exaltatione unius omnes ejus fautores exaltantur. Et sic peccatum primi Angeli ad peccatum aliorum comparatur aliquo modo ut causa, et non solum sicut excedens in gravitate culpæ, ut quidam dicunt. Non tamen hoc intelligendum est sic quod prius temporaliter primus Angelus peccaverit, et postea alios ad consentiendum sibi incitaverit : sed simul totum est factum : scilicet quod primus Angelus peccavit et aliis persuasit et alii ei consenserunt. Quod quidem in nobis accidere non potest : quia suggerimus aliis nostri cordis propositum per locutiones et nutus, qui corporeis motibus explentur, et ideo tempore indigent. Angeli autem sibiinvicem loquuntur ut sua desideria designent, spiritualibus signis quæ subito fiunt. Et ideo simul fuit peccatum Angeli, persuasio et consensus : sicut simul est accensio candelæ, illuminatio aeris et visio, quia omnia sunt instantanea.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentiam quam sibi inferiores Angeli indebite appetebant, non credebant se suis viribus posse acquirere, nisi per auxilium primi Angelis peccantis. Et ideo primo Angelo consenserunt, non quasi volentes subesse : sed quasi volentes ejus auxilio ad altiora quam eis competerent, promoveri.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si non simul omnia illa fuisset, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo cecidit per diabolum tentantem : sed Angeli non per tentantem, sed per occasionem præbentem. Vel potest dici, quod illa ratio non est sufficiens, sed est quædam congruentia.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod in dæmonibus non sit ordo. Dicitur enim Job X, quod *in terra miseriæ et tenebrarum nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat :* illius autem terræ cives sunt dæmones ; ergo in eis non est aliquis ordo.

2. Præterea, quod ordinate fit bene fit. Sed Angeli mali nihil bene faciunt, ut infra dicetur ; ergo Angeli mali non faciunt aliquid ordinate ; et ita non est in eis aliquis prælationis ordo.

3. Præterea, inter homines damnatos non ponitur aliquis ordo : sed una est damnatio hominum et Angelorum ; ergo nec in Angelis damnatis est aliquis ordo.

Sed contra est quod dicitur Job XLI : *Ipse est rex super omnes filios superbiæ.*

Præterea, Matth. XXV dicitur : *Ite ma-*

ledicti in ignem æternum, qui paratus es diabolo et Angelis ejus : quod non diceretur, nisi unus diabolus aliquam prælationem inter alios haberet.

Respondeo. Dicendum, quod in dæmonibus invenitur aliquid dupliciter. Uno modo ex propria voluntate : et sic nihil pulchrum, nihil ordinatum in eis existit. Alio modo ex natura, et ex Dei ordinatione : et sic in eis est pulchritudo et ordo : secundum namque naturæ conditionem quidam aliis superiores existunt, et sic super alios habent potentiam. Deus etiam, qui summe bonus est, eos in malitiam cadere non permisisset, nisi eorum malitiam in bonum ordinare posset. Et ideo, ut decentius ex eorum malitia consequantur illud bonum ad quod Deus eorum malitiam ordinavit, statuit in eis prælationis ordinem ; qui tamen, quamvis relatus ad Dei ordinationem sit rectus, relatus tamen ad eorum voluntates est perversus, et quantum ad finem, quia totum suæ prælationis ordinem in nocumentum hominis convertunt, et quantum ad ordinis usum, prout superiores per superbiam sibi dominium usurpantes, et inferiores coacti et renitentes obsequuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod in inferno dicitur ordo non esse, tum quia voluntas damnatorum non ordinat aliquid in bonum ; tum quia res pœnales quæ ibi sunt, naturalem ordinem non usquequaque servant ; quia et ignis ardet, et non consumit et non lucet, et alia hujusmodi sunt ibi contra consuetum cursum naturæ. Et tamen ibi ordo est divinæ justitiæ vindicantis in malos per malorum ministerium.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de usu ordinis qui in dæmonibus malus est, ipse autem ordo a Deo est et bonus est.

Ad tertium dicendum, quod homines damnati omnes sunt pares quantum ad naturam speciei, nec iterum deputantur ad exercitium vel punitionem aliorum, ut dæmones. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod aer caliginosus non sit conveniens locus dæmonibus post casum. Dæmones enim peccaverunt gravius quam animæ damnatorum : sed animæ damnatorum statim post mortem detruduntur in infernum ; ergo multo magis dæmones statim post casum in infernum detruduntur, et non sunt in isto caliginoso aere, cum secundum Damascenum hoc sit Angelis casus, quod hominibus mors.

2. Præterea, Angeli, cum sint damnati, pœna ignis puniuntur : quod esse non posset nisi in inferno essent, ubi est ille ignis pœnalis. Ergo dæmones sunt in inferno : et sic idem quod prius.

3. Præterea, si in hoc aere caliginoso dæmones detinentur, hoc non videtur esse nisi propter exercitium quo sanctos tentando exercitant : sed posquam sunt victi ulterius tentare non possunt, ut in *littera* dicitur ; ergo tunc ad minus deberent in infernum detrudi.

4. Præterea, dæmones in inferno puniunt animas damnatorum ; ergo non sunt in isto caliginoso aere sed in inferno.

Sed contra est quod dicitur Ephes. v *secundum principem potestatis aeris hujus spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiæ* : quod de diabolo intelligitur : non autem diceretur hujus aeris princeps, nisi aer esset dæmonibus pro loco deputatus ; ergo etc.

Præterea, Pet. II. super illud, *Rudentibus inferni detractos*, dicit *Glossa* : « Hunc inferiorem aerem dœmones quasi carcerem acceperunt. »

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, in dæmonibus duo sunt : unum ex parte ipsorum, scilicet eorum malitia : aliud ex parte Dei, scilicet ordo quo ordinantur ad aliquod bonum, scilicet ad exercitium hominum, quibus impugnantes, coronas fabricant. Quantum ergo ad primum, debetur eis pro loco infernus, qui est locus pœnalis. Culpa enim non convenienter ordinatur nisi per pœnam. Sed quantum ad secundum debetur eis pro loco iste aer caliginosus, qui eorum officio competit, ut possint ad homines tentandos accedere ; non tamen nimis eos infestare ; quod esset si hic in terra habitationem cum hominibus accepis-

sent. Sed post diem judicii prædictum exercitium necessarium non erit. Et ideo tunc dæmones in infernum irrevocabiliter detrudentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam græcorum ponunt de animabus damnatorum, quod non statim post mortem ad infernum descendunt, sed in die judicii : quod contrariatur ei expresse quod dicitur Luc. XVI : *Mortuus est dives et sepultus est in inferno*. Et ideo dicendum est, quod non est simile de dæmonibus et animabus. Nam dæmonibus ex conditione suæ naturæ competit, ut supra homines sint, et ut eis aliquo modo prosint. Unde ne hic ordo totaliter periret, provisum est a divina sapientia, ut saltem occasionaliter eis prodessent per tentationis exercitium. Hoc autem de animabus dici non potest. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt pœnam sensibilem dæmonum usque ad diem judicii dilatam esse : quod non videtur esse verum, cum ipsi non minus peccaverint quam animæ quæ statim post mortem pœnam sensus incurrunt. Unde dicendum est secundum alios, quod semper igne inferni puniuntur, etiam quando in inferno non sunt : quia, ut dicit Glossa, Isa. III super illud *inflammata a gehenna* dæmones secum ferunt tormenta suarum flammarum ubicumque sunt. Quod non est intelligendum, quasi ipsum ignem corporeum ferant ; sed solummodo incendium quod ex igne sentiunt, inquantum agit in eos ut instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod circa cessationem dæmonum superatorum a tentatione est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod dæmon victus non potest nec ipsum a quo vincitur, nec alium tentare, nec de eodem vitio, nec de alio. Alii dicunt, quod potest tentare de alio peccato, non autem de eodem, nec vincentem nec alios. Tertii dicunt, quod non potest tentare de eodem vitio victorem, potest tamen de eodem alios et de alio eumdem : et hoc est magis probabile : quia perfecta victoria hominis non est nisi quando totaliter inclinatio ad vitium de quo tentatus est recedit. Secundum ergo primam opinionem intelligendum est, quod non semper ab officio tentationis excluditur dæmon qui semel est victus : sed ad tempus determinatum. Secundum alios vero, nec ad tempus nec ab omni tentatione repellitur, sed ab aliqua : unde non est necessarium, quod omnino ab hoc caliginoso aere excludatur.

Ad quartum dicendum, quod sicut dæmones sunt intentatores vitiorum, ita sunt executores pœnarum. Et ideo aliqui eorum sunt in hoc aere ad exercitium tentationis, et aliqui in inferno ad punitionem malorum. Quibus tamen vicissitudinibus hoc agatur, nobis ignotum est.

Expositio textus.

« Se æquare Deo voluit. » Contra : Impossibilium non est electio. — Respondeo : ut dicit Augustinus, ambitiosa voluntas dicit non quid possit, sed quid attendit. Vel dicendum quod numquam appetiit æqualitatem simpliciter, sed in aliquo. Non enim appetiit esse universorum creator aut conservator, sed gubernator aut imperator. Unde sine labore providentiæ universalis appetiit potestatem universalis prælationis.

« Per æqualitatem. » Loquitur secundum opinionem dicentium quod simpliciter voluit esse æqualis, vel debet hoc intelligi de æqualitate secundum quid.

« In futuro omnis egredietur prælatio. » Contra : Manebit distinctio ordinum. — Respondeo : Prælatio dignitatis manebit, sed non officii vel potestatis.

DISTINCTIO VII

Divisiotextus

« Supra dictum est. » Egit de pertinentibus ad casum localem ; hic agit de pertinentibus ad casum spiritualem, et primo quoad diminutionem bonitatis ; secundo cognitionis : « Et licet ; » tertio potestatis : « Nec putandum. » In prima parte primo ostendit quod mali non possunt

converti in bonum, sicut nec boni in malum. Secundo ostendit quod nihilominus utrique habent liberum arbitrium : « Sed tamen nec boni. » Tertio quod modo etiam liberius est arbitrium bonorum : « Boni vero. » Quarto solvit quædam quæ videntur facere ad oppositum : « Quod ergo. » In secunda parte primo tangit scientiæ dæmonum modum : « Et licet. » Secundo, abyssum : « Quorum scientia. » In tertia parte primo agit de termino intrinseco potestatis dæmonum : « Nec putandum. » Secundo de termino extrinseco secundum quod impeditur potestas eorum : « Illud quoque. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de confirmatione bonorum Angelorum ; 2° de obstinatione dæmonum ; 3° de eorum cognitione ; 4° de eorum potestate.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod liberum arbitrium Angeli non possit confirmari in bono Necessitas enim libertati opponitur : sed confirmatio in bono quamdam necessitatem importat ; ergo liberum arbitrium Angelorum confirmari non potest.

2. Præterea, secundum Damascenum, liberum arbitrium creaturæ ex hoc est in malum flexibile, quod est ex nihilo : sed nulla gratia aufert libero arbitrio Angeli esse ex nihilo ; ergo per nullam gratiam liberum arbitrium Angeli in bono confirmari potest.

3. Præterea, illud quod est proprium Dei non potest alicui creaturæ communicari. Sed non posse peccare proprium Dei est : unde Hieronymus dicit, « Solus Deus est in quem peccatum cadere non potest ; » ergo non potest conferri Angelo, quod sit confirmatus in bono.

Sed contra. De ratione beatitudinis est securitas : timor enim pœnam habet, ut dicitur I Joan. IV. Sed securitas boni non esset in Angelis, nisi in bono confirmati essent ; ergo non essent beati. Necesse est ergo Angelos bonos in bono confirmatos esse.

Præterea, sicut liberum arbitrium est corruptibile per peccatum, ita corpus humanum per mortem. Sed corpus humanum per gloriam fit immortale, ut habetur I Cor. XV : ergo et liberum arbitrium bonorum per gloriam confirmatur in bono.

Respondeo. Dicendum, quod liberum arbitrium Angeli in bono confirmatum est. Quæ quidem confirmatio ex hoc potest intelligi, quod omnis voluntas naturaliter est ordinata ad bonum : unde nihil potest velle nisi sub ratione boni. Quamvis autem ex natura determinetur ad bonum in communi, non tamen ad bonum in speciali. Et ideo contingit peccatum ex hoc, quod illud quod non est vere bonum, accipitur tamquam bonum. Voluntas autem beatorum est determinata ad bonum, non solum in generali, sed in speciali, inquantum beati habent plenam cognitionem et continuam considerationem veri et summi boni. Et ideo sicut nunc nos non possumus non velle beatitudinem vel bonum in generali, ita nec beati possunt aliquod malum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod necessitas coactionis libertati voluntatis opponitur, non autem necessitas naturalis inclinationis secundum quam necessario volumus esse beati : et huic est similis illa necessitas, quæ est ex habitu gloriæ confirmato ; inclinat enim in modum naturæ.

Ad secundum dicendum, quod de natura liberi arbitrii creati est quod sit flexibile in malum, si sibi dimittatur ; et tamen divina gratia regi potest ut in malum flecti non possit : sicut de natura aeris est, ut sibi relictus sit tenebrosus ; et tamen per solem potest illuminari.

Ad tertium dicendum, quod esse per naturam impeccabilem in Deo est proprium ; hoc tamen per gratiam homini vel Angelo convenire potest, inquantum Deo unitur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod dæmones in malo obstinati non sunt. Nihil enim quod est contra na-

turam, potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum I *de Cœlo et mundo*. Sed malum est contra naturam rationalis creaturæ, ut patet per Damascenum in tertio lib. VIII cap.; ergo non potest in dæmonibus esse perpetuum : et sic non sunt ita obstinati in malo, quin ad bonum redire possint.

2. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *de Div. nom.*, quod dæmones bonum et optimum appetunt, scilicet esse vivere et intelligere ; ergo non sunt obstinati in malo.

3. Præterea, nullus credit nisi volens, ut dicit *Glossa* Rom. IX, super illud : *Corde creditur ad justitiam* : sed *dæmones credunt*, ut dicitur Jac. II ; ergo dæmones, ad minus quantum ad hoc, bonam voluntatem habent.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Fide ad Pet.*: « Dæmones mala voluntate carere non possunt, nec pœna. »

Præterea, sicut se habet virtus ad beatitudinem, ita peccata ad miseriam, ut potest accipi a Philosopho in I *Ethicorum :* sed beati sunt confirmati in virtute ; ergo et Angeli damnati sunt confirmati in malitia.

Respondeo. Dicendum, quod in dæmonibus est natura bona et voluntas mala. Actus ergo naturæ in eis bonus est : sed actus voluntatis in eis semper est malus: qui non est naturalis, sed eorum electioni subjectus. Cujus ratio est : quia quamdiu voluntas adhæret malo fini, non potest aliquis actus bonus a voluntate procedere. Voluntas autem dæmonis semel peccando malo fini inseparabiliter adhæsit, tum ratione suæ simplicitatis, quia non est in eo tanta diversitas potentiarum, sicut in nobis, ut per motum unius potentiæ sit alia via ad reparationem alterius : sicut homo per hoc quod non vult despici secundum irascibilem, inclinatur ad dimittendum luxuriam in qua concupiscibilis deformatur : tum ex perspicacitate intellectus qui in eis apprehendit omnia immobiliter, sicut nos apprehendimus principia. Unde non sunt transuadibiles a malitia sicut nos : tum quia propter divinam justitiam quæ decrevit in eis gratiam non esse adipiscendam propter culpæ gravitatem per quam possint a malitia sanari : et ideo dæmones sunt in malo obstinati.

Ad primum dicendum, quod naturale debet dici dupliciter. Uno modo quod de necessitate causatur ex naturæ principiis nisi sit aliquod impedimentum, sicut naturale est lapidi deorsum ferri. Alio modo dicitur naturale id ad quod aliquid naturaliter ordinatur, sicut agere secundum rationem est naturale homini. Innaturale ergo quod primo naturali opponitur, non potest esse perpetuum, nisi forte impedimentum naturæ sit perpetuum. Innaturale vero quod secundo naturali opponitur nihil prohibet esse perpetuum ; ut hominem perpetuo ignorantem esse, licet ad scientiam naturaliter ordinetur. Sic autem malitia innaturalis dicitur, et non primo modo.

Ad secundum dicendum, quod illud appetere, de quo Dionysius loquitur, non est ex electione voluntatis, sed inclinatione naturæ : quinimmo per voluntariam electionem naturale desiderium depravatur, prout determinatur ad illicita.

Ad tertium dicendum, quod credere quod est in dæmonibus est cum quadam coactione, inquantum ex visibilibus signis quæ cognoscunt, coguntur majestatem Dei recognoscere. Unde, licet ipsum credere in se bonum sit, non tamen ab eis bene fit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod dæmones acumine scientiæ non vigeant. Sicut enim voluntas præfertur bono, ita intellectus vero. Sed voluntas dæmonum totaliter est conversa a bono, ut dictum est ; ergo intellectus a vero.

2. Præterea, dæmones sua scientia abutuntur, si quam habent : sed talibus doctrinam adhibere malum est ; ergo dæmones non habent rerum notitiam per revelationem bonorum spirituum.

3. Præterea, experientia sumit initium a memoria, memoria vero a sensu, ut patet per Philosophum in principio *Metaphysicæ* et in fine *Posteriorum :* sed dæmones non habent sensum ; ergo nec

experientiam; non ergo vigent acumine scientiæ, ut in *littera* dicitur.

4. Præterea, intellectiva cognitio, cum abstrahat ab hic et nunc, æqualiter se habet ad præsentia et futura. Si ergo acumine scientiæ vigent, videtur quod futura cognoscant: et sic non videtur esse peccatum in consultationibus dæmonum de futuris. Hoc autem est falsum; ergo et primum, scilicet quod acumine scientiæ vigeant.

Sed contra. Dionysius dicit IV *Div. nom.*: « Data dæmonibus Angelica dona nequaquam esse mutata dicimus: sed manent integra et splendidissima. » Perspicacitas autem intelligentiæ est unum Angelicorum donorum; ergo adhuc in eis manet.

Præterea, peccatum magis corrumpit voluntatem quam intellectum: sed post peccatum adhuc manet in dæmonibus naturalis inclinatio ad bonum, quantum ad affectum; ergo et semper manet in eis naturalis cognitio quantum ad intellectum.

Respondeo. Dicendum, quod culpa naturam non aufert. Ex ipsa autem natura Angelica dæmonibus acumen scientiæ convenit: unde adhuc post culpam manet in eis. Ex sua autem natura habent acumen scientiæ respectu quorumdam immediate, quantum ad ea scilicet quæ naturali cognitioni Angelorum subjacent, sicut sunt universales causæ universi, et ad hoc dicuntur esse acuti per subtilitatem naturæ. Respectu autem aliorum habent acumen scientiæ ex sua natura mediate; et hoc dupliciter. Uno modo ex parte cognoscentis naturæ; quæ quanto propinquior est naturæ bonorum spirituum, tanto facilius ab eis addiscere possunt: et sic dicuntur esse acuti per revelationem bonorum spirituum, respectu eorum quæ naturalem cognitionem excedunt. Alio modo ex parte actualis cognitionis; in quantum scilicet ex eis quæ naturaliter cognoscunt, aliquam conjecturam accipiunt eorum, quæ non plene naturali ipsorum cognitioni subsunt, sicut sunt futura contingentia: et ad hoc dicuntur esse acuti per experientiam.

Ad primum ergo dicendum, quod actuum voluntatis nos domini sumus, non autem cognitionis intellectivæ. Unde magis ad naturam pertinet vera cognitio, quam recta affectio. In dæmonibus autem bonitas naturæ manet, non autem quantum est ex parte eorum.

Ad secundum dicendum, quod ipsum malum usum scientiæ dæmonum, Deus ordinat in bonum electorum: et propter hoc non est inconveniens si per sanctos Angelos eis reveletur; non quidem per modum illuminationis, sed per modum locutionis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cognitio dæmonum non sit sensitiva, habet tamen aliquid simile cum sensitiva cognitione; hoc scilicet, quod sicut sensus non cognoscit per speciem quam habet, nisi rem quæ jam est, ita et dæmon: et secundum quod nova fuerit in rerum natura, per species innatas nova cognoscit; et sic experitur, qui effectus ex quibus causis magis procedere possunt.

Ad quartum dicendum, quod licet cognitio angelica, quantum est de se, æqualiter se habeat ad omne tempus, non tamen ea quæ sunt futura, se habent eodem modo ad species, per quas dæmon cognoscit, sicut quæ sunt præsentia; quia nondum eis similantur. Unde futura non nisi in suis causis ab eis cognosci possunt. Sic autem cognosci perfecte non possunt nisi effectus, qui ex necessitate ex causis suis proveniunt. Effectus autem contingentes in suis causis cognosci non possunt per certitudinem, sed per conjecturam; eo quod causæ non sunt determinatæ ad unum. Ad hujusmodi tamen effectus communicandos juvantur dæmones longævitate temporis, et revelatione superiorum spirituum, ut dictum est. Nec tamen sequitur, si aliqua futura cognoscunt, quod licet eos de futuris consultare. Sic enim pactum quodammodo cum dæmone intelligitur: unde est quædam species idololatriæ, ut patet per *Glossam* I Cor. XVI, super illud, *Nolo vos fieri socios dæmoniorum*.

ARTICULUS VI

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod virtute dæmonum miracula fieri non possint. Antichristus virtute dæ-

monum præcipue operabitur : sed de eo dicitur II Thess. II, quod veniet in signis mendacibus; ergo per dæmones miracula fieri non possunt.

2. Præterea, dæmones non operantur nisi per modum artis : sed ars formam substantialem non potest introducere; ergo non possunt dæmones vera miracula facere, ut rerum species mutent.

3. Præterea, virtus dæmonis, cum sit spiritualis, cælestibus corporibus non subjacet : sed magi in hujusmodi miraculis quæ faciunt determinatas constellationes observant; ergo eorum operationes non fiunt virtute dæmonum.

Sed contra est quod Job I, dicit *Glossa*, quod dæmones possunt aerem commovere in alias tempestates.

4. Præterea, Exod. VII dicitur, quod Magi Pharaonis virgas in serpentes verterunt, qui cum virtute dæmonum operabantur; ergo virtute dæmonum miracula fieri possunt.

Respondeo. Dicendum, quod aliquod opus dicitur miraculosum dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti, excedentis facultatem naturæ; sicut suscitatio mortui, partus virginis, et similia : et hujusmodi miracula secundum rei veritatem dæmones facere non possunt, sed solum secundum apparentiam. Alio modo quantum ad modum faciendi tantum, et non quantum ad substantiam facti; sicut sanatio febricitantis, quam natura facere potest, sed non in instanti : et hujusmodi miracula possunt dæmones facere et secundum veritatem, et secundum apparentiam. Secundum veritatem quidem, non per modum imperii, sicut Deus facit, cujus voluntati natura obedit tamquam suo auctori; sed mediantibus causis naturalibus activis et passivis, quas Augustinus vocat seminales rationes : quas quidem causas adinvenire et colligere per acumen scientiæ, et celeritate naturæ possunt, ita ut eorum operationes miraculosæ reddantur; sicut colligendo res quæ erant in proxima dispositione ad generationem serpentum, ex virgis serpentes fecerunt. Secundum apparentiam vero, inquantum imprimere possunt in phantasiam eam commovendo, et facere ut species quæ ibi sunt, ad organa sensuum refluant, et sic videatur aliquid propriam speciem amisisse, quam tamen adhuc habet; sicut Augustinus narrat in libro *de civitate Dei*, quod quidam arte dæmonum videbantur in bruta animalia converti.

Ad primum ergo dicendum, quod signa quæ Antichristus faciet, possunt dici mendacia tripliciter. Uno modo, quia fient intentione fallendi. Alio modo, quia deficient a ratione signi. Namque signum, sive miraculum, est, quod excedit facultatem naturæ : quod in signis Antichristi non erit. Tertio, quia quandoque deficiet veritas rei in ejus signis, licet non semper; sed quandoque operabitur secundum apparentiam tantum.

Ad secundum dicendum, quod ars non operatur nisi mediante operatione naturæ. Unde quando potest per proprias causas alicujus naturalis effectus apponere ad materiam, facit secundum rei veritatem effectum : sicut patet cum ligna igniuntur, vel cum infirmi sanantur per artem : alias non. In hoc autem dæmones sunt potentiores quam homines. Unde multi veri effectus possunt fieri arte dæmonum, qui non possunt fieri per artem hominum : sicut etiam apud nos peritus medicus sanat, quod imperitus sanare non potest.

Ad tertium dicendum, quod quamvis dæmonis virtus stellis non subdatur, virtutes tamen rerum naturalium, quibus in sua operatione utuntur, stellis quodammodo subduntur. Et ideo certis horis invocati veniunt, quando sciunt corpora cælestia juvare ad hoc quod intendunt.

Expositio Textus.

« Cum sint liberi arbitrii. » Contra : Flecti posse in malis non est pars libertatis, secundum Anselmum. — Respondeo : concedo quod posse flecti in malis non est pars libertatis, sed accidit ei in quantum ex nihilo : Sed posse flecti ad utrumque duorum oppositorum contradictorie.

« Ad fallendum fallaces. » Contra : Deus neminem vult fallere. — Respon-

deo : Hoc intelligendum permissive, non finaliter.

« Miracula artibus magicis fiant. » Contra : Quæcumque vere faciunt ministerio naturæ. — Respondeo : Proprie non sunt miracula propter naturalem effectum, sed mirabilia propter modum.

« Distinctiones que formarum ab originalibus regulis sumunt. » Omnis forma est a prima forma divina. — Respondeo : a Deo sunt ut principali agente, sed a natura ut ab agente instrumentali, non tamen artificialiter sed naturaliter coagente.

DISTINCTIO VIII

Divisio textus

« Solet etiam in quæstione versari. » Egit de consequentibus actum aversionis et conversionis quoad localem casum, deinde quantum ad spiritualem ; hic agit quoad corporum assumptionem. Et primo inquirit utrum angeli habeant corpora sibi unita. Secundo qualiter eis mediantibus fit apparitio divina : « Nec dubitandum. » In secunda parte primo ostendit quod Deus in corporeas formas frequenter apparuit. Secundo inquirit qualiter fiebant apparitiones istæ : « Sed ubi. » Tertio ostendit quod numquam apparuit in sua essentia : « Cæterum. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Angeli sint naturaliter corporibus uniti ; 2° utrum quandoque corpora assumant ; 3° quas operationes in corporibus assumptis habere possunt ; 4° qualiter possunt in nos imprimere.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Gregorius in *homil. Epiph.* quod Judæis annunciavit Christi incarnationem rationale animal, idest, Angelus : sed animal naturaliter compositum est ex anima et corpore ; ergo et Angelus.

2. Præterea, formæ incorporali magis congruit corpus incorporale quam corporale. Sed aliqua forma incorporalis, scilicet anima rationalis, naturaliter unitur corpori, scilicet corporali ; ergo multo amplius forma incorporalis unitur corpori naturaliter incorporali ; hoc autem non potest intelligi nisi Angelus, qui est substantia incorporalis. Videtur igitur quod Angelus corpus habeat sibi naturaliter unitum ; ergo Angeli naturaliter sunt corporei.

3. Præterea, Angelo non minus est provisum in necessariis quam homini. Sed Angelus in aliquibus operibus suis indiget corpore sicut et homo, alias corpora non assumerent : ergo Angelus naturaliter habet corpus unitum sicut et anima humana.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. *de Div. nom.*, quod Angeli incorporales et immateriales intelliguntur.

Præterea, inter creaturas invenitur aliqua creatura pure corporea, invenitur etiam alia ex spirituali et corporali composita : ergo ad completionem universi erit aliqua creatura pure spiritualis, et hoc erit Angelus ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod circa corporeitatem Angelorum quatuor fuerunt positiones. Quidam namque dixerunt, Angelos aliquos habere corpora cælestia naturaliter sibi unita, animas orbium inter Angelos computantes, ut tangit Avicenna in sua *Metaphysica*, et Augustinus in *Enchiridion*, quamvis non definiat. Secunda positio est Rabbi Moysis qui posuit Angelos esse quaslibet virtutes naturales quas constat corpori unitas esse. Tertia positio fuit Platonicorum, qui posuerunt Angelos, quos calodæmones et cacodæmones appellabant, corpora aerea habere sibi naturaliter unita ; quod etiam Augustinus in pluribus locis sentire videtur. Quarta est Dionysii quod omnes Angeli sunt incorporei : et hæc sententia, utpote rationabilior, communiter ab Ecclesia tenetur, eo quod corpora cœlestia non constat esse animata. Virtutes etiam rerum corporearum non sunt intellectivæ. Aer etiam et hujusmodi corpora simplicia non sunt vivificabilia, utpote ab æqualitate complexionis elongata, et

maxime materialia. Unde quidam dicunt Augustinum hujusmodi verba dixisse, non quasi sententiando, sed opinionibus Platonicorum utendo; præcipue cum hoc non esset directe contra auctoritatem canonicæ Scripturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus dicitur anima, non propter proprietatem naturæ, sed propter similitudinem vitæ et cognitionis, quasi metaphorice.

Ad secundum dicendum, quod substantia intellectualis unitur corpori naturaliter, ad hoc, ut per corpus aliquam perfectionem acquirat, præcipue in cognoscendo. Unde oportet hujusmodi corpus habere organa sensibilia, et sic esse passibile. Nam sentire pati est; et per consequens oportet esse corporale.

Ad tertium dicendum, quod homo indiget corpore ad suas operationes naturales, non autem Angelus; et ideo non est simile.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angeli corpora non assumant. Si enim assumit aliquod corpus, aut illud corpus est mistum, aut simplex. Si mistum, maxime videretur, quod in illa natura assumerent, cujus speciem corpus assumptum prætendit, cum eos non deceat aliqua fictio; et sic quando apparent in figura hominis, assumerent aliquos homines; quod non videtur. Similiter nec assumunt corpus simplex: quia nec cœleste, cum non sit divisibile, et in aliam figuram transformabile: nec igneum, quia sic sui præsentia affligerent: nec aereum, quia aer non est susceptivus figuræ, nisi secundum continuationem ad aliud corpus: nec aqueum, nec terreum, quia Angeli apparentes non possent statim disparere: ergo Angeli nullo modo corpus assumunt.

2. Præterea, si Angeli assumunt corpora, hoc non est nisi ut aliquid divinitus hominibus annuncient: sed propter hoc non est necessarium ut corpus assumant, cum ipsæ divinæ personæ visibiliter apparuerint in veteri Testamento, sicut patet Genes. XVIII, de Abraham, cui tres personæ apparuerunt sub similitudine trium virorum; ergo Angeli nullo modo corpus assumunt.

3. Præterea, omne corpus est divisibile partes habens; si ergo Angelus aliquod corpus assumeret, pari ratione quamlibet partem assumeret, et sic esset in pluribus locis simul; quod in primo libro improbatum est; ergo Angelus corpus non assumit.

Sed contra. Major est potestas Angeli quam hominis: sed homo potest assumere aliquod corpus non unitum sibi naturaliter; ergo multo fortius Angelus.

Præterea, quod est de se incorporeum videri non potest, nisi corpore assumpto: sed Angeli ab hominibus quandoque visi leguntur in Scriptura, et tamen de se sunt incorporei, ut dictum est; ergo assumunt corpus.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere. Totum vero quod in Scriptura de Angelorum apparitione legitur dicunt intelligendum fore, secundum visionem imaginariam. Vel si secundum corporalem, dicunt hoc per modum præstigiorum factum esse, ita scilicet quod spiritus visibilis formaretur ab Angelis in visu. Huic autem repugnat quod quandoque Angeli apparentes non uni tantum, sed omnibus in differenter apparebant; sicut patet de Angelis qui iverunt Sodomam; et de Angelo Tobiæ. Hoc autem non contingit in præstigiis et in his quæ imaginatione videntur. Unde communiter tenetur, et sancti dicunt, quod Angeli quandoque corpora secundum veritatem assumunt: quod quidem contingit quando non solum movent aliquod corpus, vel qualitercumque circa ipsum operantur; sed quando sic operantur circa corpus, ut transforment ipsum in aliquam figuram quæ sit conveniens ad repræsentandum id quod de se Angeli manifestare debent. Hanc autem transformationem Angeli facere possunt, mediantibus virtutibus naturalibus activis; et hoc dico secundum suam naturam: sed Angeli boni ulterius in hoc possunt ex virtute imperii divini.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus assumptum ab Angelo dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad

principium assumptionis : et sic verum est, quod de aere assumunt sibi corpora, ut in *littera* dicitur, eo quod aer est maxime vertibilis in quodcumque. Alio modo quantum ad assumptionis terminum ; et sic oportet quod aer ille inspissetur, et ita accedat ad proprietatem terræ, ad hoc quod sit aptum figurationi, quæ non potest durare nisi in corpore solido. Nec oportet quod illud corpus solidum sit vere animal vel homo, quamvis figuram talem habeat ; quia sola figura sufficit ad repræsentandum. Ipse etiam aer hoc modo inspissatus tam cito potest attenuari, ut subito Angelus non compareat.

Ad secundum dicendum, quod apparitiones factæ sunt ministerio Angelorum, ut Augustinus probat in tertio *de Trinitate*. Angelus enim corpus assumens, quandoque figurat seipsum ad repræsentandum suas proprietates, et tunc dicitur ipsemet apparere ; quandoque vero ad repræsentandum majestatem divinam, et tunc dicitur Deus apparere.

Ad tertium dicendum, quod Angelus comparatur ad totum corpus assumptum, sicut ad unum aliquid. Et ideo est totus in toto et in qualibet parte, sicut et anima. Nec tamen propter hoc sequitur quod sit in pluribus locis simul.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod actiones, quas Angeli in corporibus assumptis exercent, non sint veræ. Comestio enim et potus fuerunt argumentum resurrectionis, ut patet Actuum x : *Dedit enim eum manifestum fieri testibus præordinatis a Deo, eis scilicet qui manducaverunt et biberunt cum Christo postquam resurrexit, etc.*: quod non esset, si spiritus posset vere manducare et bibere. Leguntur autem Angeli comedisse et bibisse, Gen. xviii ; ergo actiones, quas per corpus assumptum exercent, non sunt veræ.

2. Præterea, gignere non est nisi corporis viventis ; cum ad hoc requiratur semen decisum, in quo sit virtus formativa : sed corpus sumptum ab Angelo non est vivum ; ergo non potest filios generare. Et tamen dicitur Gen. vi : *Ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt;* ergo idem quod prius.

3. Præterea, si aliquam actionem hominis vere possent exercere, præcipue hoc esset de loquutione, quæ est signum intellectus. Sed in eis non potest esse vere corporalis loquutio, cum tamen in corporibus assumptis multoties loquuti esse legantur ; quia loquutio non venit ab intellectu ad organum corporale nisi mediante imaginatione, quæ in Angelis non est ; ergo nec aliquæ actiones veræ sunt.

Sed contra. Moveri maxime videtur esse proprietas corporalis : sed Angeli in corporibus assumptis vere moventur ; ergo multo fortius et alias actiones vere exercent.

Præterea, sentire est perfectior operatio, quæ fiat per corpus verum : sed Angeli per corpus assumptum vere sentire videntur, alias organa sensibilia frustra assumerent ; ergo multo fortius alias operationes corporum viventium habere possunt.

Respondeo. Dicendum, quod corpus assumptum ab Angelo vere est corpus, sed non vere vivum est. Unde in omnibus operationibus quas Angeli per corpus assumptum exercere videntur, quidquid potest pertinere ad corpus, absolute vel secundum naturam aeris, totum hoc vere est in actionibus Angelorum. Quicquid autem non potest pertinere ad corpus nisi secundum quod est vivum, non vere est ibi, nisi secundum similitudinem tantum. Nec tamen sequitur quod sit ibi aliqua falsitas ; quia assumptio corporis ab Angelis ordinatur ad significandum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod in comestione aliquid est quod pertinet ad corpus inquantum est corpus, scilicet digestio cibi, et comminutio, et trajectio in interiorem partem : et totum hoc potuit vere esse in Angelis. Aliquid vero est quod convenit corpori vivo, scilicet nutritio, et alia quæ consequuntur : et secundum hoc non fuit vera comestio in Angelis. Fuit tamen aliquo modo vera in Christo post resurrectionem : quia quamvis cibis assumptis non nutriretur

corpus ejus propter statum gloriæ ejus, habebat tamen naturaliter potentiam nutritivam.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt Angelos bonos vel malos nullo modo posse generare, et quod in illa auctoritate Genesis intelliguntur per filios Dei, illi qui de stirpe Seth descenderunt, quia in cultu Dei perseverabant : per filios autem hominum, mulieres de stirpe Cain. Sed quia contrarium a multis asseritur, potest dici, quod sicut per semina aliarum rerum naturalium faciunt Angeli effectus naturales, ita per semen hominis operantur ad hominis generationem : quod quidem fieri potest, dum aliquis spiritus in corpore asssumpto præbet se viro succubum et mulieri incubum. Hoc autem non competit puritati bonorum Angelorum, sed immunditiæ malorum.

Ad tertium dicendum, quod Angeli in corpore assumpto faciunt aliquid quod est locutioni simile, inquantum intelligunt, et suum intellectum exprimunt per sonos formatos, qui tamen soni non sunt voces, ad quarum formationem instrumenta animata requiruntur : et in hoc deficit operatio Angeli a perfecta ratione locutionis.

Ad quartum dicendum, quod moveri absolute est corporum : unde simpliciter concedi potest, quod Angeli movent corpora assumpta, et in eis per accidens moventur.

Ad quintum dicendum, quod nullo modo est dicendum Angelos per corpus assumptum sentire ; quia sentire proprie dicit actum animæ vivificantis corpus, quod in Angelis non est.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod dæmones intra corpora hominum esse non possunt. Dicit enim *Glossa* super illud Habacuc II : *Dominus in templo sancto suo*, quod « dæmones simulacris exterius præsidere possunt, non autem interius adesse : » ergo multo minus intrant humana corpora.

2. Præterea, duo spiritus creati non possunt esse in eodem loco simul, ut in primo libro dictum est : sed anima est in qualibet parte corporis humani : ergo in nulla parte ejus potest esse dæmon.

Sed contra videtur, quod dæmones animabus etiam illabantur. Dæmones enim non operantur nisi ubi sunt : sed dæmones operantur in animabus, immittendo cogitationes, ut dicitur in Psalm. LXXVII : *Immissiones per Angelos malos :* ergo illabuntur animabus.

Præterea, vis concupiscibilis et imaginativa sunt in anima : sed in has dæmones imprimere possunt : quod videtur per hoc, quod intentores vitiorum dicuntur : ergo dæmones animabus illlabuntur.

4. Præterea, cogitationes sunt in anima : sed dæmones cogitationes cognoscunt, alias de eis homines non accusarent ; ergo dæmones animabus illabuntur.

Respondeo. Dicendum, quod Angelus, secundum Damascenum, ibi est ubi operatur. Non autem operatur intra ipsam essentiam animæ, quia essentia animæ a solo Deo est. Potest autem habere operationem in corpus humanum sicut et in alia corpora : et ideo non potest esse quod Angelus bonus vel malus animabus hominum illabatur. Potest tamen illabi corporibus : et inde est quod Angeli possunt imprimere secundum suam naturalem virtutem in potentias organis affixas ; non autem in potentias immateriales, sicut sunt intellectus et voluntas : nisi forte hoc dicamus, quod Angeli boni possunt illuminare intellectum aliquo modo virtute luminis gratiæ quo replentur.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmon dicitur non adesse interius simulacro, ita quod uniatur simulacro ut forma, sicut anima corpori.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in corpore sicut in loco, sed sicut forma in materia : et ideo non est unius rationis operatio quam anima in corpus efficit, et dæmon. Unde sine confusione operationum uterque simul in eadem parte corporis potest esse. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Angeli mali cogitationes immittere non possunt :

sed tantum occasionem cogitandi præbere exterius, aliqua sensibilia aspectibus opponendo, vel interius phantasiam commovendo.

Ad quartum dicendum, quod in vim concupiscibilem et imaginativam dæmones agere possunt, ex illa parte qua alligantur organis corporeis; et ex hoc dicuntur intentores; non autem ex illa parte qua radicatur in anima.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium dæmones scire non possunt, nec Angeli, nisi per revelationem : vel nisi inquantum eas per aliqua signa interiora vel exteriora cognoscunt multo perspicacius quam nos.

Expositio Textus.

« Ad patiendum humor et humus. » Contra : Calidum et frigidum sunt qualitates activæ, humidum et siccum passivæ. Humidum vero radicatur in aere, frigidum in aqua : Ergo aqua major est activa quam aer. — Respondeo : Quamvis quoad qualitates accidentales sit magis activa, tamen quoad substantiam magis est passiva, in quantum plus habet de materia, minus de specie.

« Quærendum est in illis. » Dicendum quod nullus horum modorum est verus, sed quartus, scilicet quod Angeli assumebant corpora de novo figurata, ex præfacenti tamen materia.

« Visibile non est quod non est mutabile. » Contra : Cœlum non est mutabile. — Respondeo : omne visibile est vel mutatione substantiali, vel accidentali, vel intrinseca, scilicet secundum qualitatem aut quantitatem, vel extrinseca secundum situm.

DISTINCTIO IX

Divisio Textus

« Post prædicta superest cognoscere : » Egit de Angelorum communi creatione, et de bonorum a malis divisione. Hic agit de bonorum dignitate et operatione, et hoc tripliciter : primo, secundam comparationem Angeli ad Angelum, dist. IX ; secundo, secundum comparationem Angeli ad Deum, dist. X ; tertio secundum comparationem Angeli ad hominem, dist. XI. vel sic, et in idem redit : Nam primo agit de ordinibus Angelorum ; secundo de eorum missione qua mittuntur a Deo ad aliquod ministerium ; tertio de custodia hominum. In prima parte primo agit de ordinum numero et nominatione ; secundo de eorum distinctione : « Jam nunc ; » tertio de eorum ex hominibus reparatione : « Notandum. » In prima parte primo distinguit numerum et nomina ordinum. Secundo, explanationem nominum : « Hic considerandum. » Tertio, rationem impositionis eorum : « Hæc nomina. » Quarto, movet et solvit dubitationem incidentem ex determinatione præmissorum : « Sed oritur. » In secunda parte primo inquirit an a principio creationis ita distincti fuerunt ordines : « Jam nunc. » Secundo, utrum omnes Angeli ejusdem ordinis sunt æquales : « Præterea. » In tertia parte primo movet dubitationem de numero ordinum reparandorum : « Notandum. » Secundo de numero reparantium : « Non enim. » Ubi ponit opinionem duplicem :

Primo dicentium homines assumendos secundum numerum Angelorum stantium ; secundo dicentium assumendos secundum numerum cadentium : « A quibusdam. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de distinctione ordinum et hierarchiarum ; 2° de nominibus eorum ; 3° de actibus hierarchicis, quos Dionysius assignat ; 4° de assumptione hominum ad ordines Angelorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Angelis non debeant distingui tres hierarchiæ et novem ordines. Quanto enim aliquid Deo est propinquius, tanto est simplicius et minoris divisionis : sed Angeli sunt propinquiores Deo quam homines ; ergo in Angelis non sunt tres hierarchiæ et novem ordines, cum hoc non sit in hominibus.

2. Præterea, si ordines in Angelis distinguuntur; aut hoc est secundum naturam, aut secundum gratiam. Si secundum naturam, videtur quod tot debeant ibi esse ordines quot sunt Angeli; quia supra dictum est, quod omnes Angeli adinvicem specie differunt, et quod adinvicem sunt inæquales. Si autem secundum gratiam, videtur quod debeant esse solum septem ordines, cum sint septem dona Spiritus sancti.

3. Præterea, eorum quorum est connexio, non videtur simul esse distinctio secundum ordinem. Sed omnes Angeli adinvicem connexionem habent, ut Dionysius dicit IV cap. *Cœlest. hierarchiæ*; ergo videtur quod in eis non debeat esse distinctio ordinum.

4. Præterea, Ecclesiastica hierarchia extracta est a cœlesti, secundum Dionysium. Sed in Ecclesia superior ordo est prælatorum; ergo videtur quod in Angelis Dominationes et Principatus qui a prælatione nominantur, debeant esse superiores quam Cherubim et Seraphim etc., in quorum nominibus prælatio non ostenditur.

5. Præterea, videtur esse contrarietas inter Gregorium et Dionysium in assignatione ordinum. Nam Dionysius ponit Virtutes supra Potestates et Principatus: Gregorius autem Principatus supra Potestates et Virtutes.

Respondeo. Dicendum, quod in Angelis invenitur triplex distinctio: scilicet hierarchiarum, ordinum et personarum. Hierarchiarum quidem distinctio accipitur secundum diversum modum in genere percipiendi divinum lumen. Nam cum hierarchia nihil aliud sit quam principatus, illi Angeli ad unam hierarchiam pertinere videntur, quorum est modo uno in genere participare divina. Et ideo sunt tres hierarchiæ in Angelis. Nam prima hierarchia percipit divina mysteria, quæ ad ministerium Angelorum spectant, in ipso suo fonte, scilicet Deo: et propter hoc ejus ordines nominantur ex respectu ad Deum. Secunda vero percipit divina mysteria in quibusdam rationibus universalibus: quare et ejus ordines exprimunt potestatem non limitatam. Tertia vero percipit divina mysteria in rationibus specialibus: unde ejus ordines habent potestatem limitatam ad hominem vel provinciam. Distinctio vero ordinum sumitur secundum diversos actus. Unde prima hierarchia habet tres ordines, scilicet tres respectus rationalis creaturæ ad Deum. Quorum primus est ut ab eo inhabitetur per gratiam, et ad hoc est ordo Thronorum. Secundus est ut feratur in ipsum per cognitionem, et hinc dicitur ordo Cherubim qui interpretantur plenitudo scientiæ. Tertius est ut feratur per amorem, et hinc sumitur ordo Seraphim. Similiter secunda hierarchia habet tres ordines secundum quod tria requiruntur ad aliquem qui habet potestatem generalem regendi aliquam multitudinem: quorum primum est in operando disponere, et hinc dicitur ordo Dominationum. Secundum est imperium per robur potestatis munire, et hinc dicitur ordo Virtutum. Tertium est exequi quæ ad officium regiminis pertinent, et hinc dicitur ordo Potestatum. Similiter tertiæ hierarchiæ sunt tres ordines: quorum supremus habet actum super unam gentem: et sic sunt Principatus. Secundus supra unum hominem, de his quæ pertinent ad gentem: et sic sunt Archangeli. Tertius supra unum hominem, de his quæ ad eum singulariter spectant; et sic sunt Angeli. Et ista distinctio procedit secundum assignationem Dionysii. Distinctio vero personarum unius ordinis est secundum diversam facultatem ad actum eumdem, quarum numerus nobis ignotus est.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus hominibus est unus modus accipiendi divina, scilicet in speculo et ænigmate, quia sunt unius speciei; et propter hoc est eorum una hierarchia. In Angelis vero, cum non sint unius speciei, possunt esse diversi modi accipiendi divina, et per consequens diversæ hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quod ordines distinguuntur in Angelis, et secundum dona naturalia initialiter, et secundum dona gratiæ consummative, quia dona gratuita in eis sunt data secundum mensuram naturalium: non quidem sic, ut diversi ordines diversa dona naturalia vel

gratuita habeant, ut oporteat secundum numerum donorum, numerum ordinum accipere ; sed secundum quod eadem dona participantur a quibusdam plus, a quibusdam minus. Non tamen quælibet diversitas talis facit ordinum distinctionem ; sed aliquarum personarum in eodem ordine distinctionem faciunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod distinctio Angelorum non est confusa, sed ordinata. Unde oportet, quod in eis sit duplex connexio ordinis. Una, secundum quod omnes ordinantur ad Deum, a quo illuminantur. Alia, secundum quod adinvicem ordinantur, per hoc, quod quidam alios illuminant.

Ad quartum dicendum, quod Angeli immediate a Deo accipiunt, non autem homines. Unde in Angelis summitas Angelorum ostenditur ex immediata relatione ad Deum ; non autem in hominibus ; sed ex prælatione super alios hominum excellentia designatur.

Ad quintum dicendum, quod Gregorius tradidit ordinem Angelorum secundum conformitatem ad gradus Ecclesiæ, in qua prælati sunt alii superiores. Unde Principatus et Potestates, in quorum nominibus prælatio designatur, Virtutibus præposuit, non autem in nomine virtutum. Dionysius vero attendens omnes Angelorum ordines in aliquo principatu facto, vel prælatione esse, non tradidit eorum ordinem secundum habere prælationem et non habere, sed secundum majorem vel minorem prælationem. Et quia virtus complementum potestatis designat, præposuit Virtutes Potestatibus et Principatibus. Videtur autem verior assignatio Dionysii, utpote qui ab Apostolo immediate accepit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nomina inconvenienter Angelis assignentur. A proprietate enim communi non debet aliquid speciale denominari. Sed amare et cognoscere Deum omnibus Angelis est commune : ergo inconvenienter aliqui speciales ordines ab his denominantur Cherubim et Seraphim.

2. Præterea, non debet esse aliquod nomen totius et partis : sed hoc nomen Angelus communiter omnibus cœlestibus spiritibus convenit ; ergo nullus specialis ordo debet hoc nomen habere.

3. Præterea, Rom. x, dicitur *Idem dominus omnium* : Angeli ergo non habent dominum nisi Deum ; et sic inconvenienter aliquis Angelorum ordo, Dominationes nominantur.

4. Præterea, ejusdem est præcipere, judicare et rebelles coercere, et etiam in agendis præesse : sed judicium in nomine Thronorum intelligitur, præceptum in nomine Dominationum, cohibitio in nomine Principatuum ; ergo inconvenienter his nominibus diversi ordines designantur.

5. Præterea, archos in græco, idem est quod princeps in latino. Unum autem nomen non debet diversis ordinibus imponi ; ergo inconvenienter unus ordo vocatur Principatuum, et alius Archangelorum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut Dionysius dicit, nomina Angelorum imponuntur ad ostendendum deiformes eorum proprietates. Quæ quidem non sunt accipiendæ solum secundum dona divina quæ ab Angelis participantur, quia omnia dona sunt omnibus communia ; neque etiam solum secundum diversum modum participandi, quia omnia dona in superioribus ordinibus sunt excellentius : et sic ipsi ab omnibus nominarentur : sed accipiuntur proprie per relationem donorum ad actus, qui competunt singulis ordinibus quasi ex officio. Unde superius dictum est quod ordines distinguuntur secundum diversitatem actuum. Actio ergo conveniens altiori dono, superiori ordini est quasi propria. Sicut supremum donum est charitas : unde superioris ordinis officium est, alios ad charitatem inducere, scilicet Seraphim : Cherubim vero inducere in Dei cognitionem : et quicumque inferiorum hoc faciunt, hoc agunt quasi a superioribus moti, et virtute eorum. Et hinc est, quod inferiores ordines nomina superiorum assumunt quandoque, inquantum eorum virtute agunt ; superiores vero etiam quandoque nomina inferiorum, inquantum inferiores

per superiorum actus in suis propriis actibus diriguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes beati Angeli Deum cognoscant et ament, non tamen omnes quasi ex proprio officio aliquos ad hoc inducunt. Unde non vocantur omnes proprie Cherubin vel Seraphin. Sciendum autem est, quod hæc nomina cum desinunt in n, ut Cherubin et Seraphin, sunt neutri generis : et pluralis numeri, et signant collegium ordinis. Cum vero desinunt in m, sunt masculini generis, pluralis numeri, ut Cherubim et Seraphim, et signant singulares personas. Cum vero desinunt in b vel in ph, ut Cherub et Seraph, sunt masculini generis, et singularis numeri.

Ad secundum dicendum, quod ab annunciatione missi omnes cœlestes spiritus Angeli dicuntur ; sed a speciali modo nunciandi, scilicet per usum exterioris ministerii, unus ordo specialiter dicitur Angelorum, qui scilicet singulis hominibus ad custodiam deputantur.

Ad tertium dicendum, quod dominari ex propria auctoritate solius Dei est ; sed ex divina auctoritate accepta dominari, est et hominum et Angelorum.

Ad quartum dicendum, quod actus illi in se ordinem habent. Nam imperium Angelorum ex divino judicio considerato, robur habet. Unde ordo Thronorum, ad quos spectat divina judicia promulgare, præponitur Dominationibus, quarum est de agendis imperare. Exequutio vero principium sumit a præcepto. Unde post Dominationes sunt ordines exequentes : Virtutes, quantum ad res naturales, quæ in miraculis divinæ jussioni cedunt ; et Potestates quantum ad dæmones quos refrænant, et sequentes ordines quantum ad homines quos dirigunt.

Ad quintum dicendum, quod Archangeli habent nomen compositum, ut Dionysius dicit, a duobus ordinibus. Dicuntur enim Archangeli quasi principes Angeli, quia cum utrisque habent commune. Cum Angelis quidem, quia singulares personas instruunt, non autem de singularibus factis, ut Angeli ; sed de his quæ pertinent ad multitudinem, vel ad omnes; in quo conveniunt cum Principatibus ; a quibus tamen differunt in hoc, quod Principatus deputantur ad curam totius multitudinis, non autem Archangeli.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter a Dionysio distinguuntur tres actiones hierarchiæ : purgatio, illuminatio, et perfectio. Ubi enim non est impuritas, non potest esse purgatio. Sed in bonis Angelis nulla est impuritas ; ergo purgatio ibi locum non habet.

2. Præterea, si unus Angelus alium illuminat, hoc est aut infundendo lumen quod habet, aut lumen creando. Si primo modo, sequitur quod idem numero lumen sit nunc in uno Angelo, et postea in alio Angelo. Si secundo modo, sequitur quod unus Angelus in altero lumen creet. Utrumque autem horum est inconveniens ; ergo unus Angelus alium non illuminat.

3. Præterea, mentem rationalem solus Deus formare potest, ut dicitur in *Glossa* Rom. x, super illud *Ex quo omnia.* Sed perficere est quoddam formare ; ergo unus Angelus alium perficere non potest. Si vero dicatur, quod perficere est docere, contra : Jeremiæ xxxi, dicitur *Non docebit vir ultra proximum suum, et vir fratrem suum ;* ergo multo minus unus Angelus alium docet.

4. Præterea, Gregorius dicit : « Quid est quod non videant qui videntem omnia vident ? » Angeli autem vident Deum videntem omnia ; ergo sciunt omnia ; ergo non indigent doceri.

Respondeo. Dicendum, quod istæ tres actiones in Angelis ad cognitionem tantum referendæ sunt. Unde Dionysius dicit in *Cœl. hierarchia*, quod illuminatio, perfectio et purgatio, nihil aliud est quam divinæ scientiæ assumptio. In omni actione autem qua aliquis ducit alterum in cognitionem, duo est considerare : Quorum unum est medium per quod docet, et hoc est quasi lumen, unde ex hoc sumitur illuminatio. Aliud est effectus hujus medii, qui duplex est : scilicet, remotio ignorantiæ, et quantum ad hoc est purgatio ; et cognitio rei quæ docetur, et

quantum ad hoc est perfectio. Ad hoc enim doctrina terminatur, ut aliquis rem quæ docetur cognoscat. Unde et doctores perfectores dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio in Angelis non est ab impuritate, sed a nescientia.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus alium non illuminat, neque tradendo idem numero lumen, neque lumen in altero creando ; sed ex aliquo intelligibili proposito, lumen præexistens confortando ad cognoscendum ; sicut intellectus hominis ex aliquibus sibi dictis confortatur ad intelligendum.

Ad tertium dicendum, quod formare mentem interius agendo, solius Dei est ; sed exterius adminiculando, potest esse alterius.

Ad quartum, quod auctoritas Hieronymi referenda est ad cognitionem Dei. Unde subjungit : « Omnes enim cognoscent me, etc. » Sed quantum ad cognitionem aliorum, unus alio plus cognoscit in Dei cognitione ; et sic unus alium poterit docere ; non auctoritate quasi interius agendo, sed quasi ministerio interius adminiculando.

Ad quintum dicendum, quod Gregorius loquitur de his, quorum cognitio pertinet ad substantiam beatitudinis. Vel loquitur quantum ad sufficientiam medii, scilicet divinæ essentiæ, quæ sufficienter omnia demonstrat : non autem quantum ad capacitatem videntis, qui divinam essentiam non comprehendit.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homines ad ordines Angelorum non assumantur. Distinctio gratiæ sequitur distinctionem naturæ. Unde Angeli qui fuerunt potiores in naturalibus, plus de gratuitis acceperunt. Sed homines secundum naturam sunt inferiores Angelis ; ergo per gratiam eis non adæquantur.

2. Præterea, plus distat homo ab Angelo, quam unus Angelus ab alio. Sed Angeli inferiores non assumuntur ad ordines superiorum ; ergo nec homines ad ordines Angelorum.

3. Præterea, ordines secundum actus distinguuntur. Sed actus ordinum non conveniunt hominibus, scilicet ad custodiam deputari hominum vel provinciæ, vel hujusmodi ; ergo homines non assumuntur ad ordines Angelorum.

Sed contra est, quod dicitur Matth. XII, de hominibus post resurrectionem, quod erunt sicut Angeli Dei in cœlo.

Præterea, Deut. XXXII *Statuit terminos populorum juxta numerum filiorum Dei*, secundum aliam literam.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc fuit multiplex positio. Origenes enim posuit quod finaliter omnes spiritus rationales in æqualitatem redigentur sicut et æquales creati sunt : cui contradicit quod habetur I Cor. XV : *Stella differt a stella in claritate*. Eustachius vero posuit quod nullus homo assumeretur in æqualitatem Angelorum. Sed secundum hoc, beata Virgo infra Angelos esset, quæ tamen supra omnes Angelos dicitur exaltata. Unde communiter creditur quod aliqui homines ad ordines Angelorum assumuntur. Quidam tamen dicunt, quod soli virgines : cui contradicit quod multi non virgines, ut Petrus et Magdalena, multis virginibus sunt potiores. Unde alii dicunt, quod omnes perfecti assumuntur ad ordines Angelorum. Alii vero, quod decimum ordinem constituent. Sed quia una erit cœlestis Ecclesia, ideo convenientius ab aliis dicitur, quod omnes salvandi ad ordines Angelorum assumuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelis dantur dona gratiarum secundum quantitatem naturalium, non autem hominibus, sed secundum conatum. In Angelis vero conatus sequitur naturam, propter hoc, quod in natura eorum nihil est quod difficultatem inducat.

Ad secundum dicendum, quod quia perfectiones gratuitæ in Angelis consequuntur perfectiones naturales, ideo inferiores ordines non possunt transferri in superiores, quia eorum natura mutari non potest. In hominibus autem est aliter, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in Angelis est duo considerare : scilicet participationem divinorum donorum ; et ratione

hujus homines ad ordines Angelorum assumuntur, propter similem modum participandi. Est etiam ibi considerare exequutionem donorum quantum pertinet ad ministeria in homines, quæ competit Angelis ex ipso gradu naturæ prout inter Deum et homines medium constituuntur; et quantum ad hoc non est intelligenda prædicta assumptio. Nam sicut animæ damnatorum non dantur nobis in exercitium tentationis, ita nec animæ Sanctorum in ministerium custodiæ.

Expositio textus.

« Inferiores, Virtutes, Archangeli, Angeli. » Contra : Dyonisius dicit : Principatus, non Virtutes. — Respondeo : Hic ponit sententiam Gregorii. Sed supra, in principio, posuit sententiam Dyonisii.

« Non singulariter, sed excellenter. » Contra : Seraphim scientiam possidet excellentius quam Cherubim. — Respondeo : Excellenter comparatione superiorum, non simpliciter.

« *In numero, pondere et mensura.* » Nam unaquæque res habet esse terminatum per mensuram, distinctum per numerum, et ordinatum per pondus.

« Aut uberiore. » Contra : Non potest augeri numerus civium a Deo præfinitorum. — Respondeo : Loquitur specialiter de civibus Angelicis.

DISTINCTIO X

Divisio Textus.

« Hoc etiam investigandum. » Egit de dignitate et actibus Angelorum in comparatione Angeli ad Angelum. Hic agit in comparatione Angeli ad Deum. Et primo ponit duplicem opinionem celebrem circa missionem Angelorum. Secundo prosequitur ea quæ pertinent ad secundam opinionem : « Hic oritur. » Tertio addit tertiam opinionem aliorum. In secunda parte primo movet et solvit dubitationem de nomine communi Angelorum :

« Hic oritur. » Secundo exponit quædam specialia nomina ipsorum : « Et putant. » Tertio solvit auctoritates contrarie opinantium : « Qui autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum omnes Angeli assistant ; 2° utrum omnes ministrent ; 3° utrum ratione ministerii inter eos posset esse pugna ; 4° de loquutione eorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod omnes Angeli Deo assistunt. Assistere enim alicui, nihil aliud videtur, quam conspectui ejus astare. Sed omnes beati, etiam homines, divino conspectui abstabunt, secundum illud Psalm. XVI : *Ego autem in justitia apparebo conspectui tuo etc.* ; ergo omnes Angeli boni Deo assistunt.

2. Præterea, si aliqui Angeli Deo non assistant, præcipue hoc de inferioribus videtur. Sed minores Angeli qui exterius ministerium implent, Deo assistunt : quia Gregorius dicit, quod et mittuntur Angeli, et assistunt ; ergo omnium Angelorum est assistere.

3. Præterea, propinquiores sunt Deo Angeli boni quam mali. Sed Angeli mali Deo assistunt. Unde dicitur Job II : *Cum venissent filii Dei ut assisterent coram Deo, affuit etiam inter eos Satan* ; ergo videtur quod omnes Angeli Deo assistant.

Sed contra. Gregorius dicit in *Homilia de centum ovibus :* « Assistunt, qui sic contemplatione intima perfruuntur, ut ad explenda foris opera minime mittantur. » Aliqui autem mittuntur ad explenda foris opera ; ergo non omnes assistunt.

Præterea, Dan. VII : distinguuntur assistentes a ministrantibus cum dicitur : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei ;* ergo non omnes assistunt.

Respondeo. Dicendum, quod in assistendo tria importantur. Ille enim qui assistit alicui, ab eo videtur, et eum videt, et per eum immediate præceptum susci-

pit, et ad alios defert; quæ[1] tria apparent in his, qui alicui regi terreno assistunt. Et quantum ad hæc tria speciali quodam modo Angeli supremæ hierarchiæ Deo assistere dicuntur. Primo quidem, quia speciali quodam modo oculi divinæ providentiæ super eos sunt, inquantum immediate a Deo illuminantur, quod non dicitur de aliis. Secundo, quia eum quodam speciali modo vident, ita ejus essentiam contemplantes ut in ea videant immediate quæcumque ad eorum officia pertinent. Tertio, quia ipsi immediate divina præcepta recipientes, aliis proponunt. Et hoc tertium est proprium eis : alia vero duo sunt etiam aliis communia, quamvis non per eumdem modum ; quia omnes aliquo modo divina providentia reguntur, et omnes aliquo modo Deum vident. Assistere ergo, proprie loquendo, convenit solis Angelis primæ hierarchiæ, quamvis aliquo alio modo etiam aliis convenire possit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc, quod ad assistere requiritur videre Deum per essentiam : quod omnibus beatis commune est ; sed in hoc non completur ratio assistendi.

Ad secundum dicendun, quod etiam minores Angeli, secundum Gregorium, assistere dicuntur, inquantum administrando a divina visione non retardantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in secundo *Moralium*, Satan venit coram Domino ut videretur, non ut videret. Unde assistere dicitur in quantum ipse et omnia facta ejus divinæ voluntati et providentiæ subjacent.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod omnes Angeli ministrent. Hebr. I dicitur, quod *omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi etc.*

2. Præterea, si aliqui Angeli in ministerium non mittantur, præcipue hoc videtur de superioribus : sed supremi Angeli in ministerium mittuntur, scilicet Seraphim, ut habetur Isaiæ VI : *Volavit ad me unus de Seraphim ;* ergo omnes in ministerium mittuntur.

Præterea, Filius et Spiritus sanctus in infinitum omnes ordines Angelorum transcendunt. Sed ipsi mittuntur ad nos : ergo multo fortius omnes Angeli.

Sed contra, videtur quod nulli Angeli in ministerium mittantur. Cœlum enim empyreum ad gloriam pertinet Angelorum. Sed si in ministerium mittantur, aliquando a cœlo empyreo absunt ; quia cum sunt in cœlo, non sunt circa nos, ut per Damascenum patet ; ergo gloria eorum minueretur, quod est inconveniens.

Præterea, una potentia per hoc quod occupatur circa unam operationem, ab aliis retardatur. Si ergo aliquis Angelus circa ministerium nostrum occupatur, sequitur quod a divina contemplatione retardetur ; et ita eorum gloria minueretur, quod est inconveniens.

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt duæ opiniones. Una est dicentium, quod omnes Angeli ad exterius ministerium quandoque mittantur. Distinguuntur tamen secundum eos ministrantes ab assistentibus : quia ministrantes dicuntur illi ad quos ex officio proprii ordinis spectat ad ministerium mitti. Ad assistentes vero non pertinet mitti quasi ex officio, sed aliqua nova occasione suborta ; sicut ad nunciandum incarnationem, vel aliquid hujusmodi. Et hanc opinionem tangit Gregorius in Homilia de centum ovibus, non tamen asserendo. Alia opinio est Dionysii et sequentium eum ; qui dicunt, quod superiores Angeli nunquam in ministerium mittuntur ; sed immobiliter ordo iste custoditur, ut divina ministeria per superiores in medios, et per medios in inferiores deveniant ; et ita per superiores Angelos in inferiores, et per inferiores in homines : et hoc dicit se Dionysius ab Apostolis accepisse. Unde secundum hanc opinionem dicendum est, quod quidam Angelorum pertinent ad assistricem dispositionem, scilicet tres ordines supremæ Hierarchiæ ; quidam vero ad ministrati-

[1] Al. « quia. »

vam. Inter quos quidam sunt sicut impetrantes solum, qui exterius non exeunt, scilicet Dominationes ; quidam vero exequentes, sicut Angeli inferiorum ordinum, quorum unusquisque interdum exit in exterius ministerium pro his quæ ad officium proprii ordinis spectant.

Ad primum dicendum, quod ministrare dicuntur, sive in ministerium mitti, non solum illi qui immediate circa homines vel alia corporalia operantur : sed etiam illi per quos alii in hujusmodi ministeriis diriguntur.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium, quod ille Angelus qui Prophetæ apparebat, fuit de inferiori ordine ; et tamen Seraphim dicebatur, inquantum ex virtute Seraphim ad purgationem Prophetæ est per incendium operatus. Vel dicendum secundum eumdem, quod inferior Angelus qui visionem formabat non ostendit Prophetæ seipsum in imaginativa visione, sed Deum in Seraphim, intendens non in seipsum, sed in suum superiorem prophetæ cognitione reducere : sicut aliquis inferior sacerdos cum absolvit, dicit : Absolvo te auctoritate Dei, et domini Papæ.

Ad tertium dicendum, quod divinæ personæ mittuntur non quasi locum mutantes, sicut Angeli. Unde æquivoce missio dicitur utrobique.

Ad quartum dicendum, quod cœlum empyreum non est de essentia gloriæ, sed de congruentia. Unde in nullo gloria Angelorum minuitur, quando mittuntur ; quia etiam quando sunt extra cœlum empyreum, gloriantur de hoc, quod talis locus eis debetur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit quando una operatio non est ratio alterius. Contemplatio autem divina dirigit eos in ministeriis, quia Deum in omnibus pro regula habent : unde eorum contemplationem ministerium non retardat. Unde Gregorius dicit, quod cum ad nos veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen nunquam desint interius per contemplationem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod inter Angelos ratione ministerii pugna esse non possit. Pugna enim paci opponitur : sed pax est de perfectione beatitudinis in qua sunt Angeli, ut patet per illud Psal. CXLVII : *Qui posuit fines tuos pacem* ; ergo in Angelis, cum sint in beatitudine, non potest esse pugna.

2. Præterea, omnes Angeli voluntatem suam divinæ voluntati conformant : sed in divina voluntate non est aliqua contrarietas ; ergo nec inter Angelos potest esse discordia vel pugna.

3. Præterea, quicumque pugna vel discordant adinvicem, oportet quod vel alter eorum scienter defendat injustam causam, vel alter eorum decipiatur. Sed in Angelis non potest esse neque injustitia neque deceptio ; ergo neque pugna sive discordia.

Sed contra est, quod habetur Dan. x, ubi Angelus ei dixit : *Princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Et alibi : *Et nunc revertar ut prœlier adversus principem Persarum.* Sed isti principes sunt Angeli ; ergo pugnant adinvicem.

Præterea, Job xxv : *Qui facit concordiam in sublimibus :* sed concordia fieri non potest nec oportet nisi inter discordes ; ergo inter sublimes Angelos est aliqua discordia.

Respondeo. Dicendum, quod concordia vel discordia inter voluntates aliquorum potest attendi dupliciter. Uno modo formaliter. Alio modo materialiter. Formaliter quidem quando voluntates contrariantur in fine ; et talis discordia inter Angelos esse non potest ; quia unusquisque eorum quicquid vult, vult ad gloriam Dei, et ad divinæ voluntatis impletionem. Materialiter vero voluntates discordant, quando contraria volunt, sed propter eumdem finem : et talis discordia voluntatum in Angelis esse potest, secundum Gregorium. Unusquisque enim Angelus qui alicui genti præficitur, meritum suæ gentis ad divinum examen refert. Quamdiu ergo diversarum gentium merita sunt sibi invicem contraria, dicuntur Angeli qui illis gentibus principantur contra se pugnare, inquantum contraria merita referunt ad divinum examen, quorum victoria est sui super

se opificis voluntas summa, ut Gregorius dicit : et sic Deus revelans eis suam voluntatem concordiam in eis facere dicitur. Quidam tamen dicunt quod illa pugna quæ legitur in Daniele, non est intelligenda inter bonos Angelos fuisse, sed et inter malos et bonos : quod Hieronymus sentire videtur. Magis tamen videtur *litteræ* congruere, quod intelligatur ex utraque parte de bonis.

Ad primum ergo dicendum, quod repugnantia voluntatum quantum ad finem, paci adversatur ; non autem sic quantum ad volita, dummodo non adsit pertinacia.

Ad secundum dicendum, quod ratione conformitatis ad divinam voluntatem ad concordiam reducuntur, ad quam cognoscendam diversa merita ad examen divinæ sententiæ referunt.

Ad tertium dicendum, quod in diversis gentibus potest talis esse dispositio, quod cujuslibet causa aliquid justitiæ habeat : et secundum hoc quilibet Angelus causam suæ gentis promovet apud Deum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod in Angelis loquutio esse non possit. Omnis enim loquutio est per aliquod signum. Signum autem ad cognitionem sensitivam pertinet, ut patet per definitionem signi, quam Magister ponit in IV *Sententiarum* : « Signum est, quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud in cognitionem venire ; » ergo, cum in Angelis non sit sensitiva cognitio, videtur quod non possit ibi esse loquutio.

2. Præterea, Gregorius in *Moralibus* exponens illud Job XXVIII : « Non adæquabitur ei aurum vel vitrum, » ait : « Cum uniuscujusque vultus attenditur, simul etiam scientia penetratur » : et loquitur de beatis in patria qui sunt Angelis similes ; cum ergo loquutio ad hoc sit, ut per eam cordium occulta allii pandantur, videtur quod Angeli mutua loquutione non indigeant.

3. Præterea, in omni loquutione est ut a loquente aliquid ad audientem per medium perferatur quod excitet audientem : sed nihil tale in Angelis poni potest ; ergo videtur quod loquutio in Angelis non sit.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. XIII : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum :* ubi *Glossa* expresse dicit Angelos loqui.

Præterea, Gregorius dicit in secundo *Moralium*, quod Deus loquitur ad Angelos, et Angeli ad Deum : et ita Angelis loqui convenit.

Respondeo. Dicendum, quod loquutio Angelorum quodammodo est similis nostræ loquutioni, et quodammodo dissimilis. Similis quidem est, quantum ad duo. Primo quantum ad id de quo fit loquutio. Per loquutionem enim mentis conceptum exprimimus, quem unus Angelus in alio nosse non posset, quia solius Dei est corda scrutari. Secundo quantum ad id per quod fit loquutio. Nam sicut in nobis ad enunciandum ea quæ in nobis ab alio videri non possunt, utimur his quæ in nobis ab alio possunt cognosci, sicut vocibus, vel quibuslibet sensibilibus signis ; ita Angeli per ea quæ unus de alio cognoscere naturaliter potest, suos invicem sibi nunciant conceptus. Differunt autem quantum ad hoc : quod nos utimur sensibilibus signis, Angeli autem intelligibilibus ; et quod nostra loquutio per successionem temporum agitur, Angelorum autem in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in Angelis non sit signum sensibile, est tamen ibi aliquid intelligibile, quod loco signi accipitur.

Ad secundum dicendum, quod in beatis cognoscetur conscientia per alios, inquantum judicium interioris virtutis in quantitate gloriæ manifestabitur. Non autem propter hoc oportet quod unus beatus omnes cogitationes alterius cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus est semper in actuali consideratione suæ essentiæ, et per consequens eorum quæ ad ipsum spectant. Unde quando aliquis Angelus ad alium convertitur ut eum alloquatur, ipsa conversio ab alio Angelo cognoscitur tamquam ad se pertinens ; nec est ibi aliqua excitatio necessaria ; nec iterum oportet ibi

ponere medium per quod loquutio deferatur ; quia Angeli non sunt considerandi ut secundum situm distantes, ut distantia loci possit eorum intelligibiles operationes impedire.

Expositio textus.

« Ad hæc inferiora descenderit. » Contra : Ubique erat. — Respondeo : Descendisse dicitur quia naturam inferiorem assumpsit, inferius visibiliter apparuit.

« Dei præsentiæ et contemplationi semper assistunt. » Contra : soli illi de prima hierarcha assistunt. — Respondeo : Duplex est Dei contemplatio vel secundum se, vel ut est rerum causa. Primo modo pertinet ad beatitudinem essentialem Angelorum contemplatio Dei ; secundo modo, ad officium. Primo modo, omnes et semper dicuntur assistere. Secundo modo, non, sed illi de prima hierarchia.

« Alii vero. » Hæc opinio quoad illos de prima et ultima hierarchia vera est, quoad medios, etiam mihi quod inferioribus nuntiant vera est. Sed tamen etiam duo illorum ordinum circa nos operantur. Sed opera universalia per se faciunt ; particularia quæ terminantur ad aliquam gentem vel personam faciunt mediante inferiori hierarchia.

DISTINCTIO XI

Divisio textus.

« Illud quoque sciendum. » Egit de dignitate et actu Angelorum in comparatione Angeli ad Angèlum, et Angeli ad Deum ; hic agit de comparatione Angeli ad hominem. Postquam egit de distinctione Angelorum quæ convenit omnibus, et de missione quæ convenit pluribus, hic agit de custodia Angelica respectu hominum. Secundo de profectu custodientium : « Præterea. » In prima parte primo ostendit quod Angeli deputati sunt ad custodiam singulorum. Secundo quærit utrum unus deputatus sit ad custodiam plurium, vel singuli singulorum. Tertio determinat quod unus deputatur ad custodiam plurimorum. In secunda parte ponit duplicem opinionem, primo eorum qui dicunt quod proficiunt in merito et præmio essentiali : « Præterea. » Secundo, opinionem contrariam aliorum : « Alii vero. » In prima parte primo ponit opinionem ; secundo ejusdem confirmationem : « Et quod Angeli ; » tertio movet et solvit contrariam objectionem. In secunda parte. In secunda parte primo ponit opinionem secundam : « Alii. » Secundo proponit primam superius positam : « Illus. » Tertio solvit quorumdam auctoritatum repugnantiam : « Quibus tamen. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Angeli hominibus ad custodiam deputentur ; 2° utrum Angeli in beatitudine proficiant ; 3° utrum mysterium incarnationis per homines didicerint ; 4° utrum ordines Angelorum post diem judicii durent.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angeli hominibus ad custodiam non deputentur. Ad officium enim custodis pertinet, ut instruat eum, qui suæ custodiæ deputatur, secundum modum suum, et quod a malo eum retrahat. Hoc autem Angeli facere non videntur. Oporteret enim eos frequenter visibiliter hominibus apparere, quibus connaturale est, ut a sensibilibus cognitionem accipiant ; ergo Angeli hominibus ad custodiam non deputantur.

2. Præterea, si Angeli hominibus deputarentur ad custodiam, oporteret, quod omnibus deputarentur : sed non omnibus deputantur, quia neque confirmatis, neque pueris cum peccare non possint, neque Antichristo et aliis in malitia obstinatis, qui non sunt ad bonum reducibiles ; ergo Angeli non deputantur hominibus ad custodiam.

3. Præterea, si Angelus homini in custodiam deputaretur, oporteret, quod eum semper custodiret, et nunquam relinqueret. Sed quandoque homines dere-

linquunt. Unde Jerem. viii, ex persona Angelorum dicitur : *Curavimus Babylonem et non est sanata, derelinquamus ergo eam.* Et iterum constat quod aliquando sunt in cœlo empyreo, et tunc hominibus non adsunt ; ergo Angeli non videntur hominibus esse custodes.

Sed contra est, quod in Psalm. xc dicitur : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

4. Præterea, Isaiæ v dicitur : *Auferam sepem ejus et erit in direptionem. Glossa :* « idest Angelorum custodiam ; » ergo homines ab Angelis custodiuntur.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus, III de *Trin.* « inferiores per superiores quodam ordine reguntur. » Unumquodque autem regi dicitur, secundum quod in finem suum dirigitur, et impedimenta tolluntur, quod est providentiæ, sive curæ. Unde, cum Angeli sint superiores hominibus, ministerio Angelorum divina providentia homines gubernat. Et ideo Angeli hominibus in custodiam deputantur, quia custodire ad providentiam pertinet. Per officium autem custodiæ Angelus exit in exterius ministerium, non quidem indifferenter circa omnia ; sed specialiter circa quædam, et circa aliquas determinatas personas. Et ideo officium custodiæ non pertinet ad Angelos supremæ hierarchiæ, neque ad Angelos infimæ. Quorum Principatus deputantur custodiæ gentis : Angeli vero custodiæ unius hominis : Archangeli autem medio modo inter hos se habent, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ communiter fiunt non debent solitum cursum naturæ excedere. Unde, cum Angelorum custodia omnibus sit communis, non oportet, quod Angeli homines instruant vel a malis retrahant, præter solitum naturæ cursum, visibiliter apparendo ; sed invisibiliter illuminando vel occasiones exterius præparando. Si quando visibiliter apparent, hoc specialis gratia est.

Ad secundum dicendum, quod omnibus pure viatoribus debetur Angelorum custodia, quia adhuc possunt in bono vel in malo proficere. Unde Angeli circa eos operantur vel impediendo ne pejores fiant, vel in melius promovendo, vel in his quia usum liberi arbitrii non habent, saltem corporaliter protegendo. Christo autem non competit habere Angelum custodem ; tum quia ipse comprehensor erat, tum quia omnes Angelos ipse custodiebat.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo subditur semper divinæ providentiæ, ita et Angelorum custodiæ. Unde Angeli non derelinquunt hominem quantumcumque peccatorem simpliciter, quamvis quandoque deserant aliquem ex justo Dei judicio, quantum ad aliquid, permittentes eum in aliquod malum incidere. Deserunt etiam quandoque hominem bonum vel malum, secundum locum, cum sunt in cœlo empyreo ; nunquam tamen secundum custodiæ effectum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angeli in beatitudine proficiant. Charitas enim est merendi principium. Cum ergo in Angelis sit præcipua charitas, videtur quod per opera quæ ex charitate circa nos agunt mereantur, et ita in beatitudine proficiant.

2. Præterea, quanto aliquis intellectus magis illuminatur perspicacius cognoscit. Sed Angeli inferiores a superioribus illuminantur, ut Dionysius dicit ; ergo in hoc proficiunt ut Deum perspicacius cognoscant, et in hoc beatitudo consistit ; ergo in beatitudine proficiunt.

3. Præterea, de ratione beatitudinis est perfectio : sed perfectioni Angelorum aliquid additur ex hoc quod cognoscunt aliqua quæ prius non noverunt, tum ex superiorum illuminatione, tum ex mutua loquutione, tum ex rerum eventibus ; ergo Angeli in beatitudine proficiunt.

Sed contra. Ejusdem videtur esse proficere et deficere : sed Angeli non possunt deficere per peccatum ; ergo non possunt proficere per meritum vel præmium.

Præterea, quamdiu aliquis est in statu proficiendi, est in via et non in termino ; ergo si Angelus proficere potest, videtur quod sit viator : et sic, vel non est

comprehensor, quod est erroneum; vel est simul comprehensor et viator, quod soli Christo competit.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc ponitur in *littera* duplex opinio. Quarum una posuit quod Angeli proficiant in præmio essentiali quod consistit in Dei cognitione et dilectione. Sed hoc non videtur esse verum. Nam secundum Damascenum, idem est Angelis confirmatio vel casus quod hominibus mors. Homines autem secundum statum in quo inveniuntur, in morte præmium vel pœnam consequuntur, quibus nihil adjici vel subtrahi potest per opera eorum post mortem, sicut dicitur Eccl. XI : *Si ceciderit lignum ad austrum vel ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Unde nec Angeli post confirmationem vel casum mutari possunt secundum statum suum, ut scilicet sint majoris vel minoris beatitudinis aut damnationis, quantum ad ea quæ essentialiter ad beatitudinem vel damnationem pertinent. Et ideo alia opinio est, quod Angeli in his quæ sunt de essentia beatitudinis non proficiunt post confirmationem, proficere tamen possunt in cognitione aliorum quæ ad essentiam beatitudinis non pertinent. Et hoc verius videtur. Nam non est necesse Angelos videntes Deum per essentiam omnia cognoscere, quamvis in divina essentia omnia reluceant, quia eam non comprehendunt, et ita eis remanet in quo cognitio eorum proficere possit. Et sic excluditur quorumdam tertia opinio dicentium Angelos beatos omnia in verbo cognoscere : quod manifeste Dionysio contrariatur, qui dicit Angelos a nescientia purgari.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, quamdiu est in via ad perfectionem, est principium merendi ; sed cum est in termino perfectionis, non merendi, sed fruendi principium est.

Ad secundum dicendum, quod unusquisque Angelus illuminatur a Deo immediate lumine gloriæ, quo Deum per essentiam videt ; et istud lumen in eis nec proficit nec deficit, cum sit in termino perfectionis. Illuminatur vero unus Angelus ab alio de his quæ ad cognitionem creaturarum spectant ; quorum plura superior Angelus in Deo quam inferior cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet perfectio est de essentia beatitudinis ; sed illa quæ est in plena participatione summi boni, ex cujus fruitione creatura rationalis bona efficitur. Unde, quamvis Angelorum cognitio proficiat in aliis quam in Deo, non sequitur quod proficiant in beatitudine. Ideo dicit Augustinus in lib. *Conf.* : « Qui te et illa novit » scilicet creaturas « non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Angeli per homines mysterium incarnationis didicerint. Dicitur enim Ephes. III : *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei :* et loquitur quantum ad mysterium Incarnationis ; ergo hoc mysterium Angeli ab hominibus didicerunt.

2. Præterea, superiorum est illuminare inferiores. Sed quidam homines quibusdam Angelis sunt superiores, utpote Deo per gratiam propinquiores ; ergo Angeli ab hominibus discere potuerunt Incarnationis mysterium.

3. Præterea, creatura rationalis potest aliam instruere et per illuminationem et per loquutionem. Loqui autem non potest superior solum inferiori, sed etiam inferior superiori. Ergo homines, quamvis sint Angelis inferiores, possunt per modum loquutionis aliquid conceptum vel divinitus revelatum Angelis intimare.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IV cap. *de Cœl. hierarch.*, quod homines per Angelos Incarnationis mysterium sunt edocti.

Præterea, Incarnationis mysterium inter homines familiarius beata Virgo cognovit : sed ipsa cognovit hoc Angelo nunciante, ut habetur Luc I : ergo multo fortius alii homines didicerunt per Angelos, et non e converso.

Respondeo. Dicendum, quod Incarnationis mysterium cognosci potest dupliciter. Uno modo secundum quod ex ra-

tionibus æternis dependet ; et sic homines ipsum per Angelos didicerunt, et non e converso. Nam revelationes divinæ ad homines mediantibus Angelis deferuntur. Alio modo secundum quod est temporaliter expletum : et sic quantum ad aliquas particulares circumstantias, hoc mysterium Angeli cognoverunt, sicuti et alia temporalia cognoscunt, propter hoc quod fiunt eis præsentia quædam futura, quæ ex se scire non poterant nisi per divinam revelationem, per quam et ipsum Incarnationis mysterium, omnes Angeli a mundi primordio etiam quantum ad rei substantiam didicerunt, ut Augustinus dicit super *Genesim ad litteram.* Quia vero quædam quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, operatione hominum, et Apostolorum præcipue prædicatione completa sunt in actu, per hunc modum Angeli per homines hoc didicisse Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia, secundum Augustinum, sumitur ibi pro triumphanti, non pro militanti : ut sit sensus quod principibus per Ecclesiam, idest in Ecclesia cœlesti innotuit Incarnationis mysterium. Vel si sumatur pro Ecclesia militante, hæc determinatio « per Ecclesiam » non determinat hoc verbum, innotescat ; sed præcedens, scilicet illuminare ; ut sit sensus, quod Apostolo data est gratia illuminare omnes per Ecclesiam, idest qui sunt de Ecclesia. Vel si determinet hoc verbum, innotescat, ut Hieronymus vult, oportet intelligi quod innotuit Angelis per Ecclesiam, inquantum hoc mysterium in Ecclesia completum est.

Ad secundum dicendum, quod licet homo possit esse major Angelo quantum ad causam, non tamen quantum ad statum, quamdiu homo est viator, et Angelus comprehensor. Sicuti herba aliqua est major parva arbore secundum præsentem statum quamvis in parva arbore sit causa majoris magnitudinis.

Ad tertium dicendum, quod inferiores superioribus loquuntur de his quæ subjacent libero arbitrio. Tale autem non est Incarnationis mysterium.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ordines Angelorum post diem judicii non erunt. Hierarchia enim est sacer principatus ; et sic quilibet ordo qui est pars cœlestis hierarchiæ aliquam prælationem importat : sed in futuro cessabit omnis prælatio, ut dicit *Glossa* I Cor. xv ; ergo ordines Angelorum non manebunt.

2. Præterea, ordines Angelorum præcipue secundum actus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed actus quorumdam ordinum non erunt post diem judicii ; sicut miracula facere, dæmones arcere, et alia hujusmodi ; ergo aliqui ordines evacuabuntur, et eadem ratione alii.

3. Præterea, ordo cælestis hierarchiæ est quosdam illuminari, quosdam illuminare. Sed post diem judicii unus Angelus alium non illuminabit, quia ulterius in cognitione non proficient, utpote in ultima completione existentes : ergo ordines Angelorum post diem judicii non erunt.

Sed contra. Posita causa ponitur effectus. Sed causa distinctionis ordinum est distinctio in naturalibus donis et gratuitis, quæ semper in Angelis erit, quia nunquam quantum ad hoc erunt omnes æquales ; ergo post diem judicii in Angelis erit ordo.

Præterea, Angelorum et hominum in patria erit æqua conditio. Matth. xxii : *Erunt sicut Angeli Dei in cœlo.* Sed in hominibus erit ordo distinctus etiam post resurrectionem, ut patet I Corinth. xv : *Stella differt a stella in charitate, sic erit et resurrectio mortuorum;* ergo post diem judicii etiam in Angelis erit ordo.

Respondeo. Dicendum, quod, cum ordo sit nomen potestatis, de ratione ordinis duo esse videntur ; scilicet perfectio aliqua per quam in gradu constituitur, et actus ad quem potestas ordinatur. Quantum ergo ad primum, post diem judicii ordines in Angelis remanebunt, sicut et modo sunt : unde et homines ad ordines Angelorum assumi dicuntur. Sed quantum ad secundum, distinguendum est :

nam unicuique ordini aliquo modo duplex actus respondet. Unus in ordine ad ea quæ eorum ministerio temporaliter sunt agenda : et hic actus post diem judicii non remanebit, quia tunc omnia ad suum terminum perducta erunt. Alius actus in comparatione ad Deum, qui est etiam principium eorum quæ circa inferiora agunt, inquantum ejus imperio agunt : et iterum finis, inquantum de suis actibus in ipso gloriantur : et sic actus ordinum etiam post diem judicii remanebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod post diem judicii cessabit prælatio, quantum ad officium dirigendi in finem, quia tunc erunt omnia in suo fine : non autem quantum ad dignitatis gradum.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de actibus, quos Angeli in inferiora agunt.

Ad tertium dicendum, quod licet Angeli inferiores post diem judicii in scientia proficere non possint, tamen eorum cognitio continuabitur virtute superiorum Angelorum, prout in eis cognoscent aliqua, quæ in Dei essentia non sufficient intueri.

Expositio Textus.

« Ab exordio nativitatis. » Contra : Dicunt Doctores quod etiam in utero materno. — Respondeo : Nomine nativitatis intelligit nativitatem communiter sive in utero sive ex utero.

« Electi tot sunt quod boni. » Contra : Super hoc posuit supra, distinctione præcedenti, opiniones duas, quarum una dicit contrarium. — Respondeo : Altera probabilior est, ideo illi adhæret.

« Meritum et præmium. » Contra : Idem non potest esse via et terminus. — Respondeo : Charitas habet duos motus, unum in Deum, alterum in proximum. Primus tendit in præmium, secundus in meritum.

« In beatitudine proficiunt. » Contra : Ergo beatitudo non est status perfectus contra Boetium. — Respondeo : Intelligendum est hoc de beatitudine accidentalis gaudii, non essentialis.

« Alii autem dicunt. » Contra : Mali demerentur quotidie nos tentando ; ergo videtur quod boni mereantur nos custodiendo. — Respondeo : Merentur, non tamen præmium essentiale quod consistit in præmio de creatore, sed accidentale quod consistit in gaudio de creatura. Similiter dæmones demerentur quoad supplicium quod percipiunt ex actione creaturæ, scilicet ignis, non quoad illud quod percipiunt ex carentia visionis divinæ.

« Illud vero. » Supra si intelligatur de profectu in pertinentibus ad officium et ad præmium accidentale probabile est ; aliter, improbabile.

« Ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis. » Ex hoc apparet quod Magister intelligit de profectu in pertinentibus ad cognitionem aliarum rerum, non earum in quibus beatitudo consistit.

DISTINCTIO XII

Divisio Textus.

« Hoc de Angelicæ naturæ. » A secunda distinctione usque huc egit de creatura pure spirituali ; hic agit de pure corporali, ita ut nomine corporalis creaturæ intelligatur etiam species esse naturaliter dependens a corpore. Et primo agit de opere creationis quod fuit ante omnem diem, distinct. hac. Secundo de opere distinctionis et ornatus quæ facta sunt per dierum distinctionem, a dist. XIII usque ad XVI. In prima parte primo agit de ordine creationis rerum. Secundo specialiter de creatione primæ materiæ : « Secundo nunc. » Tertio de ejus proprietatibus : « De qua priusquam. » Quarto, de ejus formatione per species : « Nunc superest. » In prima parte primo determinat illud in quo omnes conveniunt. Secundo illud in quo differunt : «Quidam namque.» In secunda parte assignat et explanat variam ipsius materiæ appellationem : « Secundum. » Secundo movet et solvit dubitationem incidentem : « Attende. » In tertia parte primo agit de forma primæ materiæ : « De qua. » Secundo, de loco : « Nunc superest. » In

quarta parte primo agit de prima rerum corporalium formatione : « Nunc superest. » Secundo de quotidiana propagatione : « Quatuor. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum omnia creata sint simul secundum formam vel secundum materiam tantum ; 2° utrum illa materia aliam formam habuerit, si omnia non sunt simul secundum formam creata ; 3° qualiter sint sex dies intelligendi, si omnia sint simul creata etiam secundum formam ; 4° de modis divinarum operationum quæ tanguntur in *littera*.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod omnia sint simul creata in formis suis distincta. Ea quæ ad sui perfectionem operari vel cooperari non possunt, statim debent esse in principio perfecta (pro nihilo enim eorum perfectio differtur ;) sed universum non poterat operari neque cooperari ad primam institutionem naturæ ; ergo fuit creatum perfectum perfectione naturæ ; et ita in sui creatione habuit omnes species rerum dictinctas.

2. Præterea, opus creationis divinam potentiam manifestat : sed magis manifestatur potentia agentis si subito operetur, quam si successive ; ergo Deus in instanti universum perfectum creavit secundum species distinctum.

3. Præterea, Boetius dicit, quod natura a perfectis sumit initium : sed totius naturæ initium est prima rerum creatio ; ergo tunc sunt omnia creata perfecta secundum species suas.

Sed contra est, quod dicit Gregorius exponens illud Eccl. XVIII : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul, Deus,* inquit, « Omnia creavit simul per substantiam materiæ, sed non per speciem formæ. »

4. Præterea, Gen. I dicitur, quod *in principio* creationis *terra erat inanis et vacua.* Hoc autem non esset si in principio omnes species rerum fuissent distinctæ ; ergo non omnia sunt simul creata secundum species.

Respondeo. Dicendum, quod in universo sunt duæ rerum species. Quædam namque oportet immediate ponere ab ipso Deo esse facta, sicut Angelos, corpora cœlestia et elementa mundi et prima individua animalium generatorum ex semine : ad hæc enim producenda naturæ virtus non potest. Quædam vero sunt quæ virtute naturæ fieri possunt : et hæc pertinent ad universi conservationem, sed prima ad universi institutionem. In primis ergo servatur ordo naturæ, sed non temporis, secundum Augustinum, qui ponit omnia hujusmodi simul esse creata. In aliis vero oportet servari ordinem temporis. Sed secundum alios sanctos, in utrisque servatus est non solum ordo naturæ, sed etiam temporis. Prima ergo opinio magis convenit rationi, nec est contra Scripturam ; quia ea quæ in Scriptura ordinem temporis importare videntur ad ordinem naturæ Augustinus refert. Secunda vero magis convenit Scripturæ, secundum suam superficiem. Quia ergo utraque a sanctis patrocinium habet, utramque sustinendo, objectionibus hinc inde factis respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio universi in principio creationis non fuit ad hoc, ut creatura se in perfectionem produceret, vel propter impotentiam facientis ; sed ut ostenderetur universi perfectionem esse a Deo per imperfectionem quæ præcessit. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Boetius loquitur quantum ad primum principium rerum naturalium, quod quidem est secundum quod res in Deo sunt.

Ad quartum dicendum, quod Gregorius loquitur secundum suam opinionem. Nec est inconveniens quod circa ea quæ non sunt de essentia fidei, sancti diversas opiniones habeant in expositionibus Scripturarum.

Ad quintum dicendum, quod per terram inanem et vacuam materia prima intelligitur, ut in *littera* dicitur, quæ, ut in se consideratur, nullam formam habet.

Præcedit autem alia non tempore, sed natura.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod materia illa in qua omnia sunt simul creata vel facta, omni forma carebat. Illa enim materia primo creata erat perficienda per distinctionem formarum sequentium, non corrumpenda. Si ergo aliquam formam habebat, tunc formæ supervenientes sunt illi superadditæ. Sed omnes formæ quæ superadduntur formæ essentiali sunt accidentales; ergo formæ quibus res in speciebus distinctis constituuntur, sunt accidentales, quod est inconveniens.

2. Præterea, si habebat aliquam formam, forma illa non poterit esse forma misti corporis, quia hoc præsupponit formam miscibilium corporum. Similiter non posset esse forma alicujus elementorum, quia unum elementorum non est naturaliter materia alterius, ut probatur in secundo de *Generatione*. Similiter non potest esse aliqua alia forma; quia sic, aliqua alia forma per prius inesset materiæ quam formæ elementares; ergo non potest esse quod illa materia, in qua sunt omnia simul creata, habuerit formam.

3. Præterea, quæ sunt simul creata in materia, in una materia sunt facta. Sed materia non est una propter hoc quod habeat unam formam, sed propter hoc quod caret omni forma, ut Commentator dicit, in XI *Metaph.;* ergo materia illa omni forma carebat; alias una non fuisset.

Sed contra. Creatio terminatur ad esse. Sed materia non habet esse nisi per formam; ergo sine forma creari non potuit.

Præterea. Augustinus dicit, quod omnia quæcumque facta sunt, sunt facta per artem divinam. Sed omne agens agit sibi simile. Cum ergo ars sit quædam forma eorum quæ sunt facienda per artem, necesse est quod omnia quæ divinitus fiunt, habeant formam; et sic materia prima non fuit sine forma creata.

Respondeo. Dicendum, quod materia prima dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod ly primum, dicit ordinem naturæ. Alio modo secundum quod dicit ordinem temporis. Primo modo loquendo, materia prima nullam formam habet, quia omne compositum ex materia et forma resolvitur ratione in materiam primam priorem ordine naturæ; et cum non sit procedere in infinitum, oportet pervenire ad aliquam materiam, cujus pars non sit aliqua forma. Sed tamen materia prima sic accepta non potest esse sine aliqua forma sibi inhærente, quamvis illa forma non sit pars ejus; quia cum dicimus esse simpliciter, intelligimus esse in actu, quod non est nisi per formam. Et per hoc patet, quod si accipiamus materiam primam secundo modo loquendi, id est, quæ primo ante omnia est creata, non potest omni forma carere. Habuit autem formam non unam in omnibus suis partibus, sed diversas. Quod designant ipsa verba Scripturæ, quæ statim in principio creationis, terram et aquam nominant, per quæ duo etiam alia elementa intelliguntur. Sic ergo dicendum est, secundum opinionem quæ ponit non omnia simul creata esse in formis distinctis, quod materia prima habuit formas elementares substantiales, statim in sui creatione; quamvis non adhuc perfecte inessent elementis vires naturales, quæ sunt principium operationum naturalium in eis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, si ponatur quod materia prima habuit unam formam secundum omnem sui partem, quæ postmodum in rebus distinctis remaneat. Nos autem ponimus materiam secundum diversas partes diversas formas elementares habuisse. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod materia proportionatur ei quod esse ex materia. Unde sicut totum universum est quasi unum corpus, unitate ordinis non continuitatis, ita materia prima creata habuiquamdam ordinis unitatem, non autem unitatem formæ. Tota enim ordinabatur ad constitutionem universi perfecti; et sic tota habebat materiæ rationem, prout erat in potentia ad ulteriorem perfectio-

nem, quamvis aliqua perfectio jam ei inesset.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod si omnia sint simul creata, non possit distinctio dierum convenienter salvari. Dies enim, tempus quoddam designat; ergo numerus dierum, successionem temporis importat. Duæ autem partes temporis non sunt simul. Si ergo in prima rerum constitutione non fuit successio, videtur quod non fuerit ibi numerus dierum.

2. Præterea, si dicatur quod dies accipiuntur pro cognitione Angelorum, Contra. Angelus omnia in verbo cognoscit una cognitione, sicut et verbum; si ergo cognitio Angeli dies dicitur, non debet pluralitas dierum distingui.

3. Præterea, diei adjungitur nox, quæ est inter vespere et mane : sed inter dies illos vespere et mane numerantur : cum ergo nox, quæ obscuritatem importat, ad Angelorum cognitionem pertinere non possit, videtur quod dies sumi non possit modo prædicto.

4. Præterea, quilibet dies, sicut habet vespere et mane, ita et meridiem; sed meridies non potest cognitioni Angelorum ascribi, cum ex hoc ipso quod Angelus est creatura, a plena luce distet; ergo videtur quod ejus cognitio dies convenienter dici non possit.

5. Præterea, cognitio angelica est uniformis respectu omnium, cum non sit a rebus accepta. Si ergo per diem cognitio angelica designatur, oportet quod omnes dies essent uniformes; quod non videtur, cum primus dies habeat vespere et non mane, septimus e converso.

Respondeo. Dicendum, quod sicut de distinctione rerum Augustinus ab aliis sanctis aliter sentit, ita et de assignatione dierum. Nam alii sancti ad litteram intelligent dies per successiones temporum distinctos, sicut et nunc distinguuntur : quod quidem Augustino non videtur, præcipue propter hoc quod cum Deus non successive operetur, sed solo imperio : constat rerum, opus, quod uni diei ascribitur, in momento temporis esse completum. Unde residuum tempus ejusdem diei superfluere videretur. Nisi forte diceretur secundum alios, quod per hoc magis distinctio rerum designatur. Unde Augustinus per diem intelligit angelicam cognitionem, et per sex dies cognitionum sex genera rerum; sicut per primum diem cognitionem creaturarum spiritualium, per secundum orbium cœlestium, per tertiam elementorum, per quartam stellarum, per quintam avium et piscium, per sextam animalium et hominum. Qui quidem numerus ratione suæ perfectionis competit perfectioni universi. Sic ergo, cum dicitur aliquod Dei opus esse factum aliqua die, intelligitur esse factum Angelo cognoscente.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit secundum quod dies materialiter et non spiritualiter intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod cognitio Angeli qua cognoscit res in verbo, quamvis sit una ex parte medii quo cognoscit, tamen est multiplex ex parte rerum cognitarum.

Ad tertium dicendum, quod signanter Scriptura in constitutione rerum noctem non nominat inter dies, quia cognitioni angelicæ, nox culpæ vel ignorantiæ non admiscetur. Nec oportet, omnia quæ sunt in die corporali, inveniri in die spirituali.

Ad quartum dicendum, quod meridies est absque omni permistione tenebræ. Unde per meridiem signatur cognitio divina, qua res in seipso Deus cognoscit : per mane vero, intelligitur cognitio qua Angeli cognoscunt res in verbo, quia hæc cognitio tendit a tenebris naturalis defectus in lucem divinam participandam : per vespere vero cognitio creaturæ in propria natura; quia hæc cognitio terminatur ad creaturam, quæ de se deficiens est, sicut vespera terminatur ad noctem : et in Angelo cognoscente nox culpæ fieret, si in creatura remaneret eam in laudem Dei non referens.

Ad quintum dicendum, quod Angelus seipsum non cognovit prius in verbo quam in propria natura, quia prius non potuit intelligere quam in propria natura esset. Unde primus dies qui significat

cognitionem Angeli qua se cognoscit, mane non habet, sed solum vespere : dies autem septimus significat cognitionem divinæ quietis qua in seipso quiescit, cui nulla tenebra admiscetur, nec aliquo fine terminatur, et propter hoc vesperam non habet.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter in *littera* Dei opera distinguantur. Nihil enim a Deo operatum est æternum : sed dispositio rerum in verbo est æterna ; non ergo debet dici operatio.

2. Præterea, materia non creatur sine forma, ut supra dictum est : forma autem est distinctionis principium ; ergo opus creationis et distinctionis non sunt distinguenda.

3. Præterea, ubicumque est multitudo, ibi est distinctio : sed in opere creationis multitudo invenitur : quia ponuntur quatuor simul creata, scilicet cœlum empyreum, Angelica natura, materia corporalis et tempus : ergo in operatione creationis includitur opus distinctionis.

4. Præterea, sicut distinctionis opus distinguitur ab opere creationis, ita opus ornatus ab opere distinctionis. Cum ergo opus ornatus prætermittatur, videtur, quod insufficiens sit enumeratio operum divinorum.

Præterea, opus justificationis glorificationis et creationis animarum sub nullo horum operum continetur ; ergo insufficienter quatuor Dei opera assignantur.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est operatio. Una quæ est in ipso operante, ut velle, intelligere et hujusmodi ; et secundum hoc sumitur primus modus, scilicet secundum quod Deus operatur in verbo omnia disponendo. Alia operatio est quæ transit in rem exteriorem, sicut scribere vel ædificare. Hæc autem operatio potest Deo attribui dupliciter. Uno modo mediante operatione alterius creaturæ ; et sic est quartus modus, secundum quod Deus operatur ex primordialibus naturæ seminibus. Alio modo immediate absque operatione alterius creaturæ : et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad productionem substantiæ principiorum naturalium ; et sic est secunda operatio quæ hic ponitur, scilicet creatio. Alio modo quantum ad collationem virtutum naturalium factam principiis naturæ, per quas principia naturalia abinvicem distinguuntur ; et sic est tertia operatio quæ hic ponitur, scilicet distinctionis.

Ad primum ergo dicendum, quod operationi quæ sistit in ipso operante, non respondet aliquod operatum, sed solum operationi quæ procedit in rem exteriorem. Unde non sequitur quod sit aliquod operatum a Deo ab æterno.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in ipsa creatione fuerit aliqua rerum distinctio propter formas substantiales, non tamen fuit completa ; sed ejus completio attenditur per hoc quod virtutes activæ et passivæ rebus naturalibus conferuntur.

Ad tertium dicendum, quod illa quatuor coæva sunt secundum genus distincta ; sed oportet ulterius ut in eis secundum species distinctio attendatur quæ ad opus distinctionis pertinet. Horum autem numerus ex his accipitur, quod inter primo creata connumerantur ea quæ non possunt in eadem principia naturalia reduci. Accidens autem et substantia non conveniunt in materia. Similiter nec substantia spiritualis et corporalis, nec etiam corpora inferiora et superiora. Et ideo inter primo creata ponitur quantum ad spiritualia, natura Angelica : quantum ad corpora superiora cœlum empyreum quod cæteris est nobilius, quantum ad corpora inferiora materia prima de qua omnia producuntur, quantum ad accidentia, tempus quod solum est extra ea quæ denominat, et unum respectu omnium.

Ad quartum dicendum, quod opus ornatus quodammodo includitur in opere distinctionis, et quodammodo non. Includitur quidem secundum quod opus distinctionis communiter accipitur pro unaquaque distinctione. Distinguitur vero secundum quod per opus distinctionis intelligitur distinctio principalium partium mundi quæ fit per virtutes generales eis

collatas, sicut in hoc quod elementa adinvicem secernuntur. Ornatus autem secundum quod species constituuntur in principalibus mundi partibus existentes, sicut stellæ in cœlo, aves in aere, pisces in aquis et animalia in terra, et hoc est secundum quod rebus conferuntur virtutes ad determinatas species ordinatæ.

Ad quintum dicendum, quod omnia hujusmodi opera ad quartam operationem reducuntur, quia natura præexistens potest ad hoc aliquo modo cooperari, saltem disponendo, quamvis non sufficienter perficiendo.

Expositio Textus.

« Ab humore incipiunt formare. » Principium activum prius est materiali ; color vero est principium activum formationis. — Respondeo : ab humore tamquam a principio materiali incipiunt, sed a colore tamquam a principio activo.

« Mundum lucis gratia. » Contra : Habitus prior est natura quam privatio ; ergo prior debuit esse lux quam tenebræ. — Respondeo : Tenebræ accipiuntur hic dupliciter : uno modo negative quando dicit quod « *Tenebræ erant;* » altero modo privative quando divisit lucem a tenebris.

« In forma confusionis. » Contra : Confusio tollit ordinem ; Deus autem nihil facit inordinatum. — Respondeo : Duplex est ordo, scilicet rei ad rem, et in finem. Contra primum potest Deus facere aliquid, sed non contra secundum.

« Quatuor modis. » Contra : In his non continetur opus justificationis et glorificationis. Respondeo : Loquitur de operibus generalibus respectus totus creaturæ.

« Primo in verbo disponendo. » Contra : Omni operationi divinæ respondet aliquis effectus. — Respondeo : Operationem accipit large.

DISTINCTIO XIII

Divisio textus

« Prima autem distinctionis operatio. » Egit de opere creationis quod factum est ante omnem diem ; hic agit de opere distinctionis et ornatus quod factum est per dierum successionem. Et primo agit de productione lucis quæ nobilior et communior est omni corpore, dist. hac. Secundo de productione corporum simplicium inanimatorum, dist. XIV. Tertio de productione mixtorum et animatorum, dist. XV. In prima parte agit de conditionibus lucis productæ. Secundo de ejus effectu : « Hic novandum. » Tertio de causa efficiente : « Præterea. » In prima parte conditiones ejus determinat, primo quoad ordinem productionis. Secundo quoad naturam : « Si quæritur. » Tertio quoad locum : « Si autem quæritur. » In secunda parte primo ostendit qualiter illa lux faciebat diem et noctem : « Hic notandum. » Secundo ostendit naturalem dierum et noctium ordinem : « Et hic est. » Tertio movet et solvit dubitationem duplicem incidentem : « Solet autem. » In tertia parte primo determinat ipsius lucis causam efficientem : « Præterea. » Secundo super hoc solvit proponit et solvit dubitationem incidentem : « Hic quæritur. » Tertio excludit hæreticorum in contrarium objectionem : « Sed. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum lux, de cujus creatione hic agitur, sit lux spiritualis vel corporalis ; 2° si est, utrum sit substantia vel accidens ; 3° de modo productionis ipsius ; 4° qualiter et alia sint facta per verbum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod lux, cujus hic productio com-

memoratur, fuit lux spiritualis. Lux enim diei causa existit. Dies autem cognitio Angelica hic intelligitur, secundum Augustinum, cujus principium non est aliquid corporale; ergo lux, de qua hic agitur, non est aliquid corporale, sed spirituale.

2. Præterea, inter creaturas, substantiæ spirituales sunt nobiliores : nec convenienter potuisset eorum creatio prætermitti a legislatore in Scriptura divina, Non autem commemoratur nisi ubi intelligitur per cœli creationem et lucis distinctionem; ergo lux aliquid spirituale hic assignat.

3. Præterea, creatio uniuscujusque debet commemorari in suo perfectissimo, quia perfectum naturaliter est prius imperfecto : sed lux perfectissime invenitur in spirituali natura, et præcipue diffusio et manifestatio quæ ad lucis pertinent rationem; ergo quod hic dicitur de lucis creatione, oportet intelligi in spirituali natura.

Sed contra. De rerum institutione debuit esse uniformis doctrina. Sed aliqua, quorum creatio a principio Genesis recitatur, proprie, et non metaphorice intelliguntur, sicut quod dicitur de plantis et animalibus. Cum ergo lux in spiritualibus metaphorice dicatur, ut patet per Ambrosium qui ponit splendorem inter ea quæ de Deo trransumptive dicuntur, videtur quod lux hic accipiatur non pro spirituali, sed corporali.

Præterea, lucem de qua hic agitur, tenebræ præcesserunt, ut patet Gen. I. Sed tenebræ spirituales quæ sunt ignorantia vel culpa, non præcedunt lucem spiritualem, cum Angelus in principio suæ creationis malus non fuit, ut supra dictum est; ergo per lucem non potest hic intelligi lux spiritualis.

Respondeo. Dicendum, quod lux accipitur hic, et pro spirituali, et pro corporali; sed secundum diversorum expositionem. Augustinus namque posuit quod per cœlum intelligitur spiritualis natura, et per lucem ejus formatio, qua formata est ad verbum conversa; sicut per terram intelligitur corporalis materia, et per alia subsequentia opera, formatio ejus ad determinatas species. Secundum vero Basilium et alios commemoratur hic creatio lucis corporalis, quæ ideo primo inter cætera opera ponitur, quia est prima qualitas activa, per quam corpora superiora et inferiora agunt. Opus enim distinctionis vel ornatus attenditur secundum hoc quod rebus virtutes activæ sunt collatæ, vel generales, vel speciales. Unde in principio poni debuit lucis conditio. Secundum etiam expositionem Augustini idem ordo competit. Nam formatio spiritualis naturæ formationem corporalis præcedere debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini. Secundum alios enim per diem non signatur angelica cognitio, sed illustratio lucis corporalis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Basilium, ideo Angelorum creatio prætermissa est, quia secundum eum, Angeli ante mundum corporalem creati sunt. Moyses autem corporalis mundi institutionem manifestare intendebat. Supponendo vero, secundum communem opinionem, quod Angeli cum mundo corporali creati sunt, potest dici quod Moyses rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda non erat idoneus.

Ad tertium dicendum, quod manifestatio et diffusio per modum corporalem luci corporali competit. Non tamen sequitur quod ubi est verior manifestatio vel diffusio, ibi verius nomen lucis dicatur. Sicut non sequitur quod ubi verior cognitio, ibi verius cognitio dicatur, per hoc quod visio est cognitio quædam.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus videtur velle, quod lux in spiritualibus proprie accipiatur; Ambrosii et Dionysii videntur sentire contrarium. Utrumque autem potest sustineri, ut dictum Ambrosii et Dionysii referatur, ad ipsum lucis nomen, dictum autem Augustini ad proprietatem lucis, secundum quam natura lucis a corporalibus ad spiritualia transfertur. Ideo autem potius in hoc primo opere metaphorica locutione opus fuit, quam in sequentibus, quia spiritualia hominibus, et maxime rudibus, per corporalium similitudines manifestantur.

Ad quintum dicendum, quod secundum expositionem Augustini tenebræ non præcesserunt lucem tempore, sed natura; quia etiam spiritualis natura, in se considerata tenebrosa esset, nisi divinitus illuminaretur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod lux corporalis, de qua hic agitur, non sit accidens. Augustinus enim dicit in libro de Libero arbitrio, quod lux in corporibus tenet primum locum : et Philosophus in V *Topicorum*, quod lux est species ignis. Nullum autem corpus est accidens; ergo lux non est accidens.

2. Præterea, cuicumque conveniunt corporis proprietates, illud est corpus : sed lux est hujusmodi, cum dicatur moveri, reverberari, conjungi alii luci, et ab ea separari; quæ omnia sunt corporum; ergo lux est corpus, et sic idem quod prius.

3. Præterea, cuilibet passibili qualitati est aliquid contrarium : sed luci non est aliquid contrarium; ergo non est passibilis qualitas. Sed non potest ad aliam speciem qualitatis reduci, nec in aliud genus accidentis; ergo lux non est accidens.

Sed contra est, quod Damascenus dicit lucem esse qualitatem ignis.

Præterea, lux, secundum Philosophum, est actus lucidi, sine forma. Omnis autem forma quæ advenit et recedit ab eo cujus est, speciem non mutans, est accidens : hoc autem de luce videmus, quia idem specie est aer lucidus et tenebrosus; ergo lux est accidens.

Respondeo. Dicendum, quod circa naturam lucis sunt multæ opiniones. Quidam enim dicunt lucem esse corpus a corpori solari effluens.

Sed contra hoc est, quia sequeretur duo corpora esse in eodem loco, scilicet lucem et aerem, et corpus aliquod moveri in instanti, cum in instanti quo sol est in oriente, illuminetur aer usque in occidentem. Et ideo alii dicunt, quod lumen receptum in aere est accidens, sed lux, prout est in sole, est forma substantialis ejus. Contra quod est, quod forma substantialis non est sensibilis per se, sed solum per accidens; et iterum, quia sol secundum similitudinem suæ lucis causat lumen in aere, quod constat accidens esse. Et ideo alii dicunt quod lux nihil aliud est, nisi evidentia coloris. Contra quod est, quod lux aliquando apparet et color occultatur, sicut patet in noctilucis, quarum in nocte color occultatur, et lux apparet. Et ideo alii dicunt quod lumen, secundum quod est in aere, habet esse spirituale tantum. Est enim intentio lucis solaris in aere similis speciei lapidis in aere. Sed hoc non potest esse; quia hujusmodi intentiones non faciunt transmutationem in natura, quod tamen constat de lumine. Est enim calefactionis principium. Et ideo dicendum, quod lux, tam in sole, quam in aere, est qualitas; sed in sole est tamquam qualitas propria et naturalis; sed in aere, sicut qualitas ab alio mutuata; prout etiam calor aliter est in igne, et in corpore calefacto. Et sicut ignis per calorem suum agit, ita et sol per lucem. Et inde est quod per lucem fit omnis alteratio in istis inferioribus, ut Dionysius dicit, quia ipsa est qualitas primi alterantis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus et Philosophus accipiunt lucem pro corpore lucido in quo maxime lux invenitur, quantum ad inferiora corpora, quod est ignis.

Ad secundum dicendum, quod omnia ista dicuntur de luce vel radio quasi metaphorice, et non secundum proprietatem.

Ad tertium dicendum, quod oportet lucem esse in tertia specie qualitatis, sicut et alia sensibilia per se, non tamen habet contrarium, eo quod est qualitas primi alterantis, quod contrarietate caret.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod inconvenienter lucis productio referatur. Totius enim luminis corporalis principium sol esse videtur. Sed

principium est prius principiato; ergo lucis productio non debuit poni ante productionem solis.

2. Præterea, lux non facit diem et noctem, nisi per motum alicujus corporis quod circulariter movetur. Sed lux primo creata diem et noctem faciebat, ut patet Gen. I; ergo videtur quod non debuit tradi productio lucis, sed alicujus corporis lucentis.

3. Præterea, Deus creaturas visibiles facit ad suæ potentiæ manifestationem : sed lux est principium manifestationis; ergo statim a principio lucem facere debuit, ut lux a tenebris non præveniretur.

4. Præterea, Gen. I, dicitur quod luminaria cœli facta sunt, ut sint in tempora et dies et annos; si ergo lux, de cujus creatione hic agitur, diem a nocte distinguebat, videtur quod creatio luminarium superflua fuerit.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, opus distinctionis attenditur secundum quod partes mundi adinvicem sunt distinctæ, per hoc quod eis sunt collatæ virtutes activæ generales, ad propagationem naturalium effectuum. Partes autem mundi possunt ad tres reduci : quarum suprema est totum corpus cœleste, infima corpus terrestre, media tria elementa, cum utroque extremorum convenientia. Harum trium partium triplex distinctio potest attendi : quarum prima est distinctio primæ partis ab ultima; et hoc pertinet ad primam diem. Secunda est distinctio primæ partis a media; et hoc pertinet ad secundam diem. Tertia est distinctio mediæ partis ab ultima; et hoc pertinet ad tertiam diem. Corpus autem cœleste, quod est lucidum, distinguitur a terrestri per lucem, quæ est etiam communis virtus, per quam omnia corpora cœlestia agunt : et sic convenienter primum distinctionis opus, est per lucis productionem.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus solare, quantum ad suam substantiam, creatum fuit inter prima creata : sed in primo die intelligitur sibi fuisse lux collata, in quarto vero die intelligitur sibi fuisse collata virtus specialis, in qua ab aliis corporibus cœlestibus distinguitur. Et quia substantia solis habens virtutem generalem activam, scilicet lucem, est informis respectu virtutis specialis, ideo dicitur in *littera*, quod de illa luce, corpus solis formatum est.

Ad secundum dicendum, quod substantiæ specialium vel principalium mundi partium statim a principio creatæ fuerunt : sed postmodum sunt eis virtutes generales vel spirituales attributæ. Unde non fuit dicendum in prima die, quod corpora lucida fuerunt facta : sed quod lux sit eis data : et sic per motum circularem corporis lucidi dies et nox fiebat; quamvis Damascenus dicere videatur quod tunc dies et nox facta fuerunt per emissionem et subtractionem radiorum; quod non videtur conveniens, cum emissio radiorum sit naturalis et non voluntaria.

Ad tertium dicendum, quod ut quidam dicunt, opus distinctionis statim cum opere creationis incepit, ita quod opus creationis ad primum diem pertineat. Sed melius videtur dicendum, sustinendo quod distinctio rerum per formas non sit facta simul, quod creatio fuerit ante omnem diem; et sic lucis carentia, quæ tenebra nominatur, lucem præcessit. Decuit enim ut ab imperfectione ad perfectum divina opera ducerentur.

Ad quartum dicendum, quod in productione illius lucis solis intelligitur virtus generalis corporum cœlestium. Et ideo oportuit postmodum fieri mentionem de formatione luminarium in quibus virtutes speciales continentur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod non omnia sint facta per Dei verbum. Quod enim fit a solo verbo, statim est cum verbum profertur : sed verbum est ab æterno prolatum a Deo : ergo si per verbum res factæ sint, videtur quod fuerint ab æterno.

2. Præterea, per, denotat causam; si ergo Pater dicitur res fecisse per Verbum, videtur quod Verbum sit causa operationis Patris; et ita ejus essentiæ cum sua operatio sit ejus essentia.

3. Præterea, opus creationis totius

Trinitatis est; si ergo per Verbum creatio rerum facta dicitur, videtur quod pari ratione de Spiritu sancto in rerum creatione mentio fieri debuerit.

4. Præterea, in his quæ fiunt per Verbum, ipsum dicere est facere; si ergo res sunt factæ per Verbum, non oportuisset quod postquam dictum est, dixit Deus, Fiat firmamentum, adderetur, et fecit Deus firmamentum.

Sed contra est, quod dicitur Joan. I: *Omnia per ipsum facta sunt.*

Respondeo. Dicendum, quod cum dicitur aliquis facere per aliquid, hæc propositio, per, causam operationis demonstrat : quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod operatio ad operatum terminatur; ut intelligamus per hoc fieri rem quod facit eam suscipere actionem principalis agentis : et sic, per, designat causam mediam, quæ quidem est instrumentum, cum non habet virtutem eamdem numero cum principali agente. Et sic dicitur homo percutere per baculum, vel rex operari per balivum. Alio modo, per, designat causam operationis, secundum quod exit ab operante : et sic per illud dicitur res operari quod est ei causa operandi; sive per modum formæ; sicut dicitur ignis calefacere per calorem; sive per modum superioris agentis, sicut balivus dicitur operari per regem. Verbum ergo Dei, potest sumi ratione ejus quod est sibi proprium, quod est hypostasis Filii : et sic Pater dicitur operari per Verbum primo modo, quia scilicet genuit Verbum quod est operatorum principium, nec tamen est instrumentum Patris, ut Ariani dixerunt, quia habet eamdem numero virtutem cum Patre. Potest etiam sumi ratione ejus quod ei appropriatur, scilicet divinæ sapientiæ vel artis; et sic Pater dicitur operari per Verbum secundo modo, sicut operari per suam sapientiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ fiunt per verbum, non oportet quod fiant quandocumque est verbum; sed quando per verbum determinatum est eis ut sint.

Ad secundum patet solutio ex dictis; quia causalitas propositionis non refertur ad operantem, sed ad operatum.

Ad tertium dicendum, quod tam in operatione creationis, quam in operatione formationis rerum, fit mentio de tribus personis. In opere quidem creationis persona Patris intelligitur per Deum creantem, persona Filii per principium in quo creata sunt, persona Spiritus sancti in spiritu qui aquis superferebatur. Similiter in opere formationis, persona Patris per Deum dicentem, persona Filii per verbum quod Deus dixit, persona Spiritus sancti in approbatione rerum factarum, cum dicitur, *vidit Deus etc.* Quia enim verbum importat rationem dictorum. Et ideo rerum informitati non conveniebat nomen verbi, sed solum formationi, informitati vero nomen principii.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod dicitur, dixit Deus, intelligitur esse rerum in verbo : per hoc quod dicitur, fecit, intelligitur esse rerum in intelligentia angelica : per hoc autem quod dicitur, factum est, intelligitur esse rerum in propria natura. Et quia suipsius Angelus cognitionem habere non potuit, antequam in propria natura esset; ideo in opere primæ diei, quod ad Angelos pertinet, secundum Augustinum, non interponitur, et fecit Deus. Vel si hoc opus ad lucem corporalem referatur, hoc ideo dicitur quia esse lucis est in continuo fieri, nec in ea differt esse factum est fieri.

Expositio textus

« Dies unus. » Contra : Similiter facta est non una. — Respondeo : Loquitur de die naturali, non artificiali. Dies autem naturalis, quamvis contineat noctem, tamen denominatur a parte principaliori et digniori congrue.

« Mundi ornatus. » Contra : Formatio lucis non fuit opus ornatus, sed distinctionis. — Respondeo : Ornatus late hic appellatur quidquid pertinet ad diei decorem evidentem, non stricte prout dicitur ornatus quod rei jam distinctæ superadditur.

« Nec dies fuit, nec nox. » Contra : absentia lucis facit noctem. — Respon-

deo : Absentia privationis facit noctem, non negationis.

« Dies diversis modis. » Hic tangit triplicem acceptionem diei, et primo modo est substantia; secundo modo, qualitas; tertio modo, quantitas.

« Si enim Pater ejus causa est cujus esse sequitur aliud. » — Respondeo : Causam accipit pro principio, non proprie : Nam proprie importat rationem principii essentialiter differentis.

DISTINCTIO XIV

Divisio textus

« *Dixit quoque Deus.* » Egit de productione lucis; hic agit de productione aliorum corporum et naturarum. Primo, cœlorum; secundo elementorum : « Sequitur : *Dixit Deus.* In prima parte primo ostendit de qua materia factum sit firmamentum. Secundo movet et solvit dubitationes incidentes circa ipsum : « Quæri. » In prima parte primo prosequitur opinionem dicentium quod factum est de natura aquæ. Secundo, opinionem dicentium de natura ignis : « Quidam. » In secunda parte primo quærit de figura firmamenti : « Quæri. » Secundo, de motu : « Quæritur etiam. » Tertio, de benedictione secundæ diei : « Post hoc. » In secunda parte distinctionis primo agit de distinctione terræ et aquarum : « Sequitur. » Secundo inquirit de loco aggregationis aquarum : « Si autem. » In tertia parte distinctionis primo ostendit qua die facta sunt luminaria : « Sequitur : *Dixit Deus.* » Secundo, qua utilitate : « Quia. »

Hic est duplex quæstio : Prima de opere secundæ diei, Secunda de opere tertiæ diei.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° de aquis quæ sunt supra firmamentum; 2° de ipso firmamento.

ARTICULUS PRIMUS

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod aquæ quæ supra firmamentum esse dicuntur, sint ejusdem naturæ cum inferioribus. Inter ea enim quæ sunt secundum suas naturas distincta, non necesse est esse aliquid distinguens : sed firmamentum ponitur quasi distinguens aquas superiores ab inferioribus, ut patet Gen. I; ergo superiores et inferiores sunt ejusdem naturæ.

2. Præterea, philosophi dicunt, quod hoc modo se habet cœlum in mundo, sicut cor in animali : sed cor in animali est situm in medio, et in ejus supremo est cerebrum, quod est aqueæ naturæ; ergo et in mundo supra cœlum sunt aquæ.

3. Præterea, corpora cœlestia per suum motum sunt causa caloris, ut Philosophus dicit in *libro de Cœlo et mundo*. Sed Saturnus inter planetas, velociorem habet motum, quantum ad motum diurnum, quia in una die motu suo majorem circulum pertransit; ergo motu suo maxima causa caloris esset, nisi aliquid impediret. Invenitur autem esse frigidissimus; ergo sua caliditas impeditur in circularitate aliquorum corporum frigidorum; et sic videtur quod supra firmamentum sint aquæ frigidæ.

Sed contra. Quanto aliquod corpus est superius in situ, tanto est subtilius : sed aqua non est subtilissimum corporum; ergo non debet esse supra omnia corpora.

Præterea, nihil est extra suum locum naturalem, nisi per violentiam. Sed nihil violenter est supra lunam, quia corpora illa sunt impassibilia; cum ergo locus naturalis aquæ sit circa terram, videtur quod supra cœlos aquæ hujus naturæ non sunt.

Respondeo. Dicendum, quod supra firmamentum aliquas aquas esse dicere oportet propter auctoritatem Scripturæ, cui non est fas repugnare. Per has autem aquas, quidam intelligunt aquas ejusdem speciei cum his quæ apud nos. Sed hoc non potest esse secundum naturam, in cujus institutione oportet requiri quid

natura rerum patiatur, non quid Deus facere possit, ut Augustinus dicit. Et ideo alii per has aquas intelligunt spirituales substantias. Sed hoc non videtur *litteræ* convenire, quæ dicit firmamentum dividere aquas ab aquis : nisi forte intelligatur, quod firmamentum dividit sicut medium in ordine naturæ, utpote incorruptibilitatem habens cum spiritualibus substantiis, motum autem corporalem cum substantiis inferioribus. Quidam vero dicunt quod per firmamentum intelligitur aer iste super quem aquæ pluviarum generantur : et hoc non videtur conveniens omnino. Nam in firmamento postea subditur, solem et lunam et stellas positas esse; quod de aere intelligi non potest. Unde convenientius dici potest quod aquæ illæ non sint ejusdem naturæ cum aquis istis, sed aliquod corpus circulare de natura quintæ essentiæ, aquarum nomen habet, quod ponitur supra sphæram stellarum fixarum etiam ab astrologis, et est totum diaphanum non habens aliquam partem lucidam actu; et per hanc similitudinem dicitur cœlum aqueum vel crystallinum, sicut corpus quod est totum lucidum actu, similitudine dicitur cœlum igneum sive empyreum.

Ad primum ergo dicendum, quod firmamentum dicitur aquas ab aquis distinguere, non quasi earum distinctionem causans, sed quia secundum locum inter eas ponitur.

Ad secundum dicendum, quod cor in animali in medio ponitur ad majorem sui conservationem; cœlum autem conservatione non indiget, cum de se sit impassibile : unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod Saturnus, licet habeat motum velocissimum, ut dictum est, dicitur tamen frigidus effective propter naturalem virtutem quam habet ad infrigidandum. Motus enim corporum cœlestium est causa inferiorum alterationum, secundum quod per eum appropinquant et elongantur virtutes activæ, quæ sunt in corporibus cœlestibus ab his inferioribus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod inconvenienter firmamenti productio describatur. Firmamentum enim cœlum vocatur, Gen. I. Sed cœlum legitur creatum in principio ante omnem diem; ergo inconvenienter secunda die firmamentum fieri describitur.

2. Præterea, firmamentum dicitur in quo sol, luna, et stellæ sunt sita, ut patet per Gen. I; sed sol, luna et stellæ sunt in diversis sphæris, ut astrologi probant; ergo de firmamento non debuit Scriptura facere mentionem, sicut de uno corpore.

3. Præterea, Rabanus ponit septem cœlos : scilicet empyreum, crystallinum, sidereum, igneum, olympium, æthereum, æreum. Firmamentum autem videtur esse cœlum sidereum, cum in eo sidera posita esse legantur. Non ergo de ejus formatione potius debuit fieri mentio quam de aliis cœlis.

4. Præterea, in corpore quod circulariter movetur, maxima fixio sive firmitas est in centro. Centrum autem mundi est terro; nomen ergo firmamenti magis debuit terræ attribui quam cœlo.

5. Præterea, cœlum, secundum aliquos sanctos, ponitur esse de natura quatuor elementorum. Frmamentum autem in *littera* tangitur quasi ab aliis elementis distinctum; ergo videtur quod inconvenienter nomine firmamenti cœlum designetur.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in prima die posita est distinctio supremæ partis mundi ab infima, ita ad secundam diem pertinet distinctio supremæ partis a media. Quæ quidem distinctio attenditur secundum hoc, quod in alterationibus quæ in mediis elementis plurimæ fiunt, et etiam in aliis motibus, se habet corpus cœleste ut movens et alterans, et alia ut mota et alterata. Intelligendum est ergo in hac secunda die esse cœlesti corpori virtutem universalem movendi inferiora corpora attributam. Et quia in omni alteratione oportet pervenire ad aliquod primum alterans non alteratum, ideo ipsum cœlum, quod tamquam primum alterans instituitur, nomen firmamenti accepit, propter impassibilitatem et naturæ firmitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod se-

cundum Augustinum, per cœlum in principio creatum intelligitur natura Angelica informis, per firmamentum autem cœlum corporale. Secundum Rabanum vero per cœlum in principio creatum intelligitur cœlum empyreum : per firmamentum vero secunda die factum, cœlum sidereum. Potest etiam dici cœlum idem utrobique commemorari : sed in principio creatum secundum substantiam, secunda die perfectum sive formatum secundum virtutem.

Ad secundum dicendum, quod licet sint diversæ spheræ, tamen omnes reputantur quasi unum corpus, propter similitudinem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod numerus illorum septem cœlorum sic accipi potest. Corpus enim aliquod dici potest cœlum dupliciter. Uno modo per proprietatem naturæ : et sic est triplex cœlum : quorum primum est uniforme et immobile, scilicet empyreum; secundum uniforme et mobile, scilicet crystallinum; tertium difforme et mobile, scilicet sidereum. Alio modo dicitur aliquod corpus cœlum propter similitudinem proprietatis cœlestis; scilicet propter altitudinem et claritatem quæ in aere et igne invenitur. Ignis ergo quantum ad supremam partem suæ spheræ, dicitur cœlum olympium a monte olympo, qui ultra nubes porrigi dicitur. Aer vero, quantum ad superiorem sui partem, dicitur cœlum æthereum, propter inflammationem ex vicinitate ignis. Nam secundum Philosophum æther dicitur corpus velocis motus inflammabile vel inflammans. Quantum vero ad inferiorem partem dicitur cœlum aereum. Et sic patet quod de omnibus cœlis aliqualiter fit mentio in principio Genesis.

Ad quartum dicendum, quod corpus cœleste est firmum, et quantum ad naturam, quia non alteratur nec corrumpitur; et quantum ad locum, quia extra locum suum ferri non potest, nec secundum totum, nec secundum aliquam partem : quod de terra non contingit. Unde potius cœlum quam terra dicitur firmamentum.

Ad quintum dicendum, quod sicut inter philosophos de natura corporis cœlestis diversa fuit opinio, ita et inter sanctos. Nam Basilius et Augustinus Platonem sequentes, posuerunt firmamentum de natura quatuor elementorum. Dionysius vero Aristotelem sequens, posuit ipsum esse alterius naturæ. Quorum ratio est, quia cum motus sit actus existentis in potentia, et alterius naturæ sit motus alius, quia corporis cœlestis motus est tantum ad naturam elementorum non ad formam, ideo ipsorum est alia potentia et natura. Hoc enim non est de pertinentibus ad fidem : et ideo non est inconveniens, si super hoc diversa sentiant.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de opere tertiæ diei. Et circa quæruntur duo : 1° de distinctione elementorum abinvicem; 2° de productione planetarum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod inconvenienter elementorum distinctio recitetur. Ignis enim et aer sunt nobiliora inter elementa. Cum ergo de eis nulla fiat mentio, videtur quod insufficienter elementorum distinctio tangatur.

2. Præterea, congregatio aquarum ad suum locum, motum localem designat. Sed aqua non fuit facta extra suum locum naturalem, quia sic violentum esset prius naturali; ergo cum aqua ante tertium diem facta fuerit, inconvenienter de ejus congregatione in tertia diei fit mentio.

3. Præterea, sicut se habet aer ad aquam, ita aqua ad terram : sed aqua undique terram circumdat; ergo et terram oportet undique aquam circumire; et sic non oportet in unum locum congregari, ut arida appareat.

4. Præterea, in constitutione mundi, res secundum suam naturam sunt dispositæ. Si ergo aquæ ad unum locum sunt congregatæ, videtur quod contra naturam sit, ut ab illo uno loco ad alia deriventur : quod indeficiens fluminum decursus falsum esse ostendit.

5. Præterea, locus ubi aliquod elementum congregatur est locus ejus naturalis in quo unumquodque corpus est maxime simplex et purum : sed aqua in mari non est pura, sed terrestri permixta, ut ex ejus salsedine patet; ergo inconvenienter dicitur aquas esse ad mare congregatas, sicut ad proprium locum.

Respondeo. Dicendum, quod tertia dies deputatur tertiæ distinctioni quæ est mediæ partis ab infima, scilicet trium elementorum a terra. Quæ quidem distinctio est intelligenda secundum virtutes generales elementis attributas, inter quas quasi primæ existunt gravitas et levitas, eo quod sunt principia motus localis qui naturaliter est primus motuum. Et ideo hæc distinctio per congregationem aquarum quæ motum localem designat, convenienter traditur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur, Plato principium Genesim legens, quatuor elementa ibi intellexit. Nam terra et aqua proprio nomine nominantur. Aerem vero intellexit per spiritum, qui aquis superfertur : ignem vero per cœlum, quem igneæ naturæ existimavit esse. Et similiter intellexit Rabbi Moyses, excepto quod per cœlum intellexit quintam essentiam, ignem vero per tenebras eo quod ignis in propria sphæra non luceat, secundum Philosophos. Sed quia quod dicitur de spiritu convenientius ad Spiritum sanctum refertur; ideo potest dici quod ignis et aer sunt intermissa propter populi ruditatem, qui corpora non existimavit nisi ea quæ palpari possunt. Vel potest dici quod ignis et aer quantum ad superiorem partem signantur per cœlum vel firmamentum propter sui altitudinem, inferior vero pars aeris, per aquam propter humiditatem. Ex aquæ etiam congregatione in unum locum, dispositio aeris datur intelligi, quia aer accessit, unde aqua recesserat, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod aquæ non sunt extra locum suum factæ; sed quia nondum eis perfecte inerat virtus gravitatis, quæ eis secundum speciem suam debetur, nondum ad proprium locum omnino redactæ erant. Nec est simile de aquis ante sui perfectionem et post.

Ad tertium dicendum, quod necessitate finis factum est, ut aqua non undique terram circumiret, ut scilicet in terra animalium et plantarum generatio esse posset. Competit etiam hoc elementorum naturæ. Nam terra quasi grossissima minimam habet quantitatem et tota in unum constringitur. Aer vero tamquam subtilior, undique terram et aquam circumdat. Aqua vero medio modo se habet. Nam circuit quidem terram in gyrum, sed non secundum omnem ejus superficiem.

Ad quartum dicendum, quod ex virtute corporum cœlestium fit, quod aquæ a loco principali decurrunt per terram ad generationem corporum mistorum. Et ideo non est contra naturam; quia ea quæ in corporibus inferioribus fiunt ex actione superiorum naturalia fiunt, ut Commentator dicit in III *de Cœlo et mundo*.

Ad quintum dicendum, quod aqua maris in superiori parte est salsa, propter admistionem vaporis terrestris, cum adustione solaris radii; sed in profundo est dulcis. Elementa enim in suis extremitatibus se invicem alterant.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter plantarum productio tertiæ diei ascribatur. Opus enim distinctionis ad principales partes mundi referendum esse videtur potius quam ad secundarias quæ ad ornatum pertinent. Sed plantæ non sunt hujusmodi; ergo earum productio non debuit poni inter opera distinctionis.

2. Præterea, Philosophus dicit, quod sol est pater plantarum, terra vero mater : sed solis formatio describitur in quarto die; ergo inconvenienter dicitur plantas tertia die esse productas.

3. Præterea, post peccatum hominis dicitur Genesis III, quod Deus dixit homini quod terra ei spinas et tribulos germinaret. Dicitur etiam Genesis II, quod Deus produxit de humo omne lignum pulchrum visu; ergo videtur quod inconvenienter plantarum productio tertiæ diei ascribitur.

4. Præterea, sicut plantæ in terra figuntur, ita et corpora mineralia; si ergo plantarum generatio cum terræ discretione ponitur, videtur quod inconvenienter mineralia prætermittantur.

5. Præterea, firmamentum est nobilius quam ipsa elementa et plantæ : sed in secunda die, qua factum est firmamentum, non ponitur aliud pertinens ad operis approbationem ; ergo multo minus debuit in tertia die poni : quod tamen ponitur cum dicitur : *Vidit Deus quod bonum esset.*

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, ad tertiam diem pertinet, quod elementis naturales virtutes sint attributæ. Ad productionem autem plantarum sufficiunt virtutes elementorum cum virtute cœlesti : quod patet ex hoc quod plantæ generantur in terra sponte absque ullo semine. Et ideo convenienter plantarum productio in tertia die ponitur. Sed tamen hæc plantarum productio aliter exponitur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis. Augustinus enim vult quod in tertia die plantæ fuerunt productæ solum secundum virtutem seminalem, quæ collata est terræ ad plantarum productionem; et quod dicitur : « *Protulit terra* etc.,» vult per anticipationem dici. Alii vero dicunt quod in ipsa tertia die plantæ productæ sunt etiam in propria natura.

Ad primum ergo dicendum, quod plantæ immobiliter terræ adhærent. Et ideo computantur quasi partes terræ ; et propter hoc earum productio cum opere distinctionis ponitur et non cum opere ornatus. Nam ad ornatum uniuscujusque elementi pertinent ea quæ in illo elemento motum habent. Unde aves quæ moventur in aere, et quiescunt in terra, pertinent ad aeris ornatum : et inde est quod plantæ ad nullius elementi pertinent ornatum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Basilium, ideo plantarum productio formationi solis in Scriptura præmittitur, ut excludatur error quorumdam dicentium solem esse primam plantarum causam. Voluit autem per hoc Scriptura, omnium rerum primam causam Deum esse. Nec tamen sequitur quod effectus causam præcedat ; quia ad productionem plantarum sufficit generalis virtus cœlo collata in secunda die et elementis in tertia.

Ad tertium dicendum, quod post peccatum hominis non sunt de novo aliquæ species plantarum productæ, sed illæ quæ prius extiterant inceperunt hominibus esse pœnales. Quod autem dicitur de plantatione lignorum paradisi, planum est secundum sententiam Augustini, qui dicit plantas in tertia die productas non fuisse in actu, sed solum quantum ad virtutem seminalem. Secundum alios vero hoc quod de lignis paradisi dicitur est per receptionem intelligendum.

Ad quartum dicendum, quod mineralia non habent altiorem gradum dignitatis in entibus, quam elementa. Plantæ autem habent, quia sunt viventia. Et ideo non est simile.

Ad quintum, quod opus secundæ diei completur per opus tertiæ. Nam aquæ in secundo distinguuntur a superioribus, in tertio a terra. Et ideo utriusque operis approbatio subjungitur in tertia die. Et iterum propter mysterium ; quia binarius numerus est primus numerus qui ab unitate recedit et est signum peccati. Unde et quidam dicunt, hac die Angelos peccasse. Et propter hoc in quibusdam Ecclesiis ad honorem Angelorum persistentium, secunda feria missa celebrari consuevit.

Expositio textus.

« Crystallus de aquis factus est. » Contra : Solinus dicit quod est species lapidis naturalis, sicut saphirus, nec fit ex congelatione, quod probat ex hoc quod invenitur in Cypro, insula valde calida ubi numquam congelatur aqua. — Respondeo : Duplex est species crystalli, una ex aquis, altera, non.

« Quia binarius principium alteritatis. » Hujus ratio historica est quia opus distinctionis aquarum secunda die inchoatum est ; sed in tertia completum ; et ideo in die tertia benedictum. *In signa* eventuum naturalium, *tempora* distinctionis quatuor temporum, *dies* distinctionem

dierum et noctium, *annos* distinctiones annorum.

DISTINCTIO XV

Divisio Textus.

« Sequitur : *Dixit Deus.* » Postquam egit de productione lucis quæ in corporibus tenet primum locum, et de productione corporum et inanimatorum; hic agit de productione animatorum corporum; et primo agit de opere diei quintæ; secundo de opere sextæ diei : « Sequitur. » Tertio recapitulat quædam ex opere sex dierum in generali : « Sed antequam. » Quarto agit de quiete diei septimæ : « jam. » In secunda parte primo agit de productione jumentorum et bestiarum. Secundo de productione venenatorum animalium : « Quæri. » Tertio de productione animalium minutorum : « de quibusdam. » Quarto de productione hominis : « omnibus. » In tertia parte primo recapitulat opinionem dicentium quod omnia facta sunt simul : « sed antequam. » Secundo, opinionem dicentium quod non omnia facta sunt simul : « aliis autem. » In quarta parte primo inquirit qualiter intelligatur quod Deus die septima requierit : « jam de. » Secundo qualiter quod septima die opera sua complevit : « Sed quæritur. » Tertio, qualiter diem septimam sanctificavit : « Illum autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de opere quartæ diei; 2° de opere quintæ diei; 3° de opere sextæ; 4° de quiete et sanctificatione septimæ.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter opus quartæ diei describatur. Luminaria enim ab aliis partibus firmamenti sola luce differre videntur. Sed lux in prima die producta est; ergo non oportuit in quarta die de formatione luminarium fieri mentionem.

2. Præterea, sicut probant astrologi, plures stellarum sunt luna majores; non ergo sol et luna, respectu omnium, magna luminaria debent dici.

3. Præterea, illud quod est proprium unius non debet multis attribui : sed distinguere diem et noctem est proprium solis; ergo non debet luminaribus communiter attribui.

4. Præterea, nobilius non est propter vilius : sed luminaria sunt nobiliora quam terra; ergo inconvenienter ponitur terræ illuminatio luminarium finis.

5. Præterea, plus est esse causam quam signum : sed corpora cœlestia sunt causa motuum qui sunt in istis inferioribus; ergo magis debuit dicere : Ut sint in causas, quam, ut sint in signa.

6. Præterea, luminaria non præsunt diei vel nocti nisi per illuminationem. Sed luna non semper lucet in nocte; ergo inconvenienter dicitur quod sol præest diei et luna nocti.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in tribus præcedentibus diebus peractum est opus distinctionis, ita in his tribus superioribus peragitur opus ornatus. Quod quidem ab opere distinctionis differt quantum ad duo quæ sunt de ratione utriusque. Primo quidem quantum ad hoc, quod per opus distinctionis principales mundi partes abinvicem secernuntur; per opus vero ornatus in ipsis principalibus mundi partibus aliqua præcipua constituuntur quæ sunt ad ipsarum partium decorem. Secundo quia per opus distinctionis attribuuntur rebus generales virtutes ad agendum et patiendum; per opus vero ornatus speciales, quæ scilicet sunt ad hanc vel illam speciem determinatæ. Et secundum utrumque convenit idem numerus ac ordo. Nam in quarto die constituuntur in suprema parte mundi ea quæ sunt in cœlo præcipua; scilicet luminaria, quæ scilicet habent virtutes ad determinatos effectus. In quinta producuntur animalia in media parte, scilicet in aquis pisces et in aere aves, in quibus etiam sunt virtutes generativæ secundum propriam speciem. In sexta hoc idem fit in infima parte, scilicet terra.

Ad primum ergo dicendum, quod lux est quoddam commune omnibus corporibus cœlestibus per quod agunt; sed præter hoc cuilibet luminarium inest virtus specialis ad determinatos effectus, secundum cujus exigentiam lumen ejus operatur : et hæ virtutes intelliguntur attributæ eis in quarta die, et etiam præcedens lumen ampliatum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquæ stellæ secundum rei exigentiam sint luna majores : luna tamen dicitur magnum luminare, tum propter apparentem magnitudinem, tum propter efficaciam effectus in istis inferioribus.

Ad tertium dicendum, quod licet solis proprium sit distinguere diem a nocte, annos tamen et quatuor anni tempora quantum ad esse eorum et tamquam ad eorum dispositionem, est etiam aliorum luminarium. Nam si solus sol esset, omni anno ver et æstas et alia tempora essent ejusdem dispositionis in calore et frigore. Accidit autem in eis variatio propter alia luminaria.

Ad quartum dicendum, quod corpora cœlestia non sunt propter inferiora, sicut propter finem, nisi forte quantum ad hominem qui est eis dignior propter animam rationalem : sed finis eorum principaliter est assimilatio ad Deum, quem consequuntur in hoc quod inferiorum causa quodammodo existant, ex quo utilitas in inferioribus corporibus provenit.

Ad quintum dicendum, quod aliqua causa dicitur signum propter duo. Primo propter ejus sensibilitatem, unde fit ut suum effectum denunciet. Secundo propter modum causandi, quia scilicet ex ea suus effectus non necessario sequitur. Et propter hæc duo, causæ cœlestes signa dicuntur. Tum quia per hoc quod sensibus patent, denunciant suos effectus latentes, quia sunt causæ remotæ et per defectum causarum proximarum eorum effectus impediuntur interdum. Ideo autem potius uti voluit nomine signi quam causæ, ut tolleretur populo idololatriæ occasio quæ præcipue in veneratione luminarium consistebat; et iterum quia ad plura se extendit eorum signatio quam causalitas. Nam causæ sunt solum corporalium; signa autem possunt esse etiam spiritualium, inquantum corporalia ad spiritualia disponunt.

Ad sextum dicendum, quod de luna hic agitur secundum quod est in sui complemento, scilicet cum est quintadecima. Tunc enim totam noctem illuminat. Habet etiam secundum suam virtutem similitudinem cum nocte, inquantum est effective frigida et humida. Unde ab astrologia dicitur planeta nocturnus et sol diurnus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter opus quintæ diei describatur. Aqua enim et aer sunt diversa elementa. Volatilia etiam et natatilia sunt diversa animalium genera; non ergo ad eumdem diem pertinere debuit productio piscium quibus ornatur aqua et volatilium quibus ornatur aer.

2. Præterea, ignis est nobilissimus inter elementa; ergo ejus ornatus prætermitti non debuit.

3. Præterea, nobilioris corporis nobilior debet esse ornatus : sed aer est corpus nobilius terra; cum ergo terra ornetur animalibus, videtur quod multo fortius aer, ut Platonici posuerunt.

4. Præterea, unumquodque corpus sequitur motum elementi in eo prædominantis, et similiter quietem. Sed aves non habent naturalem quietem in aqua, sed magis in terra ; ergo in compositione avium aqua non dominatur.

5. Præterea, quæcumque sunt aquea a magis calido dissolvuntur, ut dicitur in quarto *Meteororum*. Corpora autem omnium animalium calore naturali digerente condensantur ; ergo neque avium neque piscium materia est aqua.

Respondeo. Dicendum, quod opus ornatus debet respondere operi distinctionis. Unde, sicut in distinctionis opere aqua et aer prout simul computabantur sive cum distinguerentur a superioribus in secunda die, sive cum distinguerentur a terra in tertia, ita etiam et eorum ornatus ad eumdem diem pertinent ; et hoc ideo quia aer et aqua sunt elementa

maxime mobilia. Unde habent locum medium, ut a corporibus cœlestibus permutata, vires superiorum ad terram deferant; et quodammodo in aqua est locus mistionis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet volatilia et natatilia sint diversorum generum, tamen in hoc conveniunt quod habent motum aliquo modo corporis levis secundum quod moventur in aere vel in aqua sine hoc quod demergantur vel in terram cadant. Aer etiam et aqua conveniunt in hoc quod sunt medium inter cœlum et terram.

Ad secundum dicendum, quod ignis propter vehementiam virtutis activæ quam habet, consumit omne quod est extraneæ naturæ. Unde, cum corpora quæ sunt susceptiva vitæ qua elementa ornantur, oporteat esse mista, igni non potuit aliquis ornatus attribui. Etsi enim aliqua mista ut ebenus et salamandra ad tempus in ignem non consumuntur, finaliter tamen ab igne consumerentur, si diu in eo remanerent.

Ad tertium dicendum, quod licet aer in se sit nobilius corpus quam terra, non tamen oportet quod nobilioribus animalibus ornetur. Nam nobilitas animalium est secundum quod nobiliori anima perficiuntur; quæ tanto est nobilior, quanto corpus ad complexionem magis æqualem reducitur, ad quam requiritur abundantia gravium elementorum in materia, eo quod levia excedunt virtute ipsa gravia. Et ideo non potest esse quod animalia quæ habent motum in aere sint nobilissima animalium. Unde in hoc Platonici erraverunt qui posuerunt aliqua animalia aerea rationabilia.

Ad quartum dicendum, quod in corporibus piscium et avium superabundat terra simpliciter, sed in comparatione ad animalia terrestria superabundat in eis aqua. In piscibus quidem aqua grossior, in avibus subtilior et vaporabilis. Unde tam aves quam pisces habent quietem in terra, licet habeant motum in aere vel aqua. Motus autem in prædictis elementis, quamvis naturalis sit eis, inquantum sunt elementa, non tamen inquantum sunt animata; quamvis ex naturali complexione eorum, magis competat eis motus prædictus quam animalibus terrestribus. Propositio ergo intelligitur de motu naturali, non de motu animalis. Corpora vero animalium aqueorum in aere moventur motu animali, scilicet virtute animæ et plumarum. Sed motu animali si deserantur a virtute animæ moventis moverentur deorsum non sursum. Et per hoc patet solutio ad quintum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter sexti diei opus describatur. Plus enim differt homo a quadrupedibus quam quadrupedia a volatilibus; eo quod homo præ cæteris rationem habet. Sed productio quadrupedum et volatilium ad diversos dies pertinet; inconvenienter ergo eadem die homo et bruta fiunt.

2. Præterea, inter alia animalia homo corporibus cœlestibus similior est tum quantum ad corpus quod per temperiem magis a contrarietate recedit, tum quantum ad motorem, qui utrobique est substantia rationalis; ergo immediate post formationem corporum cœlestium, formatio hominis ante alia animalia poni debuit.

3. Præterea, Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum. Sed de aliis operibus Dei dictum est, *Dixit Deus : Fiat lux.* Et iterum : *Fecit Deus* ; ergo inconvenienter speciali modo loquendi dicitur de homine : *Faciamus hominum* et *creavit Deus hominem.*

4. Præterea, sicuti alia animalia, ita et homo ex anima et corpore componitur : sed in aliis animalibus simul ponitur corporis et animæ productio ; ergo inconvenienter circa hominem describitur seorsum factio utriusque.

5. Præterea, Philosophus dicit in lib. *de Animalibus*, quod inter aquatica et gressibilia sunt aliqua animalia media, de quibus legislator mentionem non facit; ergo insufficienter animalium institutionem tradit.

Respondeo. Dicendum, quod, sicut superius dictum est, ad ornatum alicujus partis mundi pertinent corpora quæ in

illa parte motum habent; non autem per hoc quod habent ibi quietem; quia inquantum aliqua corpora quiescunt alicubi, adhærent loco in quo quiescunt, et sic in unum cum eo computantur. Inquantum vero moventur, sic a loco separantur. Motus autem localis est signum perfectionis, ratione cujus ad ornatum elementi pertinere dicuntur : sicut motus animalium designat vitam ipsorum, et motus luminarium facit cognoscere eorum speciales virtutes. Licet ergo omnia animalia in terra quiescant, illa tamen specialiter ad ornatum terræ pertinent, quæ in terra motum habent; sive totaliter terræ adhæreant, sicut reptilia; sive totaliter in sursum erigantur, ut homines; sive medio modo se habeant, ut jumenta, quæ magis a terra elevantur, et bestiæ, quæ magis terræ appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, quantum ad motum, convenit cum quadrupedibus; ratione cujus ad ornatum terræ pertinet, quamvis secundum rationem omnia excedat.

Ad secundum dicendum, quod illud est postremum in generatione, quod est completius. Homo autem quanto est similor, tanto est completior : unde ultimo ejus factio debuit poni.

Ad tertium dicendum, quod ad designandum nobilitatem hominis præ cæteris corporalibus creaturis, utitur speciali modo loquendi. Quia enim in homine singulariter est Dei imago impressa, consequenter in ejus constitutione fit mentio de pluralitate personarum, cum dicitur *Faciamus*. Quia vero corpus humanum ad nobilissimam formam producitur, convenienter præ cæteris dicitur esse formatum. Quia vero ejus forma præ ceteris materialibus formis per creationem educitur, utpote in naturæ seminibus non præexistens, decuit in ejus constitutione de creatione fieri mentionem.

Ad quartum dicendum, quod animæ aliorum animalium secundum esse suum a corporibus dependent, utpote sine quibus esse non possent; ac propter hoc simul eorum institutio cum corporibus traditur. Animæ autem humanæ a corporibus non dependent : et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod animalia media computantur inter ea, cum quibus magis conveniunt : non enim æqualiter cum utroque genere conveniunt.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ea quæ ad septimum diem pertinent, inconvenienter in Scriptura tradantur. Completio enim aliquid operis est : sed Deus die septima opus suum complevit; non ergo tunc ab omni opere cessavit.

2. Præterea, opus Dei est non solum naturæ institutio, sed etiam ejus conservatio; sed in septima die, et deinceps, Deus opera sua conservat; ergo non cessavit die septima ab omni opere.

Si dicatur quod tunc cessavit a novis creaturis condendis, Contra. Secundum Philosophum in libro *de Animalibus*, frequenter apparent novæ species animalium, quæ nunquam apparuerunt. Deus etiam multa facit, quæ nunquam antea fuerant : sicut quod creat animas, quod unit hominem Deo, quod glorificat homines; ergo die septima ab opere non requievit.

Præterea, quies opponitur motui et labori : sed Deus absque omni motu et labore operatur; ergo ejus cessatio ab opere quies dici non debet.

Præterea, bonum magis respicit finem quam principium : sed septima dies habet principium et non finem, idest mane et non vespere, e contrario autem prima; ergo potius debet benedici prima dies, quam septima.

Respondeo. Dicendum, quod dies isti, sicut supra dictum est, aliter accipiuntur secundum Augustinum, et aliter secundum alios sanctos. Augustinus namque hos dies refert ad cognitionem angelicam, secundum quod res creatas intuetur : et sic dies distinguuntur dupliciter. Uno modo secundum diversa rerum genera; et sic distinguuntur sex dies adinvicem, ut dictum est. Alio modo secundum diversam rerum considerationem; et sic distinguitur dies septima a sex

præcedentibus. Namque ad sex dies pertinet rerum consideratio, secundum quod egrediuntur a suo auctore : ad septimum autem consideratio earumdem, secundum ordinem quem habent in finem, prout scilicet eorum auctor, creaturis conditis, in se, sicut in fine, requiescit, et non in rebus factis. Secundum vero alios sanctos, dies isti distinguuntur secundum diversum statum universi. Nam semper novo opere in perfectionem statum universum producitur : et sic sex dies ab invicem distinguuntur, et etiam septimus ab eisdem. Nam in primis sex diebus partes universi sunt constitutæ in seipsis perfectæ : septimo autem die incepit propagationis opus, per quod virtutes prius rebus collatæ in actum exeunt : et sic opera propagationis non fiunt a solo Deo, sicut opera sex dierum; propter quod dicitur die septima quievisse.

Ad primum dicendum quod in hoc nostra translatio ab antiqua discordat : nam in *littera* nostra dicitur : *Complevit Deus die septimo.* In *littera* vero septuaginta dicebatur : *Complevit Deus in die sexto.* Utrumque autem verum est. Est enim triplex alicujus rei perfectio : una secundum esse, prout ex omnibus suis partibus integratur; alia secundum operationem, quæ dicitur perfectio secunda; tertia secundum finis constitutionem, quæ est perfectio ultima. Prima ergo consummatio universi pertinet ad sextam diem. Secunda vero et tertia ad septimum, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod conservatio divinorum operum, non est alia operatio ab eorum creatione, sed est ejusdem continuatio, et est simile de illuminatione aeris a sole. Ad conservationem etiam operis divini, aliquid causæ secundæ operantur; et sic ipsa conservatio rerum cum opere propagationis quamdam convenientiam habet.

Ad tertium dicendum, quod consummatio operum, de qua hic agitur, est secundum perfectionem naturæ. Unde nihil prohibet ad perfectionem gratiæ vel gloriæ, alia de novo postmodum Deum fecisse. Omnes vero naturales effectus, qui de novo fiunt, vel præextiterunt in seminalibus naturæ rationibus, sicut omnia quæ virtute naturæ producuntur, sive sint nova secundum speciem, sive non : vel præextiterunt in suo simili, sicut animæ rationales, quæ de novo creantur; vel saltem in potentia obedentiæ, sicut ea quæ per miraculum fiunt.

Ad quartum dicendum, quod natura motus transfertur ad quamlibet operationem; et sic cessatio a qualibet operatione quies dici potest. Transfertur etiam ad desiderium finis nondum habiti; et sic quies dicitur ipsa fruitio finis, secundum quem desiderium quietatur; et utroque modo quies Deo attribuitur in septima die; tum quia cessavit a novis creaturis condendis, tum quia, rebus omnibus constitutis, non in eis, sed in ipso quievit sicut in fine.

Ad quintum dicendum, quod bonum habet rationem finis, et ex eo diffusio est. Et quia septimæ diei attribuitur perfectio rerum secundum finem, et secundum operationem, per quam bonum creaturæ collatum quodammodo diffunditur, convenienter dies septimus præ cæteris benedicitur. Ex hoc autem quod in ipso est perfectio secundum ultimum finem, sequitur quod vesperam non habeat. Sicut enim principium non potest esse incipiens, ita ultimus finis non potest esse deficiens.

Expositio textus.

« Jumenta et reptilia. » Reptilium tria sunt genera. Quædam enim trahunt se vi penularum, ut pisces in aqua. Quædam vi costarum, ut lacertæ. Quædam ore, ut vermes. Primum genus pertinet ad ornatum aquæ. Duo alia ad ornatum terræ.

« Fuerunt innoxia. » Contra : Ergo serpens non habebit venenum, cum tamen vita ejus sit in veneno capitis, ut dicit Ambrosius in *Exam.*

Respondeo : Instrumenta nocendi habebant, sed non usum.

« Non potuit simul dici. » Contra : Quamvis non simul dicere omnia potuit, tamen dicere omnia fuisse simul facta.

Respondeo : Non potuit, id est non oportuit propter ruditatem illius populi.

« Requievit die septimo. » Quæritur quomodo requierit?

Respondeo : Augustinus exponit sic : *Requievit* quia postea nullum novum genus creaturæ fecit. Strabus sic : *Requievit*, quia nullo opere quod fecerat indiguit. Basilius sic : *Requievit*, quia comparatione suorum operum in summa quiete se esse monstravit. Beda sic : *Requievit*, quia quietem ætatis septimæ vel sepulturæ significavit.

DISTINCTIO XVI

Divisio Textus.

« His excursis. » Postquam egit de creatura pure spirituali a dist. II usque ad XII, et de creatura pure corporali a XIII usque ad XV; hic incipit agere de composita ex corporali et spirituali, id est homine, de quo agit primo quoad institutionem naturæ usque ad dist. XXI ; secundo quoad destitutionem culpæ a dist. XXI usque in finem. In prima parte prius agit de productione naturæ humanæ in esse usque ad XIX. Secundo, de ejus in esse conservatione, dist. XX. In prima parte primo agit de productione hominis in communi, dist. hac. Secundo, de productione viri principaliter, dist. XVII. Tertio, de productione mulieris, dist. XVIII. In prima parte primo ostendit quod homo factus est ad Dei imaginem et similitudinem. Secundo ad quam imaginem et similitudinem : « Imago. » Tertio ostendit qualiter dicitur factus ad illam imaginem et similitudinem : « Verumtamen. » In prima parte primo ponit prohemium ; secundo inchoat tractatum : « In Genesi. » In secunda parte primo determinat secundum veritatem : « Imago. » Secundo, secundum quorumdam falsam opinionem duplicem : « Filius vero. » In tertia parte primo ostendit qualiter in homine assiassignatur imago et similitudo : « Verumtamen. » Secundo, qualiter differenter sit imago in homine et in Filio : « Quocirca. » Tertio, qualiter hæc relucet etiam in corpore humano : Sed etiam in corpore. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in creatura possit esse imago Dei, vel similitudo ; 2° utrum omnis creatura sit ad imaginem, vel sola rationalis ; 3° utrum imago perpetuo in homine maneat. 4° utrum omnis homo æqualiter sit ad imaginem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nulla creatura possit esse Dei imago. Imago enim, secundum Hilarium, est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens, vel rei ad rem coæquandam unita et indiscreta similitudo. Hoc autem omni creaturæ convenire non potest in comparatione ad Deum ; ergo in creatura non potest esse imago Dei.

2. Præterea, inter ea quæ sunt diversorum generum, non attenditur aliqua similitudo, sicut inter accidens et substantiam : sed Deus in nullo genere continetur : ergo creaturæ sub certis generibus contentæ, Deo similes esse non possunt.

3. Præterea, similitudo est relatio æquiparantiæ, et ad convertentiam dicitur. Simile enim est sin illi simile. Sed Deus non est similis creaturis, ut patet Is. XL : *Cui similem fecistis Deum etc.* ergo creatura non potest dici similis Deo.

Sed contra est quod dicitur Gen. I : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

4. Præterea, ad perfectionem agentis pertinet, ut sibi simile agat : sed Deus est agens perfectissimum ; ergo facit creaturas sibi similes.

Respondeo. Dicendum, quod similitudo attenditur secundum convenientiam in forma. Quæ quidem convenientia dupliciter esse potest. Uno modo secundum quod forma illa eodem modo utrique convenit, sicut albedo duobus albis. Alio modo secundum quod illa forma in utroque diversimode invenitur, sicut domus quæ est in materia similatur arti quæ est in mente artificis. Primo ergo modo nul-

la creatura potest esse similis Deo, eo quod omnis creatura quicquid bonitatis habet, etiam per ipsum et per participationem bonitatis ejus habet, Deus autem per essentiam. In creatura autem quicquid est, finitum est, in Deo autem infinitum. Quæ etiam in creatura sunt distincta, sunt in Deo unum. Sed quæ quantumcumque in creaturis existunt, in Deo quodam nobiliori modo præexistunt. Et ideo secundo modo creaturas Deo similes esse oportet.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est imago ; perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem Dei imago est solus Filius, et de hac procedunt definitiones Hilarii. Imperfecta autem Dei imago, est creatura : quæ, secundum quod ad imaginem est, aliquid æqualitatis habet, non secundum commensurationem, sed secundum proportionem : inquantum etiam habet de similitudine, intantum habet de unitate et indiscretione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non determinetur ad aliquod genus, in eo tamen præexistunt nobilitates et perfectiones omnium generum. Unde res cujuslibet generis Deo aliquo modo assimilatur : non autem res unius generis similatur rei alterius, quia in uno genere non inveniuntur quæ sunt alterius.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quando aliqua sunt similia secundum convenientiam in forma, quæ eodem modo utrique attribuitur. Sic enim non est similitudo inter Deum et creaturam. Unde creatura dicitur Deo similis, non autem e converso ; sicut domus dicitur similis arti, et non e converso.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sola rationalis creatura sit ad imaginem. Ad imperfectam enim imaginis rationem, sufficit imperfecta imitatio ; sed in qualibet creatura est aliqua imperfecta Dei imitatio ; ergo, cum in creatura non sit imago, nisi secundum imperfectam imaginis rationem, videtur quod quælibet creatura possit dici ad imaginem.

2. Præterea, quanto aliquid est melius, tanto Deum perfectius imitatur : sed totum universum est melius quam creatura rationalis ; ergo totum universum magis est ad imaginem quam rationalis creatura.

3. Præterea, omnis transumptio fit ratione alicujus similitudinis : sed nomina aliquarum rerum corporalium frequentius de Deo transumptive dicuntur quam nomina rationalium creaturarum, sicut ignis et lucis ; ergo major similitudo est eorum ad Deum quam rationalis creaturæ ; et ita magis debent dici ad imaginem.

Sed contra. Homo dicitur ad imaginem Dei secundum illud quod in nobis est excellentius, hoc est secundum mentem, ut Augustinus dicit in libro de *Trinitate*. Sed mens in sola creatura rationali invenitur ; ergo sola rationalis creatura est ad imaginem.

Præterea, inter rem et ejus imaginem nihil cadit medium : sed sola rationalis creatura Deo adhæret ; ergo ipsa sola est ad imaginem.

Respondeo. Dicendum, quod in omni creatura est aliqua Dei similitudo, non tamen : Dei imago, proprie loquendo. Imago enim similitudinem includit, et super eam addit duo : quorum unum est expressio unius ab altero. Unde duorum ovorum, quamvis similium, unum non est alterius imago, quia unum non est ex alio, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII *Quæst.* Aliud est ut similitudo attendatur quantum ad speciem rei, vel saltem quantum ad ea quæ sunt signum speciei, sicut figura. Unde aliquid dicitur esse hominis imago, non propter similitudinem in albedine, sed principaliter propter similitudinem in figura. Ratione ergo primi non deficit, quin in qualibet creatura sit Dei imago. Similitudo enim Dei in qualibet creatura, ab ipso Deo derivatur : sed deficit ratione secundi. Nam in rationali creatura sola invenimus omnia quæ nobis de perfectione divinæ naturæ sunt nota. Creatura enim rationalis sola est, quæ vivit et intelligit : et propter hoc sola rationalis creatura est ad imaginem : ut Augustinus dicit in libro LXXXIII *Quæst.* Tertium autem addit

imago supra similitudinem; scilicet æqualitatem; quæ tamen non requiritur nisi ad perfectam imaginem, qualiter solus Filius est imago. Unde Filius ita est imago, quod non ad imaginem. Præpositio enim quamdam distantiam importat. Ceteræ vero creaturæ neque sunt imago, neque ad imaginem.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet imperfecta imitatio sufficit ad rationem imperfectæ imaginis : sed requiritur quod sit imitatio aliqualis quantum ad omnia essentialia rei quæ in specie includuntur, sicut homo est imago sui patris; vel saltem quantum ad signum, sicut denarium est imago Cæsaris.

Ad secundum dicendum, quod universum est melius rationali creatura extensive, inquantum plura bona complectitur : non tamen est melius nec æque bonum intensive quantum ad omnes ejus partes, cum rationalis creatura sit nobilissima pars universi.

Ad tertium dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum attenditur dupliciter. Uno modo secundum participationem divinæ bonitatis; et sic creatura rationalis est Deo simillima. Alio modo secundum similitudinem proportionis; et sic nihil prohibet aliquas alias creaturas esse Deo similiores, a quibus fit transumptio ad divina : sicut quod Deus dicitur ignis, quia ita se habet ad calefactionem spiritualem sicut ignis ad corporalem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod imago in homine non semper remaneat. In Psal. LXXII enim dicitur : *Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges;* ubi dicit *Glossa :* Peribit imago, quia nec similitudinem retinebunt qui de beatitudine nihil habebunt; ergo imago non semper in homine manet.

2. Præterea, imago similitudinem includit, ut Augustinus dicit. Sed similitudo Dei non semper manet in anima, quia attenditur secundum innocentiam et justitiam, quæ per peccatum tolluntur; ergo nec imago.

3. Præterea, in *littera* dicitur, quod imago consideratur in cognitione veritatis sed cognitio veritatis non semper manet in homine; ergo nec imago.

Sed contra. Si imago Dei tolleretur ab homine, præcipue hoc fieret per peccatum : sed per peccatum non tollitur, ut patet in Psal. LXXXIII : *Verumtamen in imagine pertransit homo;* ergo imago in homine semper manet.

Præterea, naturalia hominis semper in homine manent : sed imago Dei in anima attenditur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ sunt ei naturalia; ergo nunquam homo amittit Dei imaginem.

Respondeo. Dicendum, quod ad imaginem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo quasi ei essentiale. Alio modo sicut completivum ejus quantum ad bene esse, ut patet in imagine corporali. Designatio enim lineamentorum est essentialis imagini; sed superinductio colorum complet decorem imaginis. Ita et imago Dei in nobis essentialiter consistit in mente et in his quæ eam consequuntur naturaliter. Ex ipsa enim natura humana mens habet, quod possit esse capax Dei : quod non esset, nisi a materia conformitatem ex sua natura haberet ad Deum. Sed perfectio imaginis inquantum ad bene esse, consistit in hoc quod anima Deum actualiter capit; quod fit quo ad gratiam et virtutes. Quantum ergo ad primum, imago semper manet in creatura rationali; sed quantum ad secundum, amittitur per peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod imago Dei dicitur perire in peccatoribus et in præsenti et in futuro. Utrobique enim Dei civitas statum habet. In præsenti quidem igitur in eis perit, in quantum eorum mens, actu Deum non capit per gratiam habitantem. In futuro vero, inquantum potentia naturalis ligatur, ut nunquam in actum exire possit virtutis; tamen illud quod est naturæ semper manet.

Ad secundum dicendum, quod similitudo in plus est quam imago : unde aliqua similitudo contra imaginem dividitur. Similitudo quidem quantum ad intellectum, quæ est prima perfectio rationalis creaturæ, inquantum hujusmodi, per-

tinet ad essentialem imaginis rationem. Sed similitudo secundum ea quæ præcedunt intellectum, sicut essentia, et proprietates ejus ut immortalitas et similia, et ea quæ sequuntur, sicut affectus, et habitus perficiens potentiam, distinguitur contra imaginem cum dicitur Gen. I : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, et sic ad similitudinem pertinent innocentia et justitia.

Ad tertium dicendum, quod cognitio veritatis accipitur ibi non pro actu, sed pro potentia, quæ semper manet.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod imago Dei non magis sit in Angelo quam in homine. Ad rationem enim imaginis pertinere videtur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, quod substantia interposita in illa, ab ipsa veritate formatur, et ideo nihil est illi conjunctius : sed hoc convenit animæ sicut et Angelo; ergo Angelus non est magis ad imaginem quam homo.

2. Præterea, differentia generum vel specierum aliorum salvatur in omnibus quæ sunt in illis generibus vel speciebus ; sicut quia ignis specie est aere subtilior, quilibet ignis quolibet ære subtilior est. Sed non quilibet Angelus quolibet homine melior est, quia Christus et beata Virgo sunt supra omnes Angelos ; ergo Angelus non est simpliciter secundum genus suum homine melior ; et ita nec magis ad imaginem.

Præterea, sicut Angelus perspicacior in intelligendo quam homo, ita unus homo quam alius, et vir quam mulier. Si ergo ratione prædicta Angelus sit magis ad imaginem quam homo, vir esset magis ad imaginem quam mulier, et unus vir alio : quod non videtur, cum ea quæ ad speciem consequuntur, æqualiter conveniant omnibus quæ sub illa specie continentur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XI *Confess.* : « Duo fecisti, Domine : unum prope te scilicet « Angelum, et aliud prope nihil, » scilicet materiam primam. Sed propter propinquitatem rationalis creaturæ ad Deum dicitur esse ad Dei imaginem rationalis creatura; ergo Angelus est magis ad imaginem quam homo, utpote propinquior.

Præterea, Gregorius exponens illud Ezech. XXVIII : *Tu signaculum similitudinis*, dicit : « Quanto in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago Dei insinuatur expressa. » Sed constat Angelum esse subtilioris naturæ quam hominem ; ergo Angelus est magis ad imaginem Dei quam homo.

Respondeo. Dicendum, quod cum imago sit quædam similitudo ad Deum, ibi est major expressio imaginis, ubi est major similitudo. Creaturæ autem rationalis ad Deum potest similitudo dupliciter attendi. Una secundum perfectionem naturæ : et sic Angelus est Deo similior, tum propter naturam subtiliorem, tum propter intellectum perspicaciorem. Alia secundum habitudinem ad res : et sic in homine invenitur aliqua similitudo ad Deum quæ non est in Angelis : sicut quod unus homo est principium omnium hominum : quod anima est tota in qualibet parte corporis : sicut Deus est principium omnium entium, et etiam totus in qualibet parte mundi. Prima autem similitudo est verior, sicut et verius esse habet ens absolutum quam relatio ; et ideo secundum primam similitudinem verius attenditur imago. Dicendum est ergo, quod in Angelo est simpliciter imago Dei expressior, sed in homine secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima immediate formetur ab ipsa veritate, sicut et Angelus, tamen Angelus perfectius formatur, loquendo secundum naturam utriusque ; quia secundum illam veritatem perfectius cognoscit, quia in eo lumen intellectuale in sua puritate perseverat. In homine autem est figuris sensibilibus obumbratum, unde cum discursu cognoscit. Unde dicit Isaac, quod ratio creata est in umbra intelligentiæ. Nam secundum gratiam et gloriam possunt esse pares.

Ad secundum dicendum, quod excellentia quæ est in Christo et beata Virgine, est gratiæ vel gloriæ, non naturæ.

Ad tertium dicendum, quod differentia

Angeli ad hominem non continetur sub specie una, sicut et differentia viri ad virum, vel viri ad mulierem. Unde non est simile. Nec tamen est inconveniens, quod quanto in aliquo natura humana est perfectior, tanto in eo sit divina imago expressior.

Expositio textus

« *Faciamus,* una operatio Trinitatis. » Contra : Similiter in aliis tota Trinitas operata est ; Ergo debuit dici *Faciamus.* — Respondeo : Non est simile quia in aliis operata est secundum exemplar conditionum essentialium in quibus personæ unum sunt. Sed in homine etiam secundum exemplar conditionum personalium in quibus differunt :

« Dei et Angelorum non est una imago. » Contra : Filius est imago Dei et Angelorum. — Respondeo : Filius non est eodem modo imago Dei, et Angelorum exemplariter tantum. Primo modo accipitur imago proprie ; secundo modo improprie accipitur. Ergo æquivoce.

« Non ab illo nata, sed creata. » Contra : Est imago artificialis, non naturalis. — Respondeo : Quamvis non sit connaturalis, quia procedit non natura divina, sed ab arte, est tamen naturalis, quia ars divina causat naturam.

DISTINCTIO XVII

Divisio textus.

« Hic de origine. » Egit de productione hominis communiter. Hic agit de productione viri specialiter : primo quoad animæ naturam ; secundo quoad staturam corporis : « Solet etiam ; » tertio quoad locum formationis et habitationis : « Hominem autem. » In prima parte primo ponit unde anima producta fuerit. Secundo, ubi, utrum in corpore vel extra : « Sed utrum in corpore. » In tertia parte primo agit de conditionibus paradisi : « Hominem. » Secundo de conditionibus lignorum in eo existentium : « In hoc autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum anima sit de Dei substantia ; 2° utrum sit facta ex aliqua materia corporali, vel spirituali ; 3° utrum sit facta extra corpus ; 4° de paradiso, utrum sit locus corporalis, vel spiritualis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima sit de Dei substantia. Flatus enim est substantia flantis : sed Deus in faciem hominis insufflasse vel inspirasse legitur spiraculum vitæ ; ergo spiraculum vitæ, quod est anima, est de substantia Dei.

2. Præterea, unitas operationis attestatur unitatem naturæ. Sed anima convenit cum Deo in operatione naturæ intellectualis ; ergo est ejusdem naturæ cum ipso.

3. Præterea, omnis forma, quæ non est multiplicabilis per diversas materias, non potest habere imaginem alterius naturæ, cum imago formam contineat exemplaris. Sed forma deitatis est hujusmodi. Cum ergo in anima sit imago Dei, videtur quod anima sit de substantia, sive de natura Dei.

Sed contra. Natura divina est intransmutabilis : sed anima humana multis transmutationibus subjacet ; ergo non est de natura divina.

Præterea, causa efficiens et materialis in idem non incidunt, ut Philosophus dicit in II *Physicorum.* Sed Deus est causa efficiens omnium ; ergo nullius rei potest esse causa materialis : et ita anima non potest fieri de substantia Dei.

Respondeo. Dicendum, quod ista positio dicentium animam esse de Dei substantia, ex tribus erroribus originem habere potest. Quorum primus est dicentium Deum non esse aliquid distinctum a rebus : sed quod ipse in quibusdam est essentia, in quibusdam natura, in quibusdam anima, in quibusdam intellectus, ut Avicenna narrat. Secundus error fuit dicentium Deum esse animam mundi, ut Augustinus nar-

rat in lib. de *Civitate Dei* : qui communiter ponebant omnes animas partes esse illius, qua totus mundus animatur. Tertius error fuit dicentium animam esse vel principium, vel ex principiis, ad hoc ut omnia cognosceret, ut Philosophus narrat in primo *de Anima*. Ex quo sequitur, quod cum principium rerum Deus dicatur primum, anima sit de natura divina. Primus autem horum errorum reprobatur per hoc, quod Deus non est omnia, sed omnibus altius, ut etiam Philosophus probat in XI *Metaphysicorum*. Secundus vero reprobatur per hoc quod Deus nec est corpus, nec forma corporis, ut etiam Philosophus probat. Tertius vero error excluditur per hoc quod anima non cognoscit omnia quia sit idem omnibus, quasi omnium principia continens: sed quia est in potentia omnia. Unde constat positionem prædictam esse falsam et erroneam, qua dicitur animam esse de Dei substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas Genesis, secundum Augustinum, non cogit ponere animam esse de Dei substantia. Primo, quia homo flatum non emittit de sua substantia, sed de aere respirato, qui non est de substantia corporis, et multo minus de substantia animæ. Secundo, quia anima non potest facere flatum nisi de corpore, cum non sit creatrix : Deus autem qui est infinitæ potentiæ, potest animam de nihilo creare ; et sic dicitur flasse, inquantum hominis flatum creavit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa sequeretur, si intellectualis operatio eodem modo Deo et animæ conveniret : quod patet esse falsum. Unde ex hoc non unitas, sed similitudo naturæ concludi potest.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si in homine esset similitudo vel imago deitatis perfecta, cujus contrarium supra dictum est.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima sit creata de aliqua materia. Omne enim quod habet materiam, ex materia est factum : sed anima habet materiam : quod ostenditur ex hoc, quod est accidentibus subjectum : nam forma simpliciter subjectum esse non potest, ut Boetius dicit ; ergo anima est facta ex materia.

2. Præterea, sicut se habet materia corporalis ad corpora, ita spiritualis ad spiritus : sed cum dicitur : *in principio creavit Deus cœlum et terram,* secundum Augustinum per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram vero corporalis ; ergo sicut ex materia informi præexistenti facta sunt corpora, sic et anima rationalis ex materia præexistenti facta est.

3. Præterea, perfecto non potest fieri additio, quia perfectum est cui nihil deest : sed universum per opera sex dierum fuit perfectum, ut supra dictum est; ergo nulla pars universo de novo additur. Hoc autem esset, si anima ex non præexistenti materia fieret, cum quotidie multæ animæ fiant ; ergo videtur quod anima sit de aliqua materia facta.

Sed contra. Omnis forma est simplicis essentiæ, alias iretur in infinitum : sed anima est quædam forma ; ergo est simplicis essentiæ : non ergo est facta de aliqua materia.

Præterea, omne quod fit ex materia, exit in esse per generationem : omne autem generabile est corruptibile ; si ergo anima rationalis sit ex materia, sequitur quod sit corruptibilis : quod est inconveniens.

Respondeo. Dicendum, quod aliud est fieri ex materia, et aliud est fieri cum materia. Illa enim ex materia fiunt, quibus eorum materia præexistit : et cum materia sine forma esse non possit, oportet quod materia ex qua aliquid fit, successionem formarum in se patiatur : quod non invenitur nisi in rebus generabilibus et corruptibilibus, inter quarum formas est aliqua contrarietas ; quæ de anima dici non possunt, nisi forte secundum errorem illorum qui animam esse corpoream existimabant. Unde anima non debet dici facta esse ex aliqua materia spirituali vel corporali. Fieri vero cum materia dicuntur illa, quæ sic fiunt, ut habeant materiam partem sui. In quo circa animam non est omnium concors

sententia; quibusdam dicentibus animam ex materia et forma compositam, aliis hoc negantibus. De hoc autem quid verius sit, in primo libro dictum est, et ideo prætermittatur ad præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio non probat animam fieri ex materia, sed animam habere materiam. Cui tamen, secundum eos qui hoc negant, potest responderi, quod anima quamvis non habeat materiam, non est omnino simplex, cum sit composita ex quo est et quod est, sicut alibi expositum est.

Ad secundum dicendum, quod informitas in corporali natura intelligitur quantum ad primum esse : sed in spirituali natura quantum ad esse secundum, non quantum ad primum. Et ideo corporales res, secundum esse naturæ, fiunt ex materia præexistente. Res autem spirituales fiunt secundum esse gratiæ ex natura considerata absque gratiæ forma.

Ad tertium dicendum, quod perfectio universi essentialis quæ est secundum species, fuit in primis sex diebus completa ; non autem accidentalis, quæ est secundum individua.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod animæ creatæ fuerint extra corpora. Finis enim rei respondet ejus principio : sed anima remanet post finem corporis ; ergo et ante corpus creata fuit.

2. Præterea, productio rei debet esse conveniens naturæ ipsius : sed intellectus, secundum Philosophum, nullius corporis actus est; ergo anima rationalis non debet fieri in corpore.

3. Præterea, creatura rationalis corpori non unita, est nobilior creatura rationali corpori unita, ut patet de Angelo et anima : sed nulla dignitas subtrahitur animæ rationali nisi propter ejus demeritum ; ergo ex aliquo demerito animæ rationalis est, quod corpori unitur. Hoc autem non esset nisi corpori præextitisset ; ergo animæ sunt creatæ ante corpora.

Sed contra. Quandocumque est anima rationalis, potest agere aliquid boni vel mali : sed animæ rationales ante corpora nihil boni vel mali egerunt, ut patet per Apostolum Rom. IX ; ergo animæ non sunt ante corpora creatæ.

Præterea, forma in via generationis non est prior materia, sed magis posterior : sed anima est forma corporis ; ergo anima ante corpus creari non potuit.

Respondeo. Dicendum, quod opinio quorumdam fuit, animas ante corpora creatas esse : cujus duplex fuit occasio. Una apud Platonicos, qui cum ponerent generationem perpetuam, et animas immortales, coacti sunt ponere circulationem in animabus, ne in infinitum excresceret numerus animarum, dicentes easdem animas, quæ nunc a corporibus absolvuntur, rursum post aliqua tempora corporibus alligari. Secunda occasio fuit apud Origenem qui inæqualitatem creaturarum rationalium ex diversitate meritorum procedere credidit ne Deus injustus videretur, inæqualitatem in creaturis rationalibus instituens absque meritorum diversitate. Utrumque autem per idem reprobatur : per hoc scilicet quod anima rationalis non accidentaliter, sed naturaliter corpori unitur : alias homo non esset naturale sed accidentale. Ex hoc autem quod anima naturaliter unitur corpori, sequitur quod una anima uni corpori debeatur. Nam una forma uni materiæ respondet : et unum agens uni proprio instrumento convenit. Ea etiam quæ naturaliter sunt, sub merito non cadunt. Et præterea, si animæ rationali est essentiale uniri corpori, esse sine corpore est ei accidentale. Naturale autem est accidentali prius. Unde anima non est facta sine corpore, sed in corpore.

Ad primum ergo dicendum, quod animam esse sine corpore post mortem, est ei per accidens, scilicet per mortem corporis, quæ est ex peccato consecuta.

Ad secundum dicendum, quod intellectus dicitur nullius corporis actus esse, quia potentiæ intellectivæ non deputatur aliquod organum in corpore, sicut potentiæ visivæ. Non autem per hoc voluit

Aristoteles quod anima rationalis corporis forma non esset.

Ad tertium dicendum, quod inæqualitas spiritualium creaturarum est secundum earum naturam; unde ex merito non dependet. Nec tamen ex hoc aliqua injustitia Deo potest ascribi, cum ex mera sua bonitate creaturas instituerit, non quidem æquales, ut diversi gradus bonitatis implerentur, ex quibus constaret universi admirabilis pulchritudo. Nec ex hoc animæ aliqua dignitas subtrahitur, quod Angelo non est æqualis; cum hæc inæqualitas naturam utriusque consequatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod paradisus in quo homo creatus dicitur, non sit aliquis locus corporalis. Dicitur enim in *littera* quod paradisus ille usque ad lunarem globum pertingit: sed hoc non potest dici de aliquo loco terreno, propter sphæram ignis quæ lunæ orbi contiguatur; ergo paradisus ille non est aliquis locus corporalis et terrenus.

2. Præterea, si paradisus ille corporalis esset, arbores in eo plantatæ essent corporales; quod non videtur, cum lignum vitæ sit ipsa sapientia, ut habetur Proverb. III. Lignum etiam, quod scientiam boni et mali causat, non potest esse corporeum; ergo nec paradisus ille potest esse corporalis.

3. Præterea, flumina illa, quæ dicuntur a paradiso procedere, alibi habent notam originem. Fons etiam ille, secundum Damascenum, est Oceanus, qui totam terram circumdat: ergo ea quæ dicuntur de paradiso illo, ad litteram intelligi non possunt, ut paradisus ille sit locus corporeus.

Sed contra. Postquam homo peccavit, in paradiso spirituali non remansit. Dicitur autem Gen. III, quod per aliquod temporis spatium remansit in paradiso; ergo oportet quod intelligatur de corporali.

Præterea, rei corporali debetur locus corporalis; sed paradisus est deputatus homini in statu innocentiæ tamquam proprius locus; cum ergo homo ex anima constaret et corpore, videtur quod paradisus ille corporalis fuerit.

Respondeo. Dicendum, quod communis Ecclesiæ sententia habet, quod paradisus ille sit locus corporalis. Unde opinio Origenis reprobatur, qui posuit omnia, quæ de paradiso illo dicuntur, mystice intelligenda esse. Rationabiliter autem ad litteram intelligitur: nam homo in statu illo felicitatem quamdam habuit, sicut in anima, inquantum scientia et virtutibus præditus erat, ita et in corpore, quod erat quodammodo impassibile, et immortale. Unde ei debebatur non solum paradisus felicitati spirituali conveniens, sed etiam corporalis, competens corporali. Qui quidem locus, ab omnibus perturbationibus erat liber, sub æquinoctiali constitutus versus Orientem, ut quidam dicunt, quasi in optima parte mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod paradisus ille terrestris non intelligitur esse exaltatus usque ad globum lunarem ratione situs; sed propter quamdam temperiem, et incorruptionis similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod lignum vitæ licet quandoque mystice accipiatur pro sapientia, per quam vita spiritualis habetur, tamen quædam corporalis arbor est, quæ ex hoc lignum vitæ dicitur, quod vitam homini in statu innocentiæ conservabat. Sicut et Jerusalem, quamvis sit terrena civitas, quandoque tamen sumitur pro cœlesti. Lignum vero scientiæ boni et mali dicitur ab eventu: quia per ejus esum homo expertus est quid intersit inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum.

Ad tertium dicendum, quod duplex est origo fluminum. Una prima, scilicet Oceanus, et sic loquitur Damascenus. Alia proxima; et sic origo illorum quatuor fluminum est fons paradisi. Quod autem illa flumina alibi videntur habere originem, ex hoc provenit, quod a paradiso egressa, iterum sub terra demerguntur. Unde ibi originem habere dicuntur, ubi iterum renascuntur.

Expositio textus.

« Corporali vel spirituali, sed de nihilo. » Contra : Gen. I :

« *In principio creavit Deus cœlum et terram. Glossa* :

Per terram intelligitur informis materia corporalium ; per cœlum informis materia ex qua spiritualia facta sunt, sed natura Angelica nondum ad creatorem conversa.

« Nec de aliqua materia. » Contra : Secundum opinionem unam animæ sunt compositæ ex materia et forma spirituali. — Respondeo : Intelligitur hoc de materia præjacente, non de materia quæ simul concreatur in singulis animabus ; nec ideo tamen mundi materia augetur. Illa spiritualis, non corporalis. Sicut nec per creationem ipsius animæ mundi quantitas augetur.

« Nec talia contra naturam fiunt. » Contra : Miracula contra naturam fiunt. — Respondeo : Natura dupliciter dici potest, vel naturalis obedientia ad creationem rebus impressa, vel naturalis cursus propagationis unius ex altera. Primo modo, nihil facit Deus contra naturam, sed secundo.

« Quia non erat in eo permansurus. » Similiter nec mulier, quia cum ea fuit formata. — Respondeo : Non est simile, quia formatio Adæ fuit omnino nova ; sed mulier jam facta erat materialiter et similitudinarie in Adam.

« Divinitus accepit hanc naturam. » Strabus : Non habuit hanc naturam ut propter ejus esum subsisteret hominis immortalitas, aut impossibilitas moriendi : hanc non faciebat, — aut possibilitas non moriendi : hanc similiter non efficiebat. Sed ad hanc disponebat corpus in sua æqualitate conservando, sicut cibus bonus non facit vitam, nec sanitatem conservat.

DISTINCTIO XVIII

Divisio textus.

« Eodem quoque paradiso. » Egit de productione hominis generaliter, viri specialiter ; hic agit de productione mulieris, primo quoad corpus, secundo quoad animam :

« Quemadmodum. » In prima parte primo agit de modo productionis. Secundo de principio ejusdem : « Solet quæri. » Tertio modum determinat, primo ex parte loci ; secundo ex parte ordinis : « Hic attendendum ; » tertio, ex parte materiæ : « Cum autem ; » quarto, ex parte temporis : « Non sine causa. » In secunda parte primo agit de materia ex qua facta est productio : « Solet quæri. » Secundo de ministerio præparante materiam : « Illud etiam. » Tertio de dispositione materiæ : « Sed quæritur. » Quarto de principali agente omnium.

Hic est duplex quæstio. Prima, de traductione mulieris ex viro. Secunda, de traductione animæ ex anima.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum corpus mulieris de costa viri fuerit factum ; 2° de seminalibus rationibus, et miraculis, quæ præter eas fiunt.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod mulier non sit facta ex costa viri. Formatio enim unius ex alio, non pertinet ad opus primæ institutionis naturæ, sed magis ad opus propagationis : opus autem propagationis ex rationibus seminalibus perficitur. Cum ergo in rationibus seminalibus non esset, ut ex costa viri fieret mulier, ut in *littera* dicitur, videtur quod inconvenienter mulier de costa viri formata dicatur.

2. Præterea, in corpore hominis non potest esse divisio continui sine sensu doloris : dolor autem in homine esse non potuit ante peccatum ; ergo non potest dici quod mulier sit ex costa viri formata ante peccatum.

3. Præterea, ex corpore parvæ quantitatis absque additione fieri non potest corpus magnæ quantitatis nisi per rarefactionem, ut patet per Augustinum, X *super Genesim ad litteram.* Non autem potest fuisse corpus mulieris tanto rarius

costa viri quanto eam in quantitate excessit : sic enim esset rarior aere ; ergo aliquid additum est costæ, ad hoc quod ex ea mulier[1] formaretur. Magis ergo debet dici quod ex illo addito formata est mulier, quam ex costa, cum illud sit majoris quantitatis.

Sed contra est auctoritas Scripturæ Gen. II. Præterea, Actuum XVII dicitur, quod Deus fecit ex uno omne hominum genus : hoc autem non esset, nisi mulier esset formata ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod convenienter mulier ex viro est formata : tum propter conditionem mulieris, quæ cum sit imperfecta, debet a perfecto originem sumere : tum etiam propter charitatem inter homines insinuandam, ut homines magis se diligant, ex uno se esse cognoscentes : tum ad viri dignitatem ostendendam, qui est principium universale sui generis, sicut et Deus est principium omnium. Convenienter etiam et de costa dicitur esse formata, ut ostendatur eam viro datam esse in sociam non in dominam vel ancillam, ut in *littera* dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod opus propagationis naturalis præsupponit principia activa et passiva ; et ita cum vir sit principium activum in generatione humana, femina passivum, utriusque formatio non ad opus propagationis, sed ad primam[2] rerum institutionem pertinet. Nec obstat quod femina ex viro facta legitur ; quia etiam vir dicitur esse factus ex terra et similiter animalia et plantæ.

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit de perfectione Adæ, prout erat quædam persona singularis, sed prout erat totius humani generis principium. Propter quod etiam illa costa resurget in Eva, in qua est de perfectione individui, non autem in Adam. Illud autem quod hoc modo se habet ad hominem, non solum sine dolore, sed cum delectatione deciditur, sicut patet de semine. Unde non oportet quod in costæ amotione, Adam dolorem senserit ; et præcipue cum hoc factum legatur, eo in sopori extasis constituto.

Ad tertium dicendum, quod Hugo de sancto Victore et quidam eum sequentes, dicunt, quod ex multiplicatione materiæ costæ absque omni additione vel rarefactione mulier est formata : et ponunt simile de multiplicatione quinque panum. Sed hæc multiplicatio intelligi non potest nisi vel quod crescat ipsa essentia materiæ secundum se ; vel ita quod crescat quantitas cui subest. Primum non potest intelligi nisi per creationem novæ materiæ vel per additionem materiæ præexistentis. Sed hoc non potest intelligi sine rarefactione : quæ quia ibi esse non potuit, ut objectio probat, oportet quod intelligatur illa formatio esse facta ex costa vel per novam materiæ creationem vel per additionem exterioris. Et tamen ex costa formata dicitur mulier, quia illa materia vel addita vel de novo creata, mediante materia costæ in formationem mulieris transivit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod miracula non sint, quæ fiunt præter rationes seminales. Inter rationes enim seminales computari oportet non solum vires activas, sed etiam passivas, sine quibus naturales effectus non producuntur. Sed eorum quæ mirabiliter fiunt virtutes passivæ in rebus naturalibus præexistunt, quia, ut ab Augustino, habetur in *littera,* « Dedit Deus naturis, ut ex eis hæc mirabilia fieri possent ; » ergo miracula non fiunt præter rationes seminales.

2. Præterea, creatio rerum et justificatio impiorum et resurrectio mortuorum præter rationes seminales fiunt. Hæc tamen non sunt miracula : cum creatio non ordinetur ad gratiæ manifestationem, justificatio impii frequenter accidat, resurrectio mortuorum non sit præter fidelium spem ; quæ omnia ad miraculum requiruntur ; ergo non ex hoc aliqua di-

[1] Al. : « extra. »

[2] Al. : « passivam. »

cuntur miracula, quod præter rationes seminales fiunt.

3. Præterea, facultas creaturæ non se extendit supra rationem seminalem : extendit autem se ad opera miraculosa, quia homines et Angeli miracula dicuntur facere. Fiunt etiam quandoque miracula de his quæ per naturam fieri possunt, sicut patet in sanatione infirmorum ; ergo non ex hoc est aliquid miraculosum, quod præter rationes seminales fit.

Sed contra. Miracula, ut in *littera* dicitur, ad commendationem gratiæ fiunt : sed gratia cum sit supernaturalis, non potest sufficienter commendari nisi per effectus supernaturales, qui seminales rationes naturæ excedunt ; ergo miracula sunt præter rationes seminales.

Præterea, miraculum est aliquid arduum et insolitum quod præter spem admirantis apparet et facultatem naturæ excedit : omne autem quod est secundum rationes seminales est infra facultatem naturæ ; ergo miracula sunt præter rationes seminales.

Respondeo. Dicendum, quod admiratio proprie est, cum alicujus effectus visibiliter apparentis causa non comprehenditur. Ex quo patet quod aliquid potest cadere sub admiratione dupliciter. Uno modo non propter seipsum, sed propter defectum admirantis qui non comprehendit causas secundum se comprehensibiles. Unde in his contingit quod unum et idem quod non est admirabile sapienti est admirabile idiotæ ; sicut eclypsis solis vel lunæ vel aliquid hujusmodi. Alio modo propter seipsum, quando scilicet causa est secundum se incomprehensibilis : et hujusmodi sunt, quæ sola virtute Dei fiunt, quam humanus intellectus comprehendere non potest : et ideo hæc sunt cuilibet admiranda ; propter quod hæc dicuntur miracula proprie loquendo. Ad ea autem quæ sola virtute divina fiunt, seminales rationes naturæ non operantur : et ideo oportet dicere, quod miracula præter rationes seminales fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia passiva refertur ad activam : et ideo duplex est potentia passiva. Una naturalis quæ educitur in actum per agens naturale, et hæc inter rationes seminales computatur. Alia obedientialis, quæ habet ordinem ad potentiam activam divinam, cui omnis creatura obedit : et hæc non computatur inter rationes seminales. De hac loquitur Augustinus in *littera*.

Ad secundum dicendum, quod creatio rerum licet a solo Deo sit, non tamen proprie potest dici miraculosa : quia sicut aliquis effectus particularis ex sua natura habet ordinem ad suam causam proximam, ita universitas creaturarum ad Deum ; et ideo exitus universi a Deo non est miraculosus, sicut nec exitus cujuslibet effectus a propria causa. Similiter nec justificatio impii proprie miraculosa est : quia licet ratio seminalis eam non compleat, ad eam tamen disponere potest. Resurrectio autem mortuorum miraculosa est ; non enim cadit sub spe naturæ, quamvis cadat sub spe gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod sancti homines dicuntur miracula facere orando. Angeli vero orando et ministerium adhibendo, non autem propria virtute perficiendo. Natura vero ad opus miraculi se non extendit : quia opus miraculi excedit facultatem naturæ, vel secundum substantiam facti, ut resuscitatio mortui, vel secundum modum faciendi, ut curatio febrium quæ fit solo imperio vel oratione.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de traductione animæ. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum anima rationalis sit ex traduce ; 2° utrum anima sensibilis et vegetabilis sint ex traduce.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima rationalis sit ex traductione. Accidens non traducitur, nisi subjectum traducatur : peccatum autem originale, cujus subjectum est anima rationalis, traducitur a parente in pro-

lem; ergo anima rationalis est ex traduce.

2. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem : sed genitus homo habet speciem per animam rationalem; ergo anima rationalis geniti traducitur a generante.

3. Præterea, omne quod dat complementum operi cooperatur operanti : sed Deus non cooperatur adulteris ; ergo non cooperatur nec dat complementum eorum actui; et sic animæ natorum ex adulterio non sunt per creationem a Deo ; relinquitur ergo quod a parentibus traducantur.

Sed contra est quod dicitur Eccl. ult. : *Donec revertatur pulvis in terram suam, unde erat, spiritus ad Deum qui dedit illum :* ex quo videtur quod spiritus humanus sit a Deo per creationem corporis immissus.

Præterea, majus est educere aliquid in esse, quam formare ipsum : sed mens rationalis ab ipsa prædicta veritate formatur, ut Augustinus dicit; ergo immediate a Deo creatur.

Respondeo. Dicendum, quod impossibile est animam rationalem cum semine traduci. Cujus ratio est, quia nulla forma vel virtus traducitur per traductionem corporis, nisi quæ ad divisionem corporis dividitur. Omnis autem talis forma est a materia dependens secundum esse et suam operationem. Anima autem rationalis habet operationem præter communicationem corporis ; scilicet intellectualem, ut probat Philosophus in III *de Anima*. Unde non potest dici quod sit virtus materialis quæ dividatur ad divisionem corporis : et propter hoc non potest dici quod traducatur cum traductione seminis. Et hoc est quod Philosophus dicit in XVI *de Animalibus,* quod principia, quorum opera sunt sine corpore, oportet ab extrinseco esse : per quod probat intellectum esse ab extrinseco. Patet etiam ex dictis, quod si ponatur animam esse ex traduce, de necessitate sequitur eam esse corruptibilem, sicut et ceteras formas materiales, quæ a materia dependent secundum esse et operationem. Et ideo utrumque æqualiter est hæreticum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex infectione animæ, in qua peccatum originale incepit, infectum est corpus, et ex corporis infectione iterato anima infusa inficitur, ut infra melius patebit. Et sic non oportet quod originale traducatur per traductionem animæ, sed per traductionem corporis.

Ad secundum dicendum, quod homo generat sibi simile per hoc quod materia humani corporis per virtutem generativam hominis, fit in ultima dispositione ad susceptionem animæ rationalis; non quod ipsa rationalis anima sit effectus generativæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod in actione adulterii est duo considerare : scilicet id quod naturæ est, et sic ei Deus cooperatur animas creando; et id quod est perversæ voluntatis, et sic Deus ei non cooperatur, sed eam prohibet et punit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima sensibilis non sit ex traduce. Anima enim sensibilis ejusdem rationis est in homine et in aliis animalibus : sed in homine non est ex traduce, cum in substantia non differat a rationali quæ non traducitur; ergo anima sensibilis non est ex traduce, etiam in brutis.

2. Præterea, nulla substantia per se subsistens incipit esse nisi per generationem vel creationem : sed anima sensibilis brutorum est substantia per se subsistens : quod ejus opera demonstrant, quæ corpus movent. Formæ enim non subsistentes, non possunt esse motores, ut patet de formis gravium et levium in VIII *Physicorum*. Anima autem sensibilis non potest per se generari, cum sit forma quædam non composita ex materia et forma ; relinquitur ergo quod exeat in esse per creationem et non ex traduce.

3. Præterea, effectus non est nobilior sua causa. Sed corpus cœleste non est animatum, ut communiter tenetur, et sic est minus nobile quolibet corpore animato, secundum regulam quam Augustinus ponit in lib. *de vera Religione;* ergo per virtutem corporis cœlestis non

potest produci anima sensibilis. Sed traductionis quæ est in generatione aliquo modo est causa corpus cœleste, quia homo generat hominem et sol, secundum Philosophum : ergo anima sensibilis in brutis non est ex traduce, sed ex creatione.

Sed contra est quod dicitur Gen. II : *Producant aquæ reptile animæ viventis.* Ex quo patet quod ad productionem brutorum, aliquid operatur virtus corporeæ naturæ ; non ergo sunt per creationem.

Præterea, Philosophus dicit in XVI *de Animalibus*, quod intellectus solus est ab extrinseco.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem in brutis et vegetabilem in plantis fieri per creationem. Sed hoc non videtur verum ; quia cum factionis terminus sit esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut et esse. Animæ autem brutorum et plantarum non habent esse per se subsistens, sed a materia dependens, sicut aliæ formæ materiales : quod ostenditur ex hoc quod post corpus non manent : et ideo eis fieri non competit separatim, sed simul cum corpore, et eadem operatione. Et ideo alii dicunt, quod sicut corpus traducitur per seminis decisionem, ita et prædictæ animæ traducuntur. Quæ quidem traductio hoc modo debet intelligi : quod in semine deciso, quod jam fere erat assimilatum, est virtus animæ, sicut et in ceteris corporis partibus : quæ quidem virtus in semine existens anima nondum dici potest, quia nondum habet materiam sufficienter dispositam et organizatam. Est tamen aliquid de genere animæ, cujus actione materia præparatur, et sic tandem in fine generationis anima dici potest ; sicut parva scintilla subtracta ab igne materiam exteriorem convertendo in magnum ignem augetur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia animalia conveniant in anima sensibili, non tamen in omnibus anima sensibilis est unius speciei : quia sic animalia specie non differrent, cum talis differentiæ sit forma principium. Et ideo nihil prohibet animam sensibilem hominis per creationem esse, non autem animas aliorum animalium.

Ad secundum dicendum, quod ipsum movere non est operatio animæ sensibilis solum, sed conjuncti. Movet enim anima sensibilis per imperium appetitus, cujus actio per organum corporale exercetur. Unde non sequitur quod anima sensibilis sit substantia per se subsistens.

Ad tertium dicendum, quod dato quod cœlum non sit animatum, nihilominus motus ejus est ab aliqua substantia vivente, scilicet a Deo per ministerium Angelorum ; et ideo ex virtute, quam a motore consequitur, potest esse causa sensibilis animæ : in quibusdam quidem animalibus immediate, ut in animalibus generatis ex putrefactione, in quibus virtus cœlestis se habet in loco virtutis formativæ : in alii vero mediante virtute seminis, ut in animalibus quæ ex semine generantur.

Expositio textus.

« Post universa alia. » Sed qualiter adducta sunt? In ejus præsentiam spiritualem seu imaginativam non localem? Vel adducta sunt in præsentiam localem potius? Sed hoc factum est Angelico ministerio imaginationes in eis quibus propellerentur formante, secundum Augustinum.

« Nullam pœnam. » Contra : Divisio continui dolorem causat naturaliter. — Respondeo : Vis contemplationis animæ, et potentiæ divinæ et miraculosæ operatus non permisit eum sentire pœnam.

« Angelorum ministerio. » Quæritur quale ministerium exhibuerunt. — Respondeo : Potest dici quod exhibuerunt ministerium, ipsum Adam soporando, et costam ab ejus corpore separando, sed non multiplicando vel formando.

DISTINCTIO XIX.

Divisio textus

« Solent quæri plura. » Egit de productione naturæ humanæ in esse ; hic agit de ejus in esse servatione. Et primo agit de pertinentibus ad conservationem indi-

vidui; dist. hac. Secundo agit de pertinentibus ad conservationem speciei, scilicet de generatione filiorum, dist. xx. In prima parte primo agit de potentia immortalitatis; secundo de causa : « Solet hic quæri; » tertio de modo : « De hac vero. » In prima parte primo ponit prohæmium; secundo principale propositum : « Primus igitur homo. » In secunda parte primo ostendit unde illa immortalitas erat, quia de ligno vitæ : « Solet; » Secundo quærit an in ligno vitæ esse poterat : « Sed adhuc. » In tertia parte primo ostendit qualis erat ista immortalitas, quia alimonia indigens, dist. hac. Secundo qualiter erat per lignum vitæ : « Et ideo. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum homo in primo statu fuerit aliquo modo immortalis; 2° utrum impassibilis; 3° de causa immortalitatis et impassibilitatis, utrum fuerit a natura vel gratia, 4° utrum lignum vitæ immortalitatem conservaverit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo in statu innocentiæ non fuerit immortalis. Cujus enim principia sunt corruptibilia, ipsum esse est corruptibile, cum nihil sit stabilius suis principiis : sed principia corporis humani, scilicet quatuor elementa, erant corruptibilia; ergo corpus humanum erat corruptibile; non ergo immortale.

2. Præterea, variatio differentiæ specificæ seu constitutivæ mutat speciem : sed mortale ponitur differentia specifica hominis, cum dicitur quod homo est animal rationale mortale; si ergo Adam erat immortalis, erat etiam alterius speciei.

3. Præterea, cibus assumitur ad restaurationem deperditi. Sed homo in statu innocentiæ cibo indigebat; ergo aliqua deperditio fiebat in ejus corpore; et ita ejus corpus non erat immortale.

Sed contra est quod dicitur Rom. v : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors.*

Præterea, id quod imponitur homini in pœnam non competit ei in statu innocentiæ. Sed mors imposita est homini in pœnam, ut patet Gen. ii : *Quacumque die comederitis morte moriemini;* ergo in statu innocentiæ homo erat immortalis.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest alicui attribui dupliciter : uno modo ratione sui ipsius, sicut aeri diaphanum. Alio modo ratione alterius, sicut eidem esse illuminatum actu. Corpori ergo humano in statu innocentiæ, ratione sui ipsius immortalitas non competebat, cum esset ex contrariis compositum, sicut et cetera corruptibilia. Competebat autem ei ratione animæ quæ immortalis erat, utpote immaterialis. Unde ut sua materia formæ non deficeret, data fuit animæ virtus in statu innocentiæ, ut corpus contineret absque morte, quamdiu ipsa se contineret sub Deo : et sic mors non poterat in corpore accidere, nisi prius peccatum in anima præcessisset. Patet ergo quod quamvis homo in statu innocentiæ aliquo modo mortalis, et aliquo modo immortalis dici potuerit, verius tamen immortalis dicebatur, quia immortalitas competebat ei absolute, et mortalitas sub conditione, scilicet si peccaret.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum conditionem materiæ, et non secundum potestatem formæ.

Ad secundum dicendum, quod mortalitas ponitur differentia hominis secundum conditionem principiorum naturalium, quæ, quantum est in se, semper sunt corrruptibilia, nisi aliquid impediat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqua particularis dissolutio in corpore Adæ esse potuerit, non tamen poterat esse totius corporis destructio. Propter vim enim regitivam corpus quasi deperditum restaurabatur; sicut elementa sunt corruptibilia secundum partem, et non secundum totum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod corpus Adæ in primo statu non fuerit impassibile. Impassibilitas enim est quædam dos corporis gloriosi : sed corpus hominis in primo statu non fuit gloriosum ; ergo non fuit impassibile.

2. Præterea, sicut qualitas activa est principium actionis, ita qualitas passiva est principium passionis. Sed in corpore hominis erant qualitates passivæ, ut humidum, siccum et molle ; ergo erat passibile ab interiori et exteriori.

3. Præterea, sentire, quoddam pati est, secundum Philosophum in secundo *de Anima* : sed corpus hominis in primo statu fuit sensibile ; ergo fuit passibile.

4. Præterea, somnus, passio quædam est : sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundum illud Gen. II : *Immisit Deus soporem in Adam;* ergo etc. Dicendum ad ista duo, quia sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ordinant ad bonum naturæ.

Sed contra. Passio est corporis principium, quia omnis passio magis facta abjicit a substantia, secundum Philosophum : sed corpus hominis erat incorruptibile in primo statu, ut dictum est ; ergo erat impassibile.

Præterea, nihil patitur nisi propter debilitatem, quia agens est potentius patiente : sed in homine in statu innocentiæ debilitas esse non potuit; ergo nec passio.

Respondeo. Dicendum, quod passio dupliciter sumitur. Quandoque enim importat receptionem tantum, secundum quod sentire vel intelligere, pati dicitur. Quandoque autem importat et receptionem, et abjectionem : et iste est magis proprius modus passionis ; quando scilicet aliquid ita recipit id quod est agentis, ut abjiciatar ab eo quod erat sibi proprium et connaturale ; sicut patet in aqua calefacta. Accipiendo ergo passionem primo modo, corpus hominis in statu innocentiæ erat passibile, quia erat perfectibile, quod ad ejus pertinet dignitatem. Sed accipiendo passionem secundo modo, non erat corpus hominis passibile secundum totum, vel secundum partes speciei, quæ tamdiu manent, quamdiu corpus permanet integrum. Erat tamen passibile, scilicet secundum partes materiæ, quæ fluunt et refluunt.

Ad primum ergo dicendum, quod impassibilitas est dos corporis gloriosi, secundum quod corpus humanum indefectibilem firmitatem consequitur ex gloria animæ in justitia confirmatæ ; unde dicetur tunc impassibilis homo vel immortalis, quasi omnino non potens mori vel pati. Sed impassibilitas primi status erat secundum quod corpus continebatur ab anima absque hoc quod consequeretur ab ea perpetuam firmitatem, quia nec ipsa justitia animæ erat confirmata. Unde dicebatur impassibilis vel immortalis homo, quia poterat non mori, secundum quod poterat nec peccare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de primo modo passionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad conditionem materiæ, secundum quam corpus humanum erat passibile ; sed impediebatur a passione interiori, per virtutem animæ continentis corpus : a passione vero exteriori, per divinam providentiam exterius protegentem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod immortalitas, vel impassibilitas primi status esset naturalis. Magis enim est natura forma, quam materia, ut dicitur in secundo *Physicorum* : sed secundum conditionem suæ formæ, homini immortalitas et impassibilitas debebatur ; ergo ei naturaliter conveniebat.

2. Præterea, corpus Adæ fuit temperatissimum : sed corruptio in corporibus mistis accidit propter prædominium alterius contrariorum ; ergo corpus Adæ naturaliter erat incorruptibile et impassibile.

3. Præterea, naturale est formæ, quod det esse materiæ ; ergo formæ incorruptibili naturale est, quod det esse perpetuum : sed anima, quæ est forma

hominis, est incorruptibilis ; ergo vita hominis naturaliter est perpetua ; et sic naturaliter homo erat impassibilis et immortalis.

Sed contra. Ea quæ sunt naturalia, non amittuntur per peccatum, ut patet per Dionysium quarto cap. *de Div. nom.* Immortalitas autem primi status amissa est per peccatum ; ergo non erat naturalis.

Præterea, ex eadem materia corpus hominis sumptum est, et aliorum animalium : sed alia animalia naturaliter erant corruptibilia ; ergo et homo.

Respondeo. Dicendum, quod in rebus compositis ex materia et forma, quod pertinet ad perfectionem, consequitur formam : quod vero pertinet ad defectum, consequitur materiam. Et ideo respiciendo ad formam, mors, et corruptio, et senium, et hujusmodi dicuntur esse innaturalia, ut patet in secundo de *Cœlo et mundo.* Sed respiciendo ad materiam sunt naturalia. Et unumquodque judicatur proprie secundum ordinem ad suam causam. Inde est quod corruptiones rerum naturalium, simpliciter naturales dicuntur, quando fiunt secundum exigentiam principiorum materialium, quamvis sint contra intentionem formæ, ex qua dicuntur naturales secundum quid. Quia igitur ex principiis materialibus non inerat homini incorruptibilitas, sed solum ex principio formali, idest anima, quæ non habebat potestatem corpus perpetuo conservandi ex natura sua, sed solum ex munere gratiæ, ideo immortalitas illa non erat ex natura, sed ex gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio semper consequitur ex necessitate materiæ. Unde an ipsa sit naturalis, magis judicandum est ex materia quam ex forma.

Ad secundum dicendum, quod corpus Adæ erat temperatissimum, non quia esset æqualitas inter contraria secundum quantitatem, sed secundum proportionem, prout quodlibet contrariorum illam qualitatem servabat, quæ requirebatur ad debitam complexionem totius. Secundum autem quantitatem non est possibile adæquari contraria in aliquo misto : quia in misto non potuisset præcedere alteratio, nec esse unitas aut motus vel locus naturalis, propter prædominium unius elementi. Et præcipue corpus animatum oportet quod excedat in calore secundum quantitatem, cum calor sit instrumentum animæ, ut patet in II *de Anima.*

Ad tertium dicendum, quod naturale est formæ, quod perficiat materiam secundum ejus conditionem. Et ideo non est naturale animæ rationali, quod materiæ corporali esse perpetuum tradat.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et. 1. videtur, quod lignum vitæ nullo modo fuerit causa incorruptionis in primo statu. Quod enim est corruptibile, non potest incorruptionem præbere. Sed illud lignum erat corruptibile, alias in cibum sumi non potuisset ; nam cibus convertitur in substantiam nutriti ; ergo lignum vitæ non poterat esse incorruptionis causa.

2. Præterea, nihil mutatur a suo genere per aliud extrinsecum : sed corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut patet in x *Metaphysicorum ;* ergo nullus cibus assumptus potuit esse causa incorruptionis, corpori naturaliter corruptibili.

3. Præterea, ad cibum sequitur somnus, per quem vita quodammodo diminuitur : unde dimidium vitæ in I *Ethic.* appellatur. Non autem potest idem esse causa perpetuitatis et diminutionis vitæ ; ergo lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis.

Sed contra est, quod dicitur Gen. III : *Videte ne forte sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.*

Præterea, nomina sunt arboribus paradisi imposita ex effectu : sicut lignum scientiæ boni et mali dicebatur, quod per ejus esum, experimentaliter homo scivit distantiam inter bonum et malum ; ergo pari ratione lignum vitæ dicebatur, quod vitam causabat vel conservabat.

Respondeo. Dicendum, quod immortalitas primi status non erat ex hoc, quod corpori fuerit perpetua firmitas collata, ut erit post resurrectionem ; sed ex regi-

mine animæ, quæ sic suum corpus poterat gubernare, ut mortis defectum non experiretur, nisi prius peccaret. Anima autem in regimine corporis quibusdam auxiliis utitur, vel interioribus, sicut organis, vel exterioribus, sicut cibis et tegumentis. Sic ergo ad conservationem incorruptionis in primo statu duo concurrissent : una quasi principalis causa ex parte animæ, scilicet justitia non interrupta ; alia quasi causa secundaria, scilicet sumptio cibi, quorum auxilio anima corpus sustentabat. Aliter tamen quantum ad hoc adjuvabatur anima per esum ligni vitæ, et aliorum ciborum. Nam per alios cibos restaurabatur deperditum ; per lignum autem vitæ hoc, quod ex aliis cibis erat conversum, reducebatur ad perfectam assimilationem, ne ex eorum additione virtus conservativa debilitaretur, quæ est causa detrimenti et corruptionis, ut dicitur in primo *de Generatione* : sicut vinum per admistionem aquæ tamdem reducitur aquosum. Ex quo patet, quod principali causa remota, scilicet innocentia, nec aliis cibis, nec ligno vitæ potuisset immortalitas conservari, quamvis esus ligni vitæ ad vitam diuturniorem contulisset.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod lignum vitæ non potest esse principalis causa incorruptionis.

Ad secundum dicendum, quod ratio procedit de corruptibili et incorruptibili per naturam. Nihil autem prohibet ut id quod est per naturam corruptibile, alicujus exterioris auxilio per gratiam incorruptionem conservet.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt hominem in statu innocentiæ non potuisse dormire : cujus contrarium Boetius dicit, et etiam in Scriptura Gen. II : *Immisit Deus soporem in Adam* : quamvis hoc de sopore extasis possit exponi. Et ideo alii dicunt, quod cibus assumptus erat ei causa somni, sicut et nobis : et licet actu impedirentur aliquæ operationes vitæ per somnum, tamen eo confortabatur natura ad diutius persistendum. Unde somnus connumerandus est inter alias passiones, quæ ad perfectionem pertinens patientis.

Expositio textus.

« Habebat corpus mortale et immortale. » Contra : opposita non possunt eidem inesse. — Respondeo : Immortale potest duci dupliciter; aut privat potentiam, et sic opponitur mortali ; aut privat actum, et sic non opponitur ei. Sicut enim eadem potentia activa est ad opposita, scilicet ad mori, et quamvis potentiæ naturales per actus oppositos distinguantur, non tamen potentiæ rationales quæ dependent ex ipsis.

« Corpus mortuum est propter peccatum. » Contra : non potest idem esse simul mortuum et vivum. — Respondeo : Sicut tangit Augustinus, XIV de *Civitate Dei*, mortuum potest esse participium et sic signat mortem præteritam, et hoc modo opponitur vivo.

« Quo perfecte mortalis factus. » Contra : Illud lignum cum erat comestibile, erat corruptibile. Ergo non poterat dare incorruptionem. — Respondeo : Non poterat completive, sed dispositive, sicut sacramentum gratiam.

« Usque ad tempus suæ translationis, numquam ante finem totius generationis transferetur, vel post finem simul cum cæteris omnibus. » — Respondeo : Sicut modo successive homines glorificantur, sic puto quod tunc transferentur. Nam simul omnes in paradiso terrestri manere non possent.

« Qui hic tradunt quomodo superiora. » Respondent quod superiora intelliguntur de complemento immortalitatis quod erat partim a ligno non a natura. Ipsa vero aptitudo erat a natura, non ex ligno.

DISTINCTIO XX

Divisio textus.

« Post hæc videndum. » Egit de pertinentibus ad conservationem individui, scilicet immortalitate primorum parentum ; hic agit de pertinentibus ad conservationem speciei, scilicet de generatione filiorum. Et primo agit de qualitate

generationis. Secundo de qualitate genitorum : « Si vero quæritur. » In prima parte primo inquirit an in paradiso carnaliter convenirent ; secundo quare non convenerunt : « Cur ergo; » tertio, quando inde transferri debebant : « De termino. » In secunda parte primo ostendit quales in paradiso generarentur quoad corpus : « Si vero. » Secundo quales quoad animam : « Et cum corpore. » Tertio ad quem statum inde transferrentur : « Tales erant. » In prima parte primo proponit quæstionem. Secundo ostendit Augustini super ipsam dubitationem : « Et super hoc. » Tertio subdit ejus determinationem : « Sed cum. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum si homo innocentiam servasset, fuisset in statu illo generatio ; 2° utrum filii nati fuissent perfecti secundum corpus ; 3° utrum perfecta scientia fuisset secundum intellectum ; 4° utrum perfecta gratia et virtus, secundum affectum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod si homo perstitisset, generatio non fuisset. Ad hoc enim est generatio, ut quæ secundum individuum conservari non possunt, saltem secundum speciem conserventur, ut patet in II *de Anima :* sed homo in statu innocentiæ conservari potuisset secundum individuum ; ergo generatio in statu innocentiæ non fuisset.

2. Præterea, in statu innocentiæ non fuisset aliqua corruptio : sed generatio per coitum, quæ est propria humano generi, sine corruptione esse non potest, tum propter seminis decisionem, tum propter virginitatis amissionem ; ergo homo in primo statu non generasset.

3. Præterea, delectatio, quæ est in actu generationis, propter sui vehementiam ligat rationem, ut non sit possibile aliquid intelligere in ipsa, secundum Philosophum in VI *Ethic.* In statu vero innocentiæ tanto fuisset delectatio vehementior, quanto sensus perspicacior, et natura integrior : multo ergo fuisset tunc, in actu generationis, ligata fortius ratio, quam nunc : quod est inconveniens ; ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

Sed contra est quod dicitur Gen. I : *Crescite et multiplicamini, et replete terram;* quod non potest esse nisi per generationem ; ergo generatio in statu innocentiæ fuisset.

Præterea, distinctio maris et feminæ, ad generationis naturalis officium ordinatur : sed in statu innocentiæ fuerunt sexus distincti, ut patet Gen. I et II ; ergo fuisset in statu innocentiæ generatio naturalis.

Respondeo. Dicendum, quod quidam doctores Græcorum, ut Gregorius Nyssenus et Damascenus posuerunt, quod in statu innocentiæ generatio per coitum non fuisset. Fuisset tamen multiplicatum humanum genus aliter divina virtute, quæ etiam Angelos sine generatione multiplicavit. Sed hæc positio videtur repugnare naturæ, secundum quam ille modum multiplicationis est homini naturalis sicut et cæteris animalibus : unde in statu naturæ integræ etiam homini competebat. Repugnat etiam Scripturæ, quæ feminam in adjutorium hominis factam dicit : quod non potest convenienter exponi, nisi de adjutorio generationis : quia in aliis non minus vir per virum potuisset adjuvari. Potest etiam esse occasio erroris, ut credatur, actum naturalem sine peccato esse non posse, si in statu innocentiæ talis actus esse non potuisset. Et ideo, secundum sententiam Augustini dicendum est, quod si status innocentiæ durasset, humanum genus per conjunctionem maris et feminæ multiplicatum fuisset, sicut et modo multiplicatur, excepto quod tunc fuisset prædicta conjunctio sine concupiscentiæ turpitudine, propter membrorum obedientiam, et dominium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio hominis ante peccatum fuisset necessaria ad multiplicationem individuorum, licet non ad conservationem speciei ; et præcipue quia homo non erat immortalis, quasi non potens mori, sed quasi potens non mori.

Ad secundum dicendum, quod in statu

innocentiæ concubitus fuisset absque defectiva corruptione, vel vituperabili. Cum ergo semen sit superfluum alimenti, ejus decisio moderata, naturam corporis in nullo gravasset. Virginitas autem non fuisset per corruptionem mentis, neque quantum ad habitum, sicut fit per illicitum concubitum; neque quantum ad actum, sicut fit in actu matrimoniali post peccatum, propter rationis ligamentum. Fuisset autem soluta integritas carnis, sed huic præponderaret fecunditas prolis.

Ad tertium dicendum, quod delectatio coitus fuisset in statu innocentiæ major secundum quantitatem, sed minor secundum proportionem ; quia scilicet ratio fuisset multo fortior, ut per hujusmodi delectationem impediri nullatenus posset.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in statu innocentiæ homines omnino perfecti nascerentur secundum corpus. Homo enim est nobilissimum animalium : sed quorumdam animalium filii ita nascuntur, ut statim habeant membrorum usum, sicut patet de multis ; ergo multo fortius homines statim nati haberent usum membrorum, nisi propter defectum peccati.

2. Præterea, homo in statu innocentiæ filios ejusdem dignitatis genuisset : sed Adam statim factus habuit usum membrorum et perfectam quantitatem ; ergo etiam nati ex eo statim utrumque habuissent.

3. Præterea, omne agens perfectum et non impeditum, generat sibi simile. Sed in generatione humana pater est tamquam agens. Cum ergo natura humana fuerit tunc perfecta, nullumque impedimentum in ea extiterit, videtur quod filii mox nati fuissent similes patri, et quantum ad usum membrorum et quantum ad quantitatem perfectam, et quantum ad sexum ; et sic fuissent nati absque omni defectione corporali ; scilicet virtutis, quantitatis et sexus.

Sed contra. Ab extremo in extremum non transitur nisi per medium : sed inter esse perfectum, et purum non esse, medium est esse imperfectum ; ergo omne quod exit de non esse in esse, in sui principio est imperfectum ; ergo homines in statu innocentiæ mox nati, non fuissent perfecti.

Præterea, homo dicitur minor mundus, quia est similis universo : sed universum in sui principio fuit imperfectum, ad minus secundum illos qui ponunt non omnia fuisse simul creata secundum formam; ergo homines in statu innocentiæ a principio fuissent imperfecti.

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quæstionem partim omnes opiniones concordant, partim omnes discordant. De quantitate enim omnes dicunt, quod oportebat filios parvulos nasci, propter materni uteri necessitatem. Similiter oportebat nasci mares et feminas, propter generationis effectum. Sed de perfectione virtutis est diversa opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri mox nati, usum membrorum perfecte habuissent : sicut in quibusdam animalibus nunc videmus, innitentes verbis Augustini quæ in *littera* ponuntur. Sed quia Augustinus hujusmodi sine assersione dicit, aliis videtur, quod sicut in processu temporis perfectam staturam, ita et perfectum usum membrorum adepti fuissent, et non statim a principio. Non enim cogimur, ab homine in primo statu removere nisi defectus culpæ vel pœnæ. Defectus autem qui est in pueris quantum ad motum membrorum, sequitur naturalem membrorum dispositionem, propter eorum mollitiem et teneritudinem. Nec tamen dicendum, quod adeo imperfectum usum membrorum habuissent, sicut nunc pueri habent; hoc enim absque pœnali incommodo esse non posset. Sed nihil tamen super hac quæstione certum determinari potest : sicut nec Augustinus determinat, propter hoc quia in canonica Scriptura nihil super hoc traditur.

Ad primum ergo dicendum, quod filii hominum in principio suæ nativitatis, præ multis aliis animalibus majorem defectum patiuntur in usu membrorum, propter majorem mollitiem, et tempe-

riem complexionis, quæ necessaria est ad sensus perspicacitatem.

Ad secundum dicendum, quod Adam habuit duplicem dignitatem : unam quæ competebat ei secundum quod erat homo innocens, sicut quod erat impassibilis, immortalis, et alia hujusmodi; et hoc ab eo in filios devenisset. Aliam habebat, inquantum erat principium totius humanæ naturæ. Hoc autem aliis incommunicabile erat : et ad hanc pertinet, quod statim in principio suæ factionis perfectam habuit quantitatem et virtutem : quia natura a perfectis sumit initium.

Ad tertium dicendum, quod generatio feminæ non contigisset in statu innocentiæ ex debilitate virtutis activæ in semine, neque ex materiæ indispositione, sicut nunc frequenter accidit : sed vel ex imaginatione parentum, quam frequenter imitatur forma prolis : vel ex alio principio intrinseco permittente, vel venti, vel corporis cœlestis, vel hujusmodi. Dicit enim Philosophus in libro de *Animalibus*, expertum esse apud pastores, quod oves concipiunt masculos flante aquilone, sed feminas austro flante.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod pueri mox nati in statu innocentiæ, in scientia perfecti fuissent. Defectus enim scientiæ errorem et ignorantiam causat; sed hæc ad pœnalitatem præsentis vitæ pertinent, ut Augustinus dicit; ergo pueri non fuissent in statu innocentiæ absque scientiæ perfectione.

2. Præterea, cognitio magis connaturalis est homini, quam aliis animalibus : sed alia animalia mox nata, cognitionem habent ad se pertinentium : ovis enim sequitur matrem et fugit lupum; ergo et homines nati absque perfectione scientiæ non fuissent.

3. Præterea, sensus magis dependet a corpore, quam intellectus : sed sensus in pueris in statu innocentiæ perfectus fuisset, quia et nunc pueri non minus vident vel audiunt quam provecti; ergo multo fortius intellectus perfectionem habuisset.

Sed contra. Anima unita est corpori, ut in corpore scientia perficiatur : sed hoc non esset necessarium, si statim a principio suam perfectionem haberet, et non eam acquireret per corporea instrumenta; ergo pueri mox nati perfectionem scientiæ non habuissent.

Præterea, perfectio animæ corporis perfectioni proportionatur : sed corpus hominis non fuisset statim perfectum in nativitatis principio, ut dictum est; ergo nec intellectus secundum scientiam.

Respondeo. Dicendum, quod perfectio intellectus dupliciter attenditur. Uno modo secundum habitum. Alio modo secundum actum. Contingit enim habentem habitum scientiæ ab actu impediri, ut in ebriis patet. Iterum contingit habentem perfecte usum rationis habitu scientiæ carere, ut patet in idiotis. De perfectione igitur secundum habitum, utrum eam mox nati habuissent, pro certo asseri non potest. Nam si perfectio scientiæ, quam constat primum hominem habuisse, fuit ei collata ratione naturæ humanæ, oportuit in ea filios sibi similari. Si autem fuit sibi collata sicut singulari personæ a qua, sicut a principio, esset per doctrinam in alios derivanda, non oportuit quantum ad hoc ei similes filios nasci. De perfectione vero secundum actum sententia dependet ex quæstione præmissa. Si enim pueri mox nati usum membrorum habuerunt, patet quod habuerunt perfectum usum memorativæ et imaginativæ et cogitativæ, quæ organis corporalibus utuntur; et sic nihil fuisset, quod rationis usum impediret. Si vero usum membrorum non habuissent ex impedimento actuum prædictarum virtutum, impeditus fuisset usus rationis; et hoc absque assertione ad præsens potest sustineri.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet carentia scientiæ ignorantia dicitur : unde lapides non dicimus ignorantes, sed supposita aptitudine habendi scientiam.

Ad secundum dicendum, quod alia animalia consequuntur convenientia et fugiunt nociva naturali instinctu : homo

vero per rationis deliberationem : unde non est simile. Et præterea memoria et imaginatio magis impediuntur in suis actibus in hominibus mox natis quam in aliis animalibus, propter majorem cerebri humiditatem : nam homo habet inter alia animalia maximum cerebrum, considerata sui corporis quantitate, ut Philosophus dicit in libro *de Animalibus*.

Ad tertium dicendum, quod licet in pueris non impediatur usus sensuum exteriorum, impediuntur tamen actus interiorum a quibus immediate accipit intellectus.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod pueri in statu innocentiæ nati habuissent gratiam : quia secundum Augustinum, qualis Adam fuit, tales filios genuisset : sed Adam, si perstitisset, confirmatus fuisset; quod sine gratia esse non potest; ergo filios per gratiam confirmatos genuisset.

2. Præterea, justitia non est sine gratia, ut dicitur Rom. v : *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Sed carentia justitiæ est peccatum originale secundum Augustinum; si ergo pueri absque gratia nati fuissent, fuisset in eis peccatum originale : quod patet esse falsum.

3. Præterea, bonum potentius est quam malum, secundum Dionysium. Sed Adam peccando in posteriores transmisit peccatum; ergo multo fortius, si perstitisset, ejus filii in gratia nati fuissent.

Sed contra est, quod Hugo de sancto Victore dicit : « Quod si homo perstitisset, generasset filios sine peccato, sed tamen non necessario paternæ hæredes justitiæ. »

Præterea, gratia est immediate a Deo; ergo non non transfunditur a parente in prolem : et sic non fuit necessarium filios Adæ in statu innocentiæ cum gratia nasci.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est perfectio justitiæ in homine. Una naturalis : et hanc oportet dicere filios Adæ statim genitos habuisse in statu innocentiæ; alias fuisset in eis defectus culpæ et pœnæ. Alia perfectio justitiæ ad gratiam pertinet; per quam homo, non solum ratione agere potest, sed etiam meritoriæ. Et quia hoc ex sola liberalitate divinæ bonitatis dependet, non potest efficax ratio sumi ad alterutrum ostendendum; præsertim cum super hoc Scripturæ canonicæ auctoritas non habeatur. Et ideo quidam circa hoc dixerunt, quod fuissent nati cum gratia in statu innocentiæ, aliis hoc negantibus.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam, Adam, etiamsi tentationi restitisset, non fuisset statim in gratia confirmatus; sed tunc solum quando fuisset ad beatam et spiritualem vitam translatus : postea autem filios non genuisset. Si tamen tunc confirmatus esset, non fuisset necessarium alios statim natos confirmatos fuisse, quamvis quidam hoc dicunt. Non enim oportet filios parentibus assimilarti in perfectionibus personalibus, et præcipue quæ per actus acquiruntur; sed solum in naturalibus : non enim grammaticus generat grammaticum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale aufert non solum gratiam, sed etiam ordinem justitiæ naturalis, propter inobedientiam inferiorum ad superiorem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale est peccatum naturæ principa liter, et personæ consequenter : sed donum gratiæ e converso se habet; et ideo non est simile. Simile tamen est de justitia originali quæ naturam in statu innocentiæ consequebatur, per quam inferiora in statu illo suis superioribus obediebant. Unde et justitia fuisset a parentibus in filios propagata, sicut et nunc peccatum originale.

Expositio Textus.

« Sine aliquo pruritu carnis. » Contra : Ergo non est delectatio in actu illo, sicut nec in conjunctione aliorum membrorum. — Respondeo : Pruritum excludit, idest delectationem inordinatam, sed non delectationem simpliciter.

« Nuptiæ honorabiles. » Contra : Adhuc sunt honorabiles. — Respondeo : Loquitur de actu nuptiarum qui non esset

actus verecundus, sicut modo. Nunc enim, sicut dicit Augustinus *de Civitate Dei*, facilius sustinet homo peccantium multitudinem quam unius solius quando juste miscetur uxori. Cujus ratio est, sicut dixit Chrysostomus quod pudet animum sibi relati quod ex natura subjectum est. In aliis vero affectionibus ideo minus pudet quia ipse animus a se vincitur.

« Donec impleto numero. » Contra : Locus paradisi tantam multitudinem hominum non simul contineret. — Respondeo : Alia opinio est probabilior. Nihilominus cum, secundum opinionem hanc, tunc nulli essent nisi boni, multo minor esset numerus hominum. Unde posset paradisus eos continere simul, ut dicunt.

« Infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis. » Contra : Hæc infirmitas carnis fuit in Christo. — Respondeo : Non fuit in eo ut infirmitas, quia ex voluntate, non ex necessitate.

« Non irrationabiliter quibusdam placuit. » Hæc opinio videtur probabilior, quia statui moderno magis convenit.

« Hi qui sentiunt parvulos. » Hæc imperfectio potest referri ad usum, non ad habitum. Nam sicut nascerentur perfecti justitia, ita in scientia ad justitiam pertinente.

DISTINCTIO XXI

Divisio Textus.

« Videns ergo diabolus. » Egit Magister de conditionibus naturæ compositæ ex spirituali et corporali pertinentibus ad ejus primam institutionem, et conservationem; hic agit de pertinentibus ad ejus casum et destructionem per peccatum. Et primo agit de primorum parentum peccato, quo persona corrumpit totam naturam, usque ad dist. XXX. Secundo de peccato parvulorum quo natura corrumpit personam, a dist. XXX ad dist. XXXIV. Tertio de peccato adultorum quo persona corrumpit seipsam, a dist. XXXIV usque in finem. In prima parte primo agit de tentatione per quam homo in peccatum cecidit, usque ad dist. XXXIV. Secundo, de potestate liberi arbitrii per quam stare posuit dist. XXXV. Tertio de adjutorio gratiæ per quod resistere tentationi debuit, dist. XXXVI, XXXVII, XXXVIII et XXXIX. In prima parte de tentatione primorum parentum agit tripliciter, primo a parte diaboli tentantis, dist. hac. Secundo a parte hominis tentati, dist. XXII. Tertio a parte Dei permittentis, dist. XXIII. In prima parte primo agit de malitia tentatoris. Secundo de modo tentandi : « Tentatio autem. » Tertio de specie tentationis : « Porro. » Quarto de præcepto quod fuit materia tentationis : « Illud. » In primo parte primo agit de malitia tentatoris, quoad invidiam interioris intentionis. Secundo quoad fraudulentiam exterioris simulationis : « Sed quia. » In secunda parte primo ostendit modum tentandi in astutia interrogandi : « Tentatio. » Secundo in constantia asserendi et promittendi : « Quia ad suam. » In tertia parte primo ostendit quod peccatum hominis remediabile fuit propter tentationis speciem : « Porro. » Secundo adjungit alteram, scilicet casus utilitatem : « Præterea. » In quarta parte primo ostendit ex responsione mulieris quod præceptum fuit datum utrique : « Illud. » Secundo inquirit quomodo potuerunt loqui, vel loquentem intelligere : « Si quæritur.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° cujus sit tentare; 2° utrum omnis tentatio sit peccatum; 3° de processu tentationis qui in *littera* describitur; 4° de peccato Adæ quod ex tentatione subsequutum est.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod tentatio hominis non convenienter diabolo attribuatur. Cujus enim causa in nobis est, non est exteriori causæ attribuendum : sed omnium peccatorum aliquæ causæ inclinantes in nobis sunt; non ergo tentatio hominis ad peccatum debet attribui diabolo.

2. Præterea, tentare ignorantis est : sed cognoscere hominum conditiones de facili dæmon potest propter acumen scientiæ naturalis; ergo tentare hominem diabolo non competit.

3. Præterea, tentatio inter æquales constitui debet : sed diabolus est multo potentior homine, quia de eo dicitur Job XL : *Non est potestas super terram, quæ ei comparetur;* ergo non est juste est institutum vel permissum a Deo, quod diabolus hominem tentet.

Sed contra. Videtur quod solus diabolus tentet; quia ad Thess. III super illud : *Ne forte tentaverit vos is qui tentat.*» dicit *Glossa :* « Solus diabolus cujus officium est tentare. »

Præterea, tentare nihil aliud esse videtur, quam experimentum sumere ad cognoscendum ignota : sed hoc neque Deo competit, qui nihil ignorat, neque mundo, neque carni, quorum non est cognoscere; ergo solus diabolus tentat.

Respondeo. Dicendum, quod duplex modus est tentandi. Unus per essentiam, ut cum dicitur ignis est calidus. Alius per causam, ut cum dicitur : sol est calidus. Tentatio igitur per essentiam suam potest attribui Deo et homini et diabolo. Deus namque tentat, ut alios cognoscere faciat : homo, ut ipsemet cognoscat : diabolus, ut agnoscat et decipiat. Sed per causam tentatio attribuitur rebus mundi et carni : quia ex his homo inclinatur in aliqua, ex quibus de eo experimentum capi potest : caro quidem quantum ad interiora appetibilia, sed mundus quantum ad exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in nobis sint vitiorum aliquæ causæ, non tamen movent efficaciter, nisi ab exteriori moveantur : et ideo ad exercitium hominum permissum est diabolo tentare : sic enim malitia ordinatur in bonum.

Ad secundum dicendum, quod licet diabolus possit cognoscere exteriores hominis conditiones, non tamen interiores ex quibus est pronitas ad peccandum. et ideo tentat, ut sciat ad quod vitium unusquisque magis est pronus, ut sic in illud inducat.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque diabolus sit in se fortis, tamen non potest hominem cogere ad peccandum : et quantum ad hoc debilis reputatur : udde Bernardus ait : « Debilis est hostis, qui non potest vincere nisi volentem. » Ad alia responsio patet ex dictis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod tentatio non possit esse peccatum. Tentatio enim se habet ad peccatum, sicut motus ad terminum, ut albatio ad albedinem : sed albatio non est albedo; ergo nec tentatio potest esse peccatum.

2. Præterea, in peccato non est gaudendum, nec peccatum est virtutis materia. De tentationibus autem gaudendum est : dicitur enim Jacob. I : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis :* » quæ etiam sunt virtutis materia, ut in *littera* dicitur cum eis non consentitur; ergo tentatio non potest esse peccatum.

3. Præterea, quanto major est impulsus ad peccatum, tanto minus videtur esse peccatum : unde percutiens ex ira minus peccat, quam ex electione. Sed violentior est tentatio carnis, quam diaboli vel mundi, ut in *littera* dicitur; si ergo tentatio quæ est a mundo et diabolo non est peccatum, ut in *littera* dicitur, nec tentatio quæ est a carne erit peccatum; et sic nulla.

Sed contra. Tentatio quæ est a carne est concupiscentiæ motus, qui est peccatum, ut dicitur in *Glossa* Rom. VII ; ergo tentatio a carne est peccatum.

Præterea, Christus assumpsit infirmitates nostras præter peccatum : sed tentatio carnis in eo non fuit, quia nec pugna carnis ad spiritum quæ non est sine peccato, ut Augustinus dicit; ergo tentatio carnis est peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas, in cujus actu peccatum consistit, dupliciter inclinatur. Uno modo ex objecto : et sic inclinatur per tentationem mundi, inquantum res mundi alliciunt voluntatem : et similiter per tentationem diaboli, qui hujusmodi concupiscibilia homini vel of-

fert exterius, vel interius repræsentat, imaginationem commovendo. Alio modo inclinatur voluntas ex inferiori appetitu, inquantum per suum actum in aliquid tendit : et sic inclinatur voluntas in tentationem carnis. Objectum autem non habet rationem peccati : et ideo tentatio exterior, quæ est a mundo et diabolo, non est peccatum : sed actus sensualitatis per fomitem corruptæ potest esse peccatum, ut infra dicetur. Et ideo tentatio interior, quæ est a carne, est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tentatio carnis perhibetur esse peccatum veniale, quod ad mortale se habet ut motus ad terminum vel dispositio ad formam.

Ad secundum dicendum, quod tentatio carnis est materia virtutis qua motui sensualitatis actualiter resistitur ; et tunc non habet rationem peccati, et ex hac ratione tentatio quælibet convenienter est materia gaudendi, inquantum est virtutis materia per dissensum.

Ad tertium dicendum, qnod proportio illa est intelligenda cæteris paribus, quod hic contingit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod fuerit incompetens rationis processus, qui in *littera* describitur. Diabolus enim sicut a felicitate, ita a felicitatis loco fuit exclusus : sed paradisus in quo positus erat Adam, erat quidam felicitatis locus ; non ergo conveniens fuit, quod diabolus illuc accedere posset.

2. Præterea, in primo statu corpus animæ subjiciebatur et non e converso, ut supra dictum est ; si ergo diabolus hominem tentavit, non debebat eum visibiliter, sed invisibiliter tentare.

3. Præterea, res corporales propter hominem factæ esse nocivæ homini per peccatum cœperunt, ut patet Genesis II : *Maledicta terra in opere tuo : spinas et tribulos germinabit tibi;* ergo inconveniens fuit, quod diabolus est usus serpente in hominis nocumentum.

4. Præterea, superborum est intendere ad magna : unde Job XLI dicitur : *Omne sublime videt oculus ejus.* Sed vir erat potior muliere : ergo superbiæ diaboli competentius fuit virum impetere quam mulierem.

5. Præterea, memoria præcepti inducit ad implendum : unde in Psalm. CII : *Ut memores sint mandatorum ipsius ad faciendum ea :* sed diabolus intendebat mulierem inducere ad transgressionem præcepti : ergo inconvenienter ei de præcepto mentionem fecit.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas nocendi est diabolo a seipso, sed potestas est ei a permissione divina : multa enim potest virtute naturæ quæ non facit, quia non permittitur. Sic ergo in tentatione primorum parentum, ex qua nocumentum hominis intendebat, aliquid fuit quod competebat ejus malevolæ voluntati, inquantum a Deo permittebatur : sicut quod mulierem est aggressus, ex qua virum deciperet : aliquid autem est quod competebat divinæ prohibitioni, ne tentatio esset nimis violenta ; sicut quod per serpentem tentavit : et ex his duobus pensatis totus tentationis processus conveniens invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod paradisus terrestris erat locus felicitatis cujusdam, inquantum ad ipsam requirebatur tranquillitas corporalis quæ ad diabolum non pertinebat : unde a tali loco non erat necessarium eum arcere.

Ad secundum dicendum, quod diabolus in statu innocentiæ nullam potestatem habebat in homine : unde non poterat ejus imaginationem commovere, per quem modum invisibiliter tentat ; et sic habuit necesse visibiliter tentare.

Ad tertium dicendum, quo res temporales homini non poterant esse nocivæ ante peccatum, nisi per suum consensum ; sine quo nec serpens, quo diabolus utebatur, ei nocivus fuisset.

Ad quartum dicendum, quod diabolus cum superbia habet astutiam, ex qua processit ut hominem invaderet ex ea parte ubi posset facilius superare, scilicet parte mulieris.

Ad quintum dicendum, quod diabolus existimabat præceptum Domini memoriæ

mulieris firmiter inhærere ; unde ad hoc commemoravit, ut impugnaret.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum Adæ fuerit ceteris gravius. Quanto enim inest major facultas ad vitandum peccatum, tanto peccatum est gravius : sed Adam ceteris hominibus majorem habuit facultatem vitandi peccatum, tum propter perfectionem scientiæ, tum propter integritatem naturæ ; ergo ejus peccatum fuit ceteris gravius.

2. Præterea, quantitas pœnæ designat quantitatem culpæ : sed peccatum Adæ fuit gravius punitum ceteris peccatis : quia pro illo peccato mors in omnes pertransiit, ut dicitur Rom. v ; ergo peccatum Adæ ceteris gravius fuit.

3. Præterea, in statu innocentiæ Adam venialiter peccare non poterat, quia ipse status Adæ gravitatem peccati operatur : hic autem status in posteris Adæ non fuit; ergo peccatum Adæ ceteris gravius fuit.

Sed contra. Pejus est de Dei misericordia desperare quam de ipsa confidere. Adam autem peccans, de spe cogitavit, ut infra dicetur ; cum ergo multi alii in desperationem labantur, peccatum Adæ gravius non fuit.

Præterea, quanto major est contemptus in peccato, tanto peccatum est gra, vius : sed Adam non tantum contempsit sicut illi qui cum cognovissent Deum, divinum honorem idolis impenderunt ; ergo peccatum Adæ non fuit ceteris gravius.

Respondeo. Dicendum, quod gravitas peccati ex duobus pensari potest. Primo et principaliter ex ipsa specie actus : et sic peccatum Adæ non fuit ceteris gravius, neque quantum ad actum interiorem, neque quantum ad actum exteriorem : quia multa peccata secundum speciem suam sunt graviora peccato quod Adam commisit : nec motus mentis ejus tantum contemptum habuit Dei, sicut plurium aliorum. Secundo consideratur gravitas peccati ex conditione peccantis : sicut patet, quod in eodem genere peccati plus peccat sciens quam ignorans, sacerdos quam laicus : et per hunc modum peccatum Adæ ceteris gravius fuit : quia ipse ceteris peccatoribus in altiori gradu constitutus erat. Sed tamen prima gravitas, cum sit peccato essentialis, præponderat secundæ, quæ est quasi accidentalis. Et ideo peccatum Adæ secundum quid fuit ceteris gravius, sed non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod proportio illa tenet in eodem genere peccati.

Ad secundum dicendum, quod non est propter gravitatem peccati Adæ, quod ex ipso mors in omnes pertransiit : quia quodcumque peccatum mortale in statu innocentiæ commissum fuisset, idem esset sequutum, propter hoc quod tota natura humana erat in primis parentibus, et per primum peccatum mortale corruptio gratiæ facta fuit.

Ad tertium dicendum, quod non ideo dicitur Adam venialiter peccare non potuisse, quia veniale peccatum ab eo commissum, esset mortale : sed quia veniale peccatum committitur præter hoc, quod mens avertatur a Deo. Non autem poterat contingere in statu innocentiæ aliquis deffectus animæ vel corporis, ante aversionem a Deo.

Expositio textus.

« Minus quam in viro rationem. » Contra : Ratio in anima est ; a parte vero animæ non est differentia inter virum et mulierem.

Respondeo. Ratio in anima est secundum potentiam ipsam. Sed usus rationis aliquo modo potentiis sensitionis indiget, quæ organis sensitivis sunt effixæ. Licet enim intellectus humanus non communicet cum corpore, communicat tamen cum eo quod communicat cum corpore, scilicet cum phantasmate.

« Per violentiam nocere non poterat. » Contra : Job. xli : *Non est potestas supra terram quæ ei valeat comparari.*

Respondeo : Quamvis posset potestate naturali, non poterat tamen potestate permissiva.

« In sua specie non convenit. » Contra : Non habet speciem visibilem.

Repondeo : Suam speciem vocat speciem non concreatam, sed assumptam suæ malitiæ expressivam.

« Serpente velut organo. » Contra : Non est ei unitus sicut potentia motiva organo.

Respondeo : Organum erat voluntarium, non naturale.

« Callidissimus tamen dictus est. » Contra : Non potest dici gladius fortissimus propter manum fortissimam; ergo nec serpens propter diabolum. — Respondeo : Non est simile, quia manus est motor ab extrinseco.

« Accepisse putant. » Ergo errant antequam peccarent. — Respondeo : Accepisse putavit, id est non accepisse non consideravit.

« Quasi ambigendo dixit. » Contra : Dubitare de veritate divinæ comminationis peccatum est. — Respondeo : Non dubitavit, sed tepide ad modum dubitantis respondit.

« Illud autem forte. » Non est ad verbium dubitandi, sed eventus. »

« Immoderata cibi aviditas. » Contra : Semper in fame est immoderata cibi aviditas. — Respondeo : In fama est immoderata aviditas naturæ, sed in gula rationis. Sed numquid hujusmodi aviditas in primis parentibus fuit? — Respondeo : Non fuit in eis aviditas cibi, ut cibus est; sed ut putabant esse viam veniendi ad Dei similitudinem.

« Inanis gloria et amor propriæ excellentiæ : » Contra : Hoc est diffinitio superbiæ. — Respondeo : Species accipitur hic pro genere, id est inanis gloria pro superbia.

« Quæ non est. » Contra : Ambitio altitudinis est cupiditas sapientiæ et scientiæ. — Respondeo : Accipitur hic avaritia communiter, non proprie. Accipitur enim pro immoderato appetitu privari boni, sive spiritualis, sive temporalis.

« Sola exteriori tentatione pulsatus. » Contra : Gen. III : *Vidit ergo mulier quod lignum esset pulchrum visu.* — Respondeo : Jam præcesserat peccatum interius in mentis elatione.

« Diabolus vero, quia sine alicujus tentationis. » Contra : Alii dæmones ceciderunt a suggestione Luciferi. — Respondeo : Non fuit suggestio, sed exemplum tentatio, quia decipi non poterant.

« Mulier quæ subjecta viro fuit. » Contra : In maledictione mulieris dictum est : *Sub potestate viri eris.* — Respondeo : Erat in subjectione curæ, non tamen correctionis et disciplinæ, quia peccatum non erat.

DISTINCTIO XXII

Divisio Textus.

« Hic videtur. » Postquam egit de tentatione ex parte tentantis, scilicet diaboli, hic agit de ea ex parte tentati, scilicet hominis; et primo inquirit quæ fuit radix peccati primorum parentum. Secundo an eadem fuerit radix in viro et in muliere : « Solet quæri. » Tertio an illa radix in utroque præcessit : « Solet quæri etiam. » In prima parte primo ostendit quod radix peccati quædam mentis elatio fuit. Secundo in contrarium opponit et solvit : « Quod si ita. » Tertio ostendit quanta illa elatio fuerit : « Et talis. » In secunda parte primo inquirit an eadem elatio in utroque fuit : « Solet. » Secundo, supposito quod non, ostendit quis horum magis peccaverit : « Ex quo manifestissime. » Tertio in contrarium opponit et solvit : « Sed huic. » Et primo opponit ex parte appetitus : « Sed huic. » Secundo ex parte appetibilis : « Verumtamen. » Tertio ex parte intellectus : « His autem. » Ubi primo opponit de ignorantia; secundo solvit : « Ad quod; » tertio ignorantiam distinguit : « Est autem. » In tertia parte distinctionis primo inquirit utrum consensus peccatum præcessit : « Solet. » Secundo, an mala voluntas peccatum præcessit : « Si vero. »

Hic est duplex quæstio. Prima, de peccato parentum primorum. Secunda, de ignorantia.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° quid

fuerit peccatum Adæ; 2° quis gravius peccaverit, utrum ipse, vel Eva.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod primum Adæ peccatum non fuerit superbia. In hoc enim præcipue superbisse videtur, quod divinam similitudinem appetiit a diabolo repromissam dicente : *Eritis sicut Dii.* Sed eam non appetiisset, nisi prius consequi credidisset. Aut igitur ibi peccatum superbiæ non fuit, si similitudinem imitationis appetiit et credidit : aut peccatum infidelitatis præcessit, si non credidit et appetiit divinæ æqualitatis similitudinem.

2. Præterea, secundum Augustinum. « Amor sui inordinatus, est principium omnis peccati : » talis autem amor est peccatum ; ergo primum peccatum Adæ fuit amor sui, quod non est superbiæ vitium.

3. Præterea, ex primo peccato hominis, humana natura est infecta et corrupta, ut supra dictum est : hoc autem factum est per inobedientiam, ut patet Rom. v ; ergo inobedientia est primum peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. x : *Initium omnis peccati superbia.*

Præterea, in hoc probabile est Adam primo peccasse, quod solet maxime bonis spiritualibus insidiari, quorum habebat copiam : hoc autem est peccatum superbiæ, quia, ut Augustinus dicit, « Superbia bonis operibus insidiatur ut pereant ; » ergo primum peccatum Adæ fuit superbia.

Respondeo. Dicendum, quod peccatum in actu exteriori a voluntate procedit. Unde illud est primum peccatum in homine ex quo voluntas inclinatur ad imperandum exteriorem actum peccati. Sicut si aliquis propter appetitum pecuniæ hominem occidat, avaritia homicidium præcedit. Voluntas autem hominis inclinata est ad peccandum ex appetitu excellentiæ, quam diabolus repromisit : unde patet, quod primum peccatum hominis fuit superbia.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non appetiit æqualitatis similitudinem, sed similitudinem imitationis ; tamen ultra hoc quod ei competebat ; voluit enim perfectionem scientiæ adipisci, ut propria ratione absque superioris lege vel mandato, se et sibi subdita gubernaret. Et hoc est quod Augustinus dicit : « Noluit ut servus teneri præcepto. » Et sic patet, quod non fuit infidelitas primum peccatum, quia non credidit Deo aliquid posse æquari.

Ad secundum dicendum, quod amor sui inordinatus est, secundum quod homo aliquod bonum sibi inordinate appetit. Et ideo amor sui inordinatus non est aliquod speciale peccatum, alia præcedens ; sed in se alia includit, et in aliis includitur : secundum enim diversa, quæ aliquis sibi inordinate appetit, diversa sunt genera peccatorum.

Ad tertium dicendum quod inobedientia quandoque est speciale peccatum, cum scilicet aliquis ex præcepti contemptu peccat : quandoque autem sumitur prout est conditio consequens omne peccatum mortale. Peccatum igitur Adæ, quantum ad actum exteriorem præcessit interior elatio, quæ est superbia : sed quia peccatum quolibet est cœlestium inobedientia mandatorum, ut Ambrosius dicit, ideo peccatum Adæ Apostolus inobedientiam appellavit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod vir gravius peccaverit quam mulier. Status enim personæ operatur ad gravitatem culpæ, sicut supra dictum est : sed Adam est altioris status quam mulier, utpote mulieris caput, et magis spirituali præditus mente ; ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea, quantitas causæ, ex effectus quantitate apparet : sed peccatum Adæ in omnes peccatum et mortem traduxit, ut patet Rom. v : quod de peccato Evæ non dicitur ; ergo peccatum Adæ fuit gravius quam Evæ.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum gravius est peccato quod ex concupiscentia procedit : sed peccatum Adæ in Spiritum sanctum fuisse videtur, qui sub spe veniæ peccavit, quod ad præ-

sumptionem pertinet, quæ peccati in Spiritum sanctum species ponitur : mulier autem peccavit ex concupiscentia dignitatis et pomi ; ergo mulier minus peccavit quam vir.

Sed contra. Pœna, respondet culpæ : mulier autem fuit gravius punita quam vir, ut patet Gen. III ; gravius ergo peccavit mulier quam vir.

Præterea, mulier ipsa peccavit, et virum ad peccandum induxit, non autem e converso ; ergo mulier gravius peccavit quam vir.

Respondeo. Dicendum, quod primum peccatum hominis fuit elatio, ut dictum est ; et ex ea viri et mulieris peccata principaliter pensanda sunt. Major autem elatio fuit in muliere quam in viro : quod ex effectu apparet : nam elatio in muliere fecit ut verum esse crederet et possibile, quod serpens promittebat : et ideo dicitur esse seducta. In vero autem hoc fieri non potuit ; sed sub quadam conditione ipse appetiit excellentiam repromissam, si possibile foret, et inductus exemplo, et benivolentia uxoris. Unde, simpliciter loquendo, peccatum Evæ gravius fuit, et sic peccatum Adæ fuit gravius secundum quid. Aggravatur enim peccatum circumstantibus personam peccantis. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod non est propter gravitatem peccati Adæ quod totam naturam humanam infecit et corrupit ; sed propter hoc quod tota erat in eo. Perfectiori autem modo erat in Adam quam in Eva : quia in Adam erat sicut in principio activo, in Eva sicut in principio materiali : unde infectio humani generis magis attribuitur peccato Adæ quam Evæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Adam sub spe veniæ peccaverit, non tamen peccavit in Spiritum sanctum : speravit enim de Dei misericordia cum proposito pœnitendi ; quod in peccato præsumptionis non est.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de ignorantia. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum ignorantia sit peccatum : 2° utrum ignorantia vel error in statu innocentiæ esse potuerit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ignorantia non possit esse peccatum. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei : sed ignorare nihil horum est ; ergo non potest esse peccatum.

2. Præterea, meritum et demeritum, secundum Augustinum, in voluntate consistunt : sed scire et ignorare non sunt in voluntate, sed in intellectu : ergo non sunt peccata.

3. Præterea, peccatum non excusatur per aliud peccatum, sed aggravatur, sed ignorantia excusat ; ergo ipsa non est peccatum.

Sed contra. Pœna non debetur nisi culpæ : et tamen debetur ignorantiæ, ut patet Isa V : *Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam;* ergo ignorantia est culpa.

Præterea, omittere ea ad quæ quis tenetur, est culpa : sed homines tenentur aliqua scire ; ergo ignorare ea est peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod ignorantia quandoque est peccatum, quandoque excusat a peccato, quandoque vero concomitatur peccatum. Peccatum siquidem est, inquantum sequitur voluntatem ; cum scilicet aliquis ea quæ scire tenetur, vult nescire, vel non curat scire. Tunc autem excusat peccatum, secundum quod consideratur ut voluntatem præcedens : sic enim involuntarium causat, et per consequens diminuit rationem peccati, vel totaliter excludit peccatum : ratione cujus dicitur excusare a toto, quando scilicet ignorantia est immunis a peccato ; ut cum ignorat aliquis quæ scire vel non tenetur, vel non potest : tunc enim actus ex tali ignorantia causatus, a peccato totaliter excusatur : Tunc vero ignorantia excusat sequens peccatum in parte, sed non in toto, quando ipsa ignorantia habet aliquid culpæ annexum. Tunc vero ignorantia culpam comitatur, quando ex affectu culpæ impeditur ratio-

nis actus, secundum quod omnis malus dicitur ignorans : et hæc ignorantia nec excusat peccatum, nec est per se peccatum, sed est quædam peccati conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut de omissione, ita et de ignorantia est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod peccatum omissionis consistit in actu voluntatis, per quem aliquis non vult facere quod tenetur : et secundum hoc, peccatum ignorantiæ est quoddam concupitum, prout scilicet aliquis vult nescire. Alii dicunt, quod omissio, in solo defectu ejus, ad quod quis tenetur, consistit : quandocumque enim ille defectus in hominis potestate consistit, voluntarius judicatur, quia et ipsum non velle est voluntarium, sicut velle, cum utrumque in voluntate consistat : et secundum hoc, ignorantiæ peccatum dicetur, secundum quod prædicto modo est voluntarium; et ita reducitur ad concupitum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum omne dicitur esse in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in primo motere; secundum hoc enim quælibet potentia animæ nata est esse subjectum peccati, secundum quod per imperium a voluntate potest moveri; et ita in intellectu potest esse peccatum, sicut in subjecto.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia excusat peccatum, cujus voluntatem præcedit, involuntarium causans : est autem peccatum, inquantum sequitur voluntatem. Si vero sequatur et præcedat, erit peccatum, et excusans peccatum non in toto, sed in parte.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in statu innocentiæ error vel deceptio esse potuerit. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. II, quod Adam non est seductus, sed mulier : hæc autem seductio peccatum præcessit quia secundum Ambrosium, « Omne peccatum est ex errore; » ergo ante peccatum in statu innocentiæ fuit seductio et error.

2. Præterea, supra, dist. XXI, dixit Magister, quod mulier ideo serpentem non horruit, quia illum a Deo creatum scivit. Ab eo enim loquendi usum credidit accepisse, hoc autem erat falsum; ergo mulier ante peccatum decepta fuit.

3. Præterea, homo in statu innocentiæ sensibus utebatur, ut patet Gen. III, ubi dicitur : *Videns igitur mulier lignum etc.* sed quandoque sensus annunciant rem aliter quam sit, sicut patet quod a remotis, parva videntur etiam magna; ergo ad minus quantum ad hoc deceptio in statu innocentiæ potuit esse.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de *Libero arbitrio :* Approbare vera pro falsis, non « est natura instituti hominis, sed pœna damnati. » Hoc autem est errare seu decipi; ergo in statu innocentiæ error vel deceptio esse non potuit.

Præterea, omne malum hominis vel est pœnæ vel culpæ; quorum neutrum in statu innocentiæ potuit esse : sed deceptio, seu error, quoddam malum est; ergo in statu innocentiæ esse non potuit.

Respondeo. Dicendum, quod differentia est inter nescientiam, ignorantiam et errorem. Nescientia enim simplicem scientiæ negationem importat, et hanc nihil prohibet in statu innocentiæ fuisse respectu quorumdam, sicut non habuit omnem scientiam, de quo infra patebit. Ignorantia vero, proprie loquendo, privationem scientiæ importat, quæ est cum deest alicui scientia quam debuit, vel saltem potuit habere; et hoc semper est vel pœna, vel culpa : unde in statu innocentiæ esse non potuit. Error vero dicit assensum rationis in aliquod falsum firmatum, qui si firmatus non fuerit, non dicitur error, secundum quosdam, sed opinio falsa. Dicunt igitur quidam, quod in statu innocentiæ assensus rationis non potuit alicui falso applicari cum firmitate, ut sic errare diceretur : potuit autem sine firmitate, ut sic falsum opinaretur. Sed quia qualiscumque applicatio rationis ad falsum, habet rationem inconvenientis et mali, et non solum defectus boni, ideo probabilius dicitur a quibusdam, quod nec error nec falsa opinio in statu innocentiæ potuit esse; cum nec in corpore quodcumque inconve-

niens vel malum esse potuerit antequam homo peccaret, et ita multominus in intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio ex inordinato appetitu excellentiæ causabatur ; sicut et error electionis, ex quo peccatum actuale procedit, consequitur inordinatam affectionem, quæ claudit intuitum rationis.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non est intelligendum, quod mulier credidisset serpentem usum loquendi naturaliter accepisse, cum scientia rerum naturalium ei non deesset : credidit autem aliqua virtute latente serpentem loqui, quod etiam verum erat; sed non contulit, utrum hoc fieret operatione dæmonis mediante.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non cogit deceptionem in statu innocentiæ fuisse : nec quantum ad judicium sensus, qui judicabat secundum quod recipiebat : nec quantum ad judicium intellectus, qui causam differentiæ inter sensus apparentiam et rei veritatem cognoscebat.

Expositio textus.

« Nisi inesset menti. » Contra : Appetitus sequitur judicium, non e converso. Ergo appetitus inordinatus inordinatum judicium. — Respondeo : Cum peccatum sit defectus, non semper præexigit judicium, sed judicii defectum.

« Cum æqualitate quadam. » Contra : Non potest cogitari creaturam Deo æquari ; ergo, nec appeti. — Respondeo : Non potest appeti æqualitas Dei simpliciter, sed secundum quid, scilicet in aliquo ejus attributo ; vel melius : Non potest appeti per se, ita quod appetitus feratur supra æqualitatem, sed ex consequenti quia fertur super aliquid ad quod consequitur æqualitas, sicut confertur in malum, non in quantum malum est.

« Commissum veniale putavit. » Contra : Ergo nesciebat venialis et mortalis differentiam. — Respondeo : Accipitur hic veniale ex eventu, scilicet per pœnitentiam sequentem, non ex genere suo.

« Cum non videret mortuam. » Contra : Ergo credidit sententiam Dei falsam. — Respondeo : Non credidit hoc ; sed putavit tam illi quam sibi misericorditer parcendum.

« Nimia præsumptione elata. » Contra : Ergo error peccatum præcessit. — Respondeo : Ista credulitas primum peccatum elationis secuta est naturaliter ; nam audito sermone diaboli, non contulit an esset possibile vel impossibile, sed statim appetiit ; ex quo appetitu excæcata illud fieri posse credidit minus.

« Peccavit qui de pœnitentia. » Contra : Peccare malum est. — Respondeo : Peccare in spe veniæ non præsupponendo pœnitentiam, malum est ; sed præsupponendo pœnitentiam extenuat peccatum.

« Amicabili quadam benevolentia. » Contra : Talis benevolentia peccatum est. Ergo inordinata benevolentia fuit primum peccatum. — Respondeo : Hanc benevolentiam præcessit amor propriæ excellentiæ in universali.

« Materialiter confitetur. » Contra : Immo confitetur se deceptam. — Respondeo : Confitetur factum, sed excusat peccatum.

« Non tamen credidit. » Ergo appetiit impossibile. — Respondeo : Voluntas bene est impossibilium, sed non electio ; et ex voluntate rei quam tamen judicat impossibilem appetitus aliquis et gaudium, licet imperfectum, nascitur, sicut quando dicitur pauperi clerico quod erit episcopus, quamvis ipse reputet impossibile, tamen gaudet.

« Genus humanum non corruptum. » Contra : Caro mulieris esset corrupta. Caro prolis partim ex matre contrahitur. — Respondeo : Secundum quosdam corruptum esset genus humanum corruptione passibilitatis, sed non corruptione vitiositatis, a parte scilicet carnis, non a parte animæ quia soli viro data erat potestas principaliter conservandi posteris originalem justitiam, vel auferendi. Sed quomodo esset in posteris pœna sine culpa? Ideo melius dicunt alii quod ad officium generationis alia mulier fieret, sicut ipsa fuerat facta.

« Infinitate, industria. » Quæritur quomodo accipitur divisio hæc. — Respon-

deo : Sufficientia horum trium accipitur penes corruptionem trium motivarum. Ex ignorantia enim peccatur propter corruptionem rationalis ; ex industria propter corruptionem concupiscibilis.

« Ignorantia eorum quæ scire noluerunt. » Contra : dicit philosophus *lib. metaph.* quod omnes homines natura scire desiderant. — Respondeo : Scire per se loquendo omnes volunt, tamen per accidens alicujus annex ; vel consequentis nolunt.

« In alio causa extitit. » Causa ut fiat homo deterior non potest esse in altero. — Respondeo : In ipso fuit causa proprie, in altero vero occasio, non proprie causa.

« Alia hominis voluntas mala non potuit. » Contra : Ex bono malum ortum fuit. — Respondeo : Ex bono non inquantum bonum, sed inquantum deficiens malum oritur, et ipse defectus actualis qui peccatum est oritur ex defectu possibili qui peccatum non est, sicut actus substractus defectui oritur ex sua potentia.

DISTINCTIO XXIII

Divisio textus

« Præterea quæri solet. » Egit de tentatione primorum parentum ex parte diaboli tentantis et hominis tentati ; hic agit de ea ex parte Dei permittentis, quam permissionem excusat dupliciter ; primo ex ratione legitima permittendi ; secundo ex collata homini sufficienti scientia præcavendi : « Et quidem. » In prima parte primo assignat rationem quare hominem tentare permisit. Secundo quare peccatum præsciens eum creavit : « Moventur. » Tertio, quare peccare non valentem non creavit : « Adducit. » Quarto, quare eorum voluntatem in bonum non convertit : « Item, inquiunt. » In secunda parte, primo ostendit quod in sua creatione scientiam accepit : « Et quidem. » Secundo, quarum rerum scientiam accepit : Tertio, qualem sui cognitionem habuit : « Porro. » Quarto, an casum ploravit ; « si autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Deus convenienter permisit hominem cadere in peccatum ; 2° qualiter Adam Deum cognovit in statu innocentiæ ; 3° qualiter alias creaturas ; 4° qualiter ea quæ ad ipsum spectabant.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non convenienter Deus permisit hominem cadere in peccatum. Natura enim humana excellentior est omnibus corporalibus creaturis : sed aliquam corpoream creaturam, scilicet cœlestem, ita firmavit, ut in ea malum esse non posset ; ergo et hominem taliter debuit instituere, quod omnino peccare non posset.

2. Præterea, nullus sapiens custos permittit latronem intrare, quem scit esse furaturum vel occisurum : sed Deus præsciebat hominem per diaboli tentationem esse periturum ; ergo non convenienter hominem permisit a diabolo tentari.

3. Præterea, Rom. I, super illud, *Non solum qui faciunt etc.* dicit *Glossa :* « Consentire est tacere cum possit redarguere, » et eadem ratione qualitercumque aliter possit impedire. Sed Deus poterat impedire ne Adam peccaret, voluntatem ejus convertendo ad bonum ; ergo videtur quod aliquo modo consenserit, peccatum non impediendo : quod est inconveniens : et ita inconvenienter permisit hominem cadere in peccatum.

Sed contra. Sicut creaturæ corporales sunt vertibiles per corruptionem et alterationem, ita et spirituales per electionem, quia ex nihilo utræque sunt : sed non inconvenienter Deus permittit mutari corporales creaturas secundum motus corporales ; ergo convenienter permittit mutari spirituales secundum electionem per quam homo incidit in peccatum.

Præterea, illud quod pertinet ad lau-

dem hominis non debet ei subtrahi : sed ad laudem justi pertinet, quod possit peccare : unde Eccl. XXXI, dicitur : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus : facere mala, et non fecit;* ergo non decuit quod Deus hominem impediret, ne posset peccare.

Respondeo. Dicendum, quod dupliciter potuisset hominis peccatum impediri a Deo. Uno modo ut auferretur peccandi potentia; alio modo ut impediretur peccati actus. Potentia quidem peccandi per naturam carere creatura rationalis non potest, quia ex hoc ipso quod est ex nihilo, ejus potestas potest vergere in defectum : potest tamen per gratiam confirmantem talis potentia totaliter ligari, ne in peccatum ruere possit : quod quidem non debetur naturæ institutæ, sed naturæ ultima perfectione perfectæ. Unde et Angelis, quibus erat brevior via statuta ad beatitudinem perveniendi, statim quasi a principio prædicta potentia est ligata ; non autem homini quem decebat longior via, propter majorem distantiam a Deo, secundum ordinem naturarum. Peccati autem actum Deus impedire noluit, propter bona quæ prævidebat ex peccato illo occasionaliter proventura.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporibus cœlestibus non potest esse peccatum naturæ, ita nec in creatura rationali ; in qua tamen potest esse peccatum secundum electionem, qua corpus cœleste caret.

Ad secundum dicendum , quod non esset contra custodis sapientiam permittere latroni aditum ad auferendum, si ex hoc multa commoda consequi prævideret : quod est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod in verbis illius *Glossæ* quibus dicitur : « Consentire est tacere cum possis redarguere, » intelligendum est, et debeas : quod in proposito locum non habet : nam ex rationali causa, licet nobis non perfecte nota, peccatum hominis impedire non debuit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo in statu innocentiæ Deum per essentiam videret. Videre enim Deum per essentiam, est sine medio videre : sed Adam in statu innocentiæ Deum sine medio videbat, ut Magister dicit *prima dist.* lib. IV ; ergo videbat Deum per essentiam.

2. Præterea, I ad Cor. XIII, duo modi divinæ cognitionis distinguuntur : scilicet, visio fidei, quæ est per speculum et ænigma, et visio gloriæ, quæ est facie ad faciem. Sed Adam non cognoscebat Deum visione fidei, ratione obscuritatis, et quia non ex auditu solo cognoscebat, ut in *littera* dicitur, cum tamen fides sit ex auditu, Rom. X ; ergo Adam in primo statu videbat Deum facie ad faciem.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita intellectus ad intelligibile ; sed sensus, si non sit impeditus, apprehendit sensibile sibi præsens ; cum ergo intellectus hominis in statu innocentiæ nullatenus esset impeditus, videtur quod intelligibile ubique præsens, scilicet Deum, per essentiam viderit.

Sed contra est, quod Joan. I dicitur : *Deum nemo vidit unquam* et loquitur de viatore ; ergo, cum in statu innocentiæ homo esset viator, Deum per essentiam videre non potuit.

Præterea, esse viatorem et comprehensorem soli Christo convenit : sed Adam in statu innocentiæ erat viator ; ergo non erat comprehensor : et ita Deum per essentiam non videbat.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt Adam in primo statu Deum per essentiam vidisse ; non tamen ita clare sicut in patria videbitur ; et ideo non erat beatus. Sed hoc non potest esse ; quia distinctio beati a non beato non sufficienter accipitur per hoc, quod est clarius vel minus clare videre ; cum talis distinctio etiam inter ipsos beatos inveniatur : quia unus clarius videt alio. Unde per hoc oportet accipere distinctionem prædictam, quod beati Deum per essentiam vident, non autem alii. Unde Adam, qui beatus non erat, Deum per essentiam non videbat. Habebat autem duplicem cognitionem de Deo : unam gratiæ per internam allocutionem, sive illustrationem, aliam naturæ per creaturas : non quidem ut ex creaturis in co-

gnitionem Dei veniret, sicut nos; sed quia in creaturis Deum considerabat, quem interiori revelatione plenius cognoscebat. Et per hoc patet responsio ad primum; intelligitur enim Adam Deum cognovisse sine medio creaturarum, quod esset cognitionis causa.

Ad secundum dicendum, quod Adam per fidem Deum cognovit, et ex auditu interiori, quamvis non exteriori. Nec in statu illo, propter hoc ponitur aliqua obscuritas ex impedimento naturalis luminis, sicut in nobis est, sed ex defectu : quia lumen naturæ, vel etiam gratiæ, non sufficit ut per ipsum divina essentia videatur.

Ad tertium dicendum, quod oculus corporalis ex sui natura, sufficienter proportionatus est ad visibile corporale : unde, nisi impedimentum interveniat, potest ipsum videre. Sed intellectus humanus ex sua natura non habet sufficientiam ad Deum videndum : unde nisi aliquid naturæ superaddatur, quantumcumque natura sit integra et non impedita, Deum per essentiam videre non potest.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Adam in statu innocentiæ non habuit omnium creaturarum scientiam. Inter ceteras enim creaturas Angeli nobiliores sunt. Sed Angelos in statu innocentiæ Adam non cognoscebat per essentiam, cum intellectus humanus naturaliter non cognoscat sine phantasmate, ut patet per Philosophum in lib. *de Anima*; ergo non omnium creaturarum notitiam habuit.

2. Præterea, non est ejusdem perfectam scientiam habere, et ad perfectionem scientiæ moveri : sed Adam in statu innocentiæ ad perfectionem scientiæ movebatur : aliter enim frustra sibi dati essent sensus : non enim indiguisset ut in paradiso positus operando vires naturæ experiretur, quod tamen Augustinus ponit *super Genes. ad litteram*; ergo Adam in statu innocentiæ perfectam cognitionem de creaturis non habuit.

3. Præterea, inter creaturas quædam erant futuræ, quædam vero in sola cognitione existentes; hujusmodi autem cognoscere solius Dei est; ergo Adam in statu innocentiæ non habuit omnium creaturam notitiam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII *de Civitate Dei*, quod in statu innocentiæ nihil erat, quod bona voluntas in statu illo non adipisceretur. Sed bona voluntate, Adam poterat velle in statu innocentiæ omnium rerum scientiam habere; ergo omnium rerum scientiam habuit.

Præterea, sicut corpus hominis proficit in debitam quantitatem, ita anima in debitam scientiam; sed Adam in principio suæ conditionis habuit perfectam corporis quantitatem; ergo pari ratione habuit perfectam rerum scientiam.

Respondeo. Dicendum, quod in creaturis quædam sunt, quæ ab homine cognosci possunt naturali ratione. Quædam vero ad quæ naturalis ratio non sufficit. Horum ergo prima Adam in statu innocentiæ omnia perfecte cognovit : oportet enim, ut ante illud quod est in potentia, præcedat quod est in actu, cujus operatione alia reduci possint de potentia in actum. Hujusmodi autem cognoscibilia existunt in potentia a principio in nobis, quantum ad prima principia, quæ sunt quasi semina aliorum, naturali ratione cognoscibilium : unde oportuit, quod omnis hujusmodi cognitio esset in actu in primo parente, ut per ejus doctrinam posteri perfectionem scientiæ adipiscerentur. Ea vero ad quæ ratio naturalis non sufficit, per revelationem ab homine cognosci possunt : unde in his Deus est doctor, non homo : et ideo horum omnium, non habuit Adam notitiam, sed aliorum, quæ Deus ei voluit revelare.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam in statu innocentiæ Angelos cognoscebat cognitione quia est, non autem cognitione quid est : neque naturali ratione, per quam scientiam rerum ex phantasmatibus sumimus, quæ in Angelorum essentiam sufficienter ducere non possunt : neque etiam ex revelatione, quæ semper fit servato naturali modo cognitionis : unde secundum Dionysium, divi-

nus radius pervenit ad nos, circumvelatus sensibilium velaminibus.

Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia quæ sunt de integritate naturæ humanæ. Unde, sicut habuit vim augmentativam, quamvis corpus auctum non fuerit; ita habuit vires sensitivas, quamvis ex sensibilibus scientiam non acquisierit : sed potius scientiam habitam sensibiliter experiebatur et hoc erat ei jucundum, cum per hoc novo modo res cognosceret.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi scire non poterat nisi per revelationem, ut dictum est.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Adam in statu innocentiæ, non habuit suiipsius perfectam notitiam. Homo enim habet animam rationalem, quam non cognoscebat, eadem ratione, qua nec Angelos; ergo non perfectam habebat suiipsius notitiam.

2. Præterea, bruta animalia naturaliter cognoscunt eis expedientia vel nociva; sicut patet de agno, qui sequitur matrem, et fugit lupum : sed homo non habuit notitiam sibi expedientium et nocivorum, ut videtur ex hoc quod Dei præceptum contempsit, diaboli secutus consilium; ergo non habuit perfectam sui notitiam.

3. Præterea, nihil magis ad hominem pertinebat, quam ea quæ circa ipsum futura erant : horum autem notitiam non habuit, ut in *littera* dicitur; ergo non habuit perfectam notitiam sui, et ad se pertinentium.

Sed contra. In statu innocentiæ nihil fuit vitiosum : sed non cognoscere se ipsum sonat in vitium; ergo homo se ipsum cognovit.

Præterea, aliarum creaturarum homo notitiam accipit, ratione cujusdam propinquitatis quam habent ad ipsum, utpote propter hominem facta : sed homo est sibi ipsi propinquissimus; ergo sui ipsius notitiam præcipue habuit.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in seminibus naturalis cognitionis, præexistunt in potentia alia cognoscibilia naturalia, ita et in ipsa natura hominis, et eorum quæ ad ipsam spectant. Et ideo sicut aliarum rerum naturalium, ita sui ipsius et ad se spectantium primus homo notitiam habuit duplicem : et contemplativam et practicam. Contemplativam quidem, ut in se ipso et in rebus aliis Dei sapientiam miraretur; practicam vero, ut sciret qualiter seipso et rebus aliis uti deberet.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in homine sunt, sufficienter ducere possunt ad cognoscendum essentiam animæ humanæ, non autem ad cognoscendum essentiam Angeli : formam enim oportet esse materiæ proportionatam : et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Adam in statu innocentiæ, scivit sibi expedire, ut Dei præceptum sequeretur, et dæmonis consilium evitaret; sed motus elationis menti ejus superveniens, electionem rationis pervertit.

Ad tertium dicendum, quod futura contingentia, non sunt naturali cognitione cognoscibilia : et ideo non oportuit, quod ea quæ circa ipsum futura erant, homo cognosceret naturali ratione; neque etiam erat decens ut sibi revelaretur, ne pœna doloris sive tristitiæ de malis futuris, culpam præcederet.

Expositio textus.

« Non esset laudabile homini bene vivere. » Contra : Ergo in paradiso non erat laudabile homini bene vivere. — Respondeo : Laus operis aliquando fundatur super ejus bonitatem; aliquando, super ejus difficultatem, et de tali loquitur.

« Gloriosus est non consentire peccato. » Contra : In statu gloriæ non poterit homo tentari, et tamen gloriosior erit. — Respondeo : Loquitur de existentibus in statu viæ, de gloria accidentali, non substantiali.

« Scientia rex creaturarum homo non perdidit. » Contra : Non habemus a nativitate hujusmodi scientiam naturali ratione et studio recuperare « id circa in scriptura. » Contra, in Gen. de creatione rerum harum eruditur. — Respondeo :

Non erudit hominem de rebus secundum earum causas proprias, sed secundum unam causam primam universalem, secundum Deum.

« Non habuit præscientiam erum quæ futura sunt. » Contra : Nos etiam multa novimus futura. — Respondeo : Habuit aliquorum quæ sibi revelata fuerunt, sed non omnium, quia non eorum quæ pertinebant ad statum suum.

DISTINCTIO XXIV

Divisio textus

« Nunc diligenter. » Postquam egit de tentatione hominis, per quam cecidit; hic agit de potentia per quam stare potuit, scilicet de libero arbitrio. Et primo agit de ipsa potestate liberi arbitrii sive in bonum, sive in malum, dist. hac.; secundo de ejus libertate, sive flexibilitate ad utrumlibet, dist. xxv. In prima parte primo ostendit quod primis parentibus datum est adjutorium sufficiens ad standum. Secundo ostendit quid fuerit illud adjutorium : « Hic considerandum. » In prima parte primo ostendit quod data est bona voluntas qua stare, non proficere, potuit, secundo inquirit quomodo bona fuit cum per illam proficere non potuerit : « Sed quomodo. » Tertio in contrarium opponit et solvit : « Adhuc autem. » In secunda parte ad ostendendum quid fuerit illud adjutorium, primo distinguit quamdam animæ partium diversitatem. Secundo ostendit secundum illas partes peccandi progressum et ordinem : « Illud. » Tertio subdit hujus assignationis rationem : « Hoc de partibus. » In prima parte ostendit quod illud ad jutorium fuit potentia animæ quæ appellatur liberum arbitrium. Secundo ostendit quid sit liberum arbitrium : « Liberum arbitrium. » In secunda parte primo ostendit ordinem tentationis ducentis ad peccatum : « Illud. » Secundo peccati progressum et complementum : « Nunc superest. » Tertio subdit recapitulationem et confirmationem præmissorum : « Itaque. » In tertia parte primo ostendit quare animæ partes distinxit : « Hac. » Secundo nomen sensualitatis specialiter distinguit : « Non autem est. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum homo in statu innocentiæ potuerit sine gratia stare ; 2° de libero arbitrio, quid sit ; 3° quid sit sensualitas ; 4° utrum ratio superior et inferior, sint eadem potentia vel diversæ.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo in statu innocentiæ, sine gratia non potuerit stare. Hoc enim quod homo per se potest habere, non habet necesse ab alio petere : sed homo in statu innocentiæ necesse habebat a Deo petere perseverantiam, sicut et alia Dei dona ; ergo non poterat per seipsum stare, sine auxilio gratiæ.

2. Præterea, declinare a malo, est una pars justitiæ : sed vera justitia sine gratia haberi non potest ; ergo Adam sine gratia non poterat peccatum vitare.

3. Præterea, præmium non debetur nisi merito : sed victoriæ debetur præmium, ut patet Apoc. II, et III ; ergo vincere peccatum est meritorium. Si ergo Adam in statu innocentiæ per seipsum stare potuit, tentationem dæmonis superando, videtur quod potuerit per seipsum proficere ad meritum vitæ : quod est falsum, ut ostenditur in *littera* ; ergo et primum, scilicet quod potuerit sine gratia stare.

Sed contra. Nulla pœna in statu innocentiæ fuit : sed necessitas peccandi est quædam pœna ; ergo non fuit in statu innocentiæ ; et sic homo poterat non peccare, et per consequens stare, sine gratia.

Præterea, homo in statu innocentiæ, non erat minus perfectus secundum animam, quam secundum corpus : sed absque novæ gratiæ additione poterat corpus ejus a corruptione præservari ; ergo multo fortius anima a peccato.

Respondeo. Dicendum, quod circa statum primi hominis, est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, eum in gratia fuisse conditum; alii vero absque gratia : de quo infra quæretur dist. XXIX. Supposito tamen quod absque gratia creatus fuerit, ut locum habeat quæstio præsens, dicendum est quod in statu illo Adam habuit omne illud, ad quod facultas naturæ se potest extendere; non autem illud, quod naturæ facultatem excedit. Opera autem meritoria excedunt facultatem naturæ, cum per ea homo adipiscatur supernaturalem beatitudinem : sed non cadere in peccatum, non excedit facultatem naturæ, quia peccatum contra naturam recte institutum est. Et ideo homo in statu innocentiæ, si gratiam non habuit mereri non potuit; potuit tamen abstinere a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non solum est gratiæ dator, sed etiam naturæ auctor et gubernator. Unde ad eum recurrere debemus non solum in his quæ pertinent ad facultatem gratiæ, sed etiam in his quæ pertinent ad facultatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod licet habitus justitiæ infusæ, non possit esse sine gratia, nihil tamen prohibet aliquem justitiæ actum fieri ab aliquo gratiam non habente; et sic declinare a malo poterat primus homo, quamvis gratiam non haberet.

Ad tertium dicendum, quod abstinere a peccato, non semper est vincere peccatum, sed tunc quando aliquis a peccato impugnatur. Nec tamen ipsa peccati victoria est meritoria, nisi quando gratia informatur, sicut est et de ceteris actibus virtutum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod liberum arbitrium inconvenienter in *littera* describatur. Facultas enim habitus esse videtur, cujus est, potentiam facere facilem ad agendum : sed liberum arbitrium non est habitus, cum sit aliorum habituum subjectum; ergo liberum arbitrium inconvenienter dicitur esse facultas.

2. Præterea, bruta ab hominibus sola voluntate et ratione discernuntur : sed discernuntur per liberum arbitrium; ergo liberum arbitrium est ratio vel voluntas; non ergo aliquid rationis vel voluntatis.

3. Præterea, ratio et voluntas sunt diversæ potentiæ, etiam genere distinctæ; cum ratio pertineat ad cognitivas, voluntas autem ad appetitivas : sed liberum arbitrium est unum aliquid; ergo non debet per voluntatem vel rationem definiri.

4. Præterea, liberum arbitrium affinius est bono quam malo, cum nihil appetatur nisi sub ratione boni : sed potest per se ipsum in malum consentire; ergo et absque gratia bonum eligere : et ita inconvenienter dicitur, quod libero arbitrio bonum eligitur, gratia assistente.

5. Præterea, Anselmus dicit quod posse peccare, neque est libertas, neque est pars libertatis : sed illud quod non est de essentia rei, non debet in ejus definitione poni; ergo electio peccati non debet poni in definitione liberi arbitrii.

Respondeo. Dicendum, quod quædam res sunt quæ operantur absque judicio, sicut inanimata. Quædam vero cum judicio, sed non libero, imo ex ipsa natura determinato ad unum, sicut bruta quæ ex naturali æstimatione unum appetunt, et alium refugiunt. Homo vero, et judicium de suis operibus habet, et libertatem in judicando : quæ quidem libertas provenit, cum ex ratione quæ ad opposita viam habet, tum ex voluntate quæ non est determinata ad unum. Unde homo est dominus sui judicii, quia potest sic vel aliter judicare de agendis : et pro tanto dicitur esse liberi arbitrii. Sic ergo convenienter liberum arbitrium notificatur in *littera* per hoc, quod ponitur radix libertatis, in hoc quod dicitur rationis, voluntatis autem et libertatis effectus in hoc, quod dicitur qua bonum eligitur etc.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est facultas. Una per inclinationem; et sic habitus facilitatem in potentia operatur, inclinans eam ad alterum oppositorum. Alia est per remotionem impedimenti : sicut homini dicitur esse facile illud, respectu cujus non impeditur : et

sic dicitur liberum arbitrium facultas, inquantum homo non impeditur quin possit hoc facere vel non facere.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium non est aliquid per essentiam diversum a ratione et voluntate ; imo est per essentiam ipsa voluntas, ut Damascenus dicit in III lib. Differt tamen a voluntate, ratione. Nam voluntas dicitur, secundum quod aliquid absolute appetit; liberum vero arbitrium secundum quod eligit aliquid propter rationem : hic enim actus est proprius liberi arbitrii. Unde quod dicit, quod libertas est facultas rationis et voluntatis etc., intelligendum est intransitive, idest ratio et voluntas, faciles ad efficiendum. Similiter cum dicitur, quod est liberum de voluntate judicium, voluntas ponitur ibi pro volito.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ratio et voluntas, absolute loquendo, sint potentiæ diversæ, tamen habent ordinis unitatem, inquantum ratio dirigit voluntatem : unde et liberum arbitrium convenienter per rationem et voluntatem describitur : quia electio non completur sine judicio rationis et appetitu voluntatis. Ipsa tamen electio, appetitus quidam est rei consiliatæ, ut dicitur in III *Ethicorum*. Unde liberum arbitrium essentialiter est voluntas et non ratio.

Ad quartum dicendum, quod bonum naturæ commensuratum, potest eligere liberum arbitrium absque gratia, non autem bonum meritorium, quod facultatem naturæ excedit ; et de hoc hic loquimur.

Ad quintum dicendum, quod posse peccare non est pars libertatis, absolute consideratæ : consequitur tamen liberum arbitrium humanum, quod hic definitur, inquantum est ex nobis, vel inquantum est per peccatum corruptum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter sensualitas in *littera* describatur. Sicut enim sensualitas est inferior viribus intellectivis, ita est superior anima vegetabili ; ergo inconvenienter in ejus descriptione dicitur, quod est vis animæ inferior.

2. Præterea, in *littera* habetur quod quicquid est nobis commune et belluis, ad sensualitatem pertinet : plures autem potentiæ sunt nobis belluisque communes : ergo sensualitas non debet dici quædam vis, sed quædam vires.

3. Præterea, ex sensualitate procedit appetitus rerum ad corpus pertinentium : hic autem appetitus non solum ad concupiscibilem, sed etiam ad irascibilem pertinet ; ergo sensualitas utramque includit ; ergo non est una vis, sed plures.

4. Præterea, inter omnes vires sensualitatis, primum locum tenet sensus exterior ; ergo motus ejus ab aliqua vi animæ oritur ; inconvenienter ergo dicitur, quod motus qui intenditur in exteriores sensus, sit ex sensualitate.

5. Præterea, appetitus est principium motus in animalibus, ut patet in III *de Anima*. Non ergo debet dici quod appetitus et motus communiter ab una potentia animæ oriantur ; sed quod motus oriatur ab appetitu.

Respondeo, dicendum, quod sicut electio liberi arbitrii in hominibus ex rationis deliberatione procedit, ita motus appetitivæ partis in brutis consurgit ex apprehensione sensus : et hac ratione ipsa vis appetitiva sensitivæ partis sensualitas nominatur. Tendit autem hæc appetitiva in duo : quorum unum est bonum particulare, conveniens ad actum sentiendi, sicut odor suavis est conveniens ad odorandum et color pulcher ad videndum. Aliud est bonum particulare conveniens ad conservationem animalis, sicut cibus potus et alia hujusmodi. Et ideo quantum ad primum, dicitur quod ex sensualitate motus est qui intenditur in exteriores sensus. Quantum vero ad secundum dicitur quod ex sensualitate est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corpus est inferior pars hominis : ideo vires omnes animæ quæ a corpore dependent, inferiores dicuntur, quamvis sint aliquibus superiores ; illæ vero quæ in sola anima consistunt, superiores

dicuntur, quamvis sint aliquibus inferiores.

Ad secundum dicendum, quod aliqua potentia pertinet ad sensualitatem dupliciter. Uno modo essentialiter : et sic sola vis appetitiva sensibilis ad sensualitatem pertinet. Alio modo ordinaliter : et sic omnes vires sensitivæ partis ad sensualitatem, nam apprehensivæ inferiores ordinantur ad appetitum sensibilem, ut moventes ipsum ; sed motivæ exequentes motum, ut imperatæ ab appetitu.

Ad tertium dicendum, quod licet appetitus sensibilis in duas vires distinguatur, scilicet in irascibilem et concupiscibilem, tamen potest dici una vis secundum genus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensus exterior præcedat, quantum ad omnes actus, omnes vires sensitivæ partis ; tamen ad hoc quod sensus exterior operetur in actu, aliquid confert sensibilis appetitus : requiritur enim ad videndum in actu intentio quæ conjungat visum visibili : quæ quidem intentio aliquando est sensualitatis, quamvis etiam possit esse naturalis appetitus.

Ad quintum dicendum, quod motus non accipitur hic pro motu corporis exteriori, sed pro interiori appetitu.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Augustinus enim dicit XII *de Trin.* : « Imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. » Imago autem assignatur in anima secundum potentias ; ergo ratio superior et inferior non sunt una potentia.

2. Præterea, ratio superior et inferior per officia distinguuntur, ut in *littera* dicitur : nomine autem officii actus designatur ; cum ergo diversitate actuum potentiarum distinctio innotescat, videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethicorum* : « Ad ea quæ sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animæ : » sed ratio superior intendit æternis, inferior vero corporalibus ; cum ergo æternum et temporale sint diversa genera, videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XII *de Trin.* : « Cum disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo, scilicet inferiorem rationem et superiorem, nisi per officia geminamus ; » sed diversæ potentiæ sunt diversæ res ; ergo ratio superior et inferior non sunt diversæ potentiæ.

Præterea, plus requiritur ad distinctionem potentiarum quam habituum ; sed idem habitus charitatis est respectu æterni et temporalis, scilicet Dei et proximi ; ergo multo fortius eadem potentia rationis esse potest de temporalibus et æternis.

Respondeo. Dicendum, quod differentia potentiarum accipitur secundum diversitatem objectorum : non quidam materialem, quæ consistit in diversitate rerum, sed formalem quæ attenditur secundum diversitatem propriæ rationis objecti. Proprium autem objectum intellectus est ens universale ; unde et ad omnia se extendit intellectiva cognitio. Unde nulla rerum diversitas sufficit ad diversitatem intellectivarum potentiarum, sed solummodo diversitas rationum ; prout anima intellectiva ratione diversa circa eamdem rem vel diversas operatur : sic enim voluntas ab intellectu distinguitur et intellectus possibilis ab agente. Ratio autem superior et inferior differunt secundum respectum ad diversas res : nam ratio superior intendit æternis contemplandis vel consulendis, inferior vero temporalibus considerandis et disponendis. Unde patet quod ratio superior et inferior non sunt diversæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod imago Trinitatis in anima non attenditur secundum potentias absolute, sed per comparationem ad objecta.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet diversitas actuum sufficit ad diversitatem potentiarum, sed talis diversitas quæ in idem principium reduci, non possit : sicut facere intelligibilia in actu

et recipere ea non possunt in idem principium reduci, cum unum sit entis in actu, aliud entis in potentia : et inde est quod intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ. Hoc autem non est de actibus inferioris et superioris rationis : ejusdem enim esse potest principium ad superiora et ad inferiora converti ; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod in verbis prædictis Philosophi referenda est diversitas generis non ad genus rei, sed ad genus objecti.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in sensualitate possit esse peccatum ; 2° utrum in ratione ; 3° utrum in ratione inferiori possit esse peccatum mortale ; 4° utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis et pecoribus communis est. Si ergo in sensualitate potest esse peccatum, poterit ; esse in brutis, quod est inconveniens.

2. Præterea, secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest ; sed motus sensualitatis vitare non possumus, quin insurgant ; ergo in eis peccare non possumus.

3. Præterea, peccatum est dictum vel factum vec concupitum contra legem Dei : sed sensualitas non percipit legem Dei, quia tantum circa sensibilia versatur ; ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII : *Quod odi malum illud facio. Glossa*, « scilicet concupiscere ; » sed concupiscere est motus sensualitatis ; ergo motus sensualitatis potest esse peccatum.

Præterea, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est, cum caro adversus spiritum concupiscit : hoc autem est per actum sensualitatis : ergo actus sensualitatis potest esse peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod cum voluntas sit qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit ; in omni actu qui voluntatis imperio subjicitur, potest esse peccatum et meritum. Voluntatis autem imperio subduntur non solum actus exteriores membrorum, sed etiam interiores motus sensibilis appetitus ; licet non eodem modo. Nam membra exteriora directe obediunt imperio voluntatis, nisi sit impedimentum ; sed appetitus interior indirecte ; inquantum scilicet per voluntatem proponit possunt sensualitati aliqua imaginabilia quæ sensualitatis motum excitent vel impediant. Et ideo in actibus exteriorum membrorum potest esse peccatum mortale, sicut et in actu voluntatis : sed in motu sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum ; quia non perfecte voluntati obedit.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas in homine aliqualiter participat rationem, inquantum rationali voluntati nata est obedire, non autem in brutis. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod licet omnes motus sensualitatis non sint in potestate nostra, cum hic vel ille in potestate nostra existat, non enim possumus facere quod nullus sensualitatis motus inordinatus in nobis surgat, possumus tamen hunc vel illum impedire, quia non potest continentis mentis intentio contra omnia invigilare.

Ad tertium dicendum, quod licet sensualitas legem Dei non advertat, obedit tamen aliqualiter rationi ad quam pervenit legis præceptum ; et pro tanto in sensualitate potest esse peccatum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in ratione non possit esse peccatum. Ratio enim cognitiva potentia est : peccatum vero in appetitu non in cognitione consistit. Non enim cognoscere mala est peccatum, sed appetere. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, regula in quolibet artificio debet esse absque errore ; alias nulla certitudo haberi poterit : sed ratio est

regula humanorum actuum, quia secundum rationem rectam actus virtutum in medio collocantur, ut patet in secundo *Ethicorum*; ergo in ratione non potest esse peccatum.

3. Præterea, cum peccatum in actu consistat, alicui potentiæ peccatum attribui non potest, nisi secundum exigentiam sui actus : actus autem rationis, non est delectatio in delectationibus carnis ; ergo ratione talis delectationis non debet poni peccatum in ratione.

Sed contra. Ratio se habet ad opposita : sed per rationem recte operamur ; ergo per eam etiam possumus peccare : et sic in ratione potest esse peccatum.

Præterea, contingit peccare non solum ex passione, sed etiam ex electione ; electio autem aliquo modo ad rationem pertinet : ergo in ratione potest esse peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod ratio dupliciter accipitur. Quandoque prout a voluntate distinguitur, sicut cognitiva ab appetitiva ; quandoque vero prout voluntatem includit : sicut dicitur in tertio de *Anima*, quod voluntas in ratione est : sic enim rationem, totam rationalem animæ partem nominamus. Utroque autem modo in ratione potest esse peccatum. Primo quidem, secundum quod errat in judicando de his, quorum veritatem scire tenetur ; ut patet in hæreticis. Secundo vero prout errat in eligendo : qui quidem error communiter est et voluntatis quæ inordinate appetit, et rationis quæ in electione aliquo modo errat, prout ejus judicium in particulari eligibili obscuratur ; et per hunc modum dicitur esse peccatum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hic accipitur, prout includit appetitivam et cognitivam : et tamen in ipsa etiam cognitiva potest esse peccatum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod prima regula infallibilis in humanis actibus, sunt prima principia juris naturalis, quæ ad synderesim pertinent, ex quibus ratio conferendo procedit. Unde in ratione potest esse peccatum, non autem in synderesi.

Ad tertium dicendum, quod delectatio circa carnis delectabilia rationi attribuitur in quantum ratio considerat ipsas delectandi rationes. Ei ideo talis delectatio inferiori rationi attribuitur, cujus objectum sunt temporalia ; non autem superiori, cujus objectum sunt æterna. Sed quia superior ratio de inferioribus judicat, ideo ultimum imperium actus rationi superiori attribuitur. Unde quando consentitur in actum, dicitur esse peccatum in ratione superiori : quando vero in sola delectatione cum aliqua deliberatione peccatum consistit, dicitur esse peccatum in ratione inferiori : sed primum desiderium talis delectationis ad sensualitatem pertinet.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod in inferiori ratione non possit esse peccatum mortale. Ad inferiorem enim rationem pertinet peccatum, quod sola delectatione agitur : sed hujusmodi peccatum non potest fieri mortale, neque per moram temporis, cum talis circumstantia non mutet genus, et sic in infinitum aggravare non possit ; nec iterum per consensum, quia consensus in veniale non potest esse mortale peccatum ; ergo in ratione inferiori non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, sensualitati et inferiori rationi commune est per delectationem peccare ; si ergo in inferiori ratione potest esse peccatum mortale, pari ratione poterit esse in sensualitate ; quod falsum est ; ergo et primum.

3. Præterea, superior ratio propinquius percipit præceptum divinæ legis quam ratio inferior, sicut et ratio inferior propinquius quam sensualitas : si ergo in sensualitate non est peccatum nisi veniale ; in ratione vero inferiori, quandoque mortale, quandoque veniale ; sequitur quod in ratione superiori semper sit mortale : quod tamen est falsum ; ergo et hoc quod in ratione inferiori possit esse peccatum mortale.

Sed contra. Ratio inferior comparatur mulieri, sicut et superior viro. Sed in

conjugio primorum parentum, sicut vir, ita et mulier poterat peccare mortaliter; ergo et in figurali conjugio non solum ratio superior, sed etiam inferior mortaliter peccare potest.

Præterea, nullus damnatur nisi pro peccato mortali : sed homo damnabitur pro peccato, quo voluit in illicitis delectari, licet non voluerit operari, ut Augustinus dicit XII *de Trin.*, et habetur in *littera;* ergo consensus in delectationem est peccatum mortale : et ita in ratione inferiori, cui attribuitur, potest esse peccatum mortale.

Respondeo. Dicendum, quod peccatum veniale deficit a perfectione peccati mortalis. Qui quidem defectus potest contingere ex duobus. Uno modo ex parte ipsius actus peccati, quod non contrariatur legi, sed est præter legem; sicut patet de verbo otioso. Alio modo ex parte peccantis; quando scilicet deliberatio ad peccandum non intervenit : unde subiti motus, etiam circa ea quæ sunt peccata mortalia ex genere, sunt venialia peccata. Quælibet autem vis in nobis circa proprium objectum habet aliquem motum subitum; sed circa objecta inferiorum virium, quas regit, non habet motum subitum, sed solum judicium cum deliberatione. Quia igitur sensualitas deliberationem non habet, sed solum motum subitum, ideo non potest motus ejus esse peccatum mortale in quacumque materia. Ratio vero inferior cum sit circa temporalia, communicat cum objecto in sensualitate; et ideo circa delectabilia sensualitatis potest habere motum subitum, qui semper est veniale peccatum. Circa eadem etiam, ex ipsa natura rationis, potest habere motum deliberatum : qui circa materiam mortalis peccati, erit mortalis; circa materiam venialis erit venialis. Ratio vero superior circa æterna potest habere motum subitum, qui potest esse peccatum veniale, ut aliquis motus infidelitatis. Et eadem ratio est de motibus contra voluntatem, quos patiuntur sanctissimi viri etiam in his quæ ad fidem pertinent. Sed circa temporalia non habet motum subitum, sed tantum consensum deliberatum : qui erit venialis in his quæ ex suo genere sunt venialia, mortalis in his quæ ex suo genere sunt mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quæ sequitur rem delectatam, est ejusdem generis cum ipsa re cogitata; quamvis delectatio cogitationem sequens ad aliud genus pertineat. Et ideo cum delectatio surgit de mortali peccato cogitato in ratione inferiori; si hoc sit per ejus motum subitum, est peccatum veniale; si autem per consensum deliberatum, erit peccatum mortale : et tunc dicetur morosa delectatio, non ex mora temporis, sed ex superveniente consensu. Nec obstat, quod consensus ille est in veniale; quia delectatio ante consensum erat mortalis ex genere, sed venialis per accidens, scilicet ex defectu deliberationis.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior circa delectabilia carnis, non habet tantum motum subitum, sicut sensualitas; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod defectus deliberationis aufert rationem peccati mortalis, et in his quæ sunt mortalia ex genere : non autem deliberatio apponit rationem mortalis peccati his quæ ex suo genere sunt venialia : et ideo quamvis in sensualitate quæ semper deliberatione caret, non sit nisi veniale peccatum, non sequitur quod in superiori ratione, quæ semper circa temporalia deliberationem habet, non sit nisi peccatum mortale.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum veniale possit fieri mortale. In *littera* enim dicitur, quod quædam sunt quæ ubi sæpius fiant, hominem damnant, ut verbum otiosum et hujusmodi : sed damnatio est effectus peccati mortalis; ergo peccatum veniale, si frequenter iteretur, fiet mortale.

2. Præterea, delectatio ante consensum est venialis, sed potest consensum fit mortalis, ut dictum est; ergo veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, dispositio fit habitus : sed veniale est dispositio ad mortale; ergo veniale potest fieri mortale.

Sed contra. Ea quæ in infinitum dis-

tant, non possunt invicem permutari : sed mortale et veniale sunt hujusmodi, ut ex eorum pœnis apparet ; ergo veniale non potest fieri mortale.

Præterea, plus distant veniale et mortale quam duo mortalia ad invicem : sed unum mortale non transit in aliud, sicut homicidium nunquam fit adulterium ; ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

Respondeo. Dicendum, quod cum mortale sit majus peccatum quam veniale, dupliciter potest intelligi quod veniale fiat mortale. Uno modo per viam permutationis, sicut ex aqua fit aer. Alio modo per viam additionis, sicut ex guttis fit torrens. Primum potest intelligi dupliciter. Uno modo quod actus, qui prius fuit veniale peccatum, idem numero postmodum fiat mortale : quod esse non potest : quia idem actus numero ex quo transit, resumi non potest. Alio modo ita quod actus qui, aliquo modo factus, esset venialis, tali modo fiat quod sit mortalis : et hoc possibile est : nam verbum otiosum, quod est veniale ex genere, si tantum complaceat quod in eo finis vitæ constituatur, et propter ipsum homo præceptum transgredi proponeret, esset peccatum mortale. Similiter per additionem dupliciter potest intelligi quod veniale fiat mortale. Uno modo directe ; vel quod multa venialia pervenjant ad quantitatem unius mortalis. Sed hoc est impossibile : quia in veniali, quantumcumque iteretur, non est aversio a bono incommutabili, neque conversio ad bonum commutabile, ut ad finem ; quod est in quolibet mortali. Alio modo indirecte : ita scilicet quod multa venialia disponunt ad mortale : et hoc est possibile. Nam, quando quis multoties venialiter peccans, ab his quæ Dei sunt impeditur, crescente temporalis boni complacentia, facilius in peccatum mortale ruit. Sic ergo patet ex dictis, quod illud quod est veniale, proprie loquendo, nunquam fit mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum quod in *littera* tangitur, intelligitur per modum dispositionis, secundum quod multa venialia disponendo quandoque ad mortale perducuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille motus delectationis, qui fuit venialis, nunquam fiet mortalis : sed consensus superveniens, qui est mortale peccatum, est alius actus, cum diversarum potentiarum non sit unus numero actus. Unde non sequitur quod actus, qui prius fuit venialis, postea sit mortalis.

Ad tertium dicendum, quod dispositio aliquando est ejusdem generis de eo, ad quod disponit, sola imperfectione differens ; et talis dispositio, fit id ad quod disponit ; sicut dispositio ad scientiam fit scientia. Aliquando vero dispositio est alterius generis, sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis ; et talis dispositio nunquam fit id ad quod disponit. Et est tertia dispositio, quæ nunquam fit idem cum habitu, neque in eodem ; sicut bonitas imaginationis quæ disponit ad bonitatem intellectus : et ita est de veniali et mortali.

Expositio Textus.

« Ubi non intervenit causa ad malum impellens. » Contra : Omnis actus qui fit ex charitate meritorius est. — Respondeo : Loquitur hic de merito accidentali quod attenditur penes difficultatem operis, non de essentiali quod attenditur penes radicem.

« Arbitrium quantum ad rationem. » Contra : Ergo compellitur duas potentias. — Respondeo : Ratio non est de essentiali arbitrio ; sed actus rationis præparativus est ad actum liberi arbitrii. « Superius conspiciendis » quoad actum contemplationis propriæ, « Et consulendis » quoad actum regiminis virium inferiorum quæ regi possunt dupliciter : vel rationibus sumptis ab ipsa natura rerum inferiorum, vel rationibus sumptis ex consideratione superiorum, scilicet ex præcepto Dei, et spe præmii æterni.

« Et hujusmodi si diu teneatur. » Contra : Mora temporis est circumstantia exterior ; ergo non videtur augere peccatum in infinitum. — Respondeo : Non fit hoc propter moram temporis, sed propter sufficientiam deliberationis, et contemptum annexum.

« Quædam nisi iterentur. » Contra :

Iteratio non mutat speciem; ergo non facit de veniali mortale, sed contemptus in quem aliquando homo incidit ex iteratione, quando, scilicet, ita homo afficitur ex prava consuetudine quod etiam propter præceptum dimittens.

« Et ideo de talibus pectus percutiendum. » Hæc est pœnitentia venialium; delectatio vero morosa est mortale peccatum, ut supra est dictum : « Nunc superest. » ait Augustinus. — Respondeo : Loquitur de delectatione morosa ante animadversionem; vel dicendum quod ista pœnitentia est non tantum venialium, immo mortalium, sed non sufficiens.

« Non est autem silentio. » Contra : Numquam in sacra scriptura sensualitas inferior ratio appellatur. — Respondeo : Proprie sola pars sensibilis nomine sensualitatis intelligitur; sed large etiam pars rationis quæ sensibilia respicit.

DISTINCTIO XXV

Divisio Textus.

« Jam vero ad propositum. » Egit de potestate liberi arbitrii; hic agit de ejus libertate. Et primo agit de libertate ejus in generali; secundo de partibus libertatis in speciali : « Est namque triplex. » In prima parte primo agit de libertate arbitrii prout est in omnibus. Secundo, prout est in naturis immutabilibus : « Et quidam. » Tertio, prout est in naturis mutabilibus : « Ex prædictis. » In prima parte primo ostendit quid sit liberum arbitrium. Secundo de quibus sit : « Hoc autem. » In secunda parte primo opponit quod liberum arbitrium sit in Deo et in Angelis : « Et quidem. » Secundo, ostendit qualiter est in Deo : « Sed aliter. » Tertio, qualiter in Angelis : « Angeli. » In tertia parte primo ostendit quod minor est libertas hominis in statu peccati quam ante fuit : « Ex prædictis. » Secundo quatuor status hominis et libertatis arbitrii distinguit : « Et possunt. » Tertio ostendit quod libertas arbitrii per peccatum diminuta sit : « Unde manifestum. » In hac secunda parte distinctionis agit de partibus libertatis in speciali, et primo multiplicem libertatem distinguit. Secundo, de libertate a culpa specialiter agit : « Hic quæritur. » Tertio specialiter de libertate a miseria. In prima parte primo explanat quid sit libertas a necessitate. Secundo, quid libertas a peccato : « Est etiam. » Tertio, quid sit libertas a malitia. In secunda parte primo determinat de libertate a culpa secundum opinionem aliorum : « Hic quæri. » Secundo, de libertate a justitia : « Similiter. » Tertio determinat de utraque secundum opinionem suam : « Verum. » In tertia parte primo ostendit quid sit libertas a miseria : « Est iterum. » Secundo, unde sit : « Libertas ergo. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum liberum arbitrium sit in Deo; 2° utrum sit in homine; 3° utrum libertas arbitrii aliquam servitutem patiatur; 4° utrum eadem libertas sit, qua potest in bonum et in malum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Deo non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est electio : sed hoc Deo competere non potest : quia nec consilium, quod præsupponit, cum consilium sit dubitantis et ignorantis; ergo liberum arbitrium non est in Deo.

2. Præterea, liberum arbitrium, ut in *littera* dicitur, non refertur ad præsens vel præteritum, sed solum ad contingentia vel futura. In Deo autem nihil est contingens vel futurum : sed omnia sunt ei præsentia; ergo liberum arbitrium in Deo non est.

3. Præterea, illa quæ sunt determinata ad unum, nec habent liberum arbitrium, ut patet in rebus inanimatis : sed Dei virtus est determinata ad bonum, quia malitia esse non potest in eo; ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. XII : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult. Glossa :* « Pro voluntatis libero

arbitrio ; » ergo Deus habet liberum arbitrium.

Præterea, Damascenus dicit quod homo est ad imaginem et similitudinem Dei, inquantum habet intellectum et liberum arbitrium : hoc autem non esset si Deus liberum arbitrium non haberet ; ergo in Deo est liberum arbitrium.

Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquis sit liberi arbitrii, duo requiruntur : scilicet quod habeat judicium de suis actibus, et quod hujusmodi judicium sit in potestate judicantis, non quasi ei ab alio præfixum. Hæc autem duo, in Deo inveniuntur. Primum quidem ex hoc quod est intellectus : ex hoc enim sequitur, quod judicet de his quæ agit. Secundum autem ex conditione suæ naturæ, quæ ab aliis non dependet. Unde judicium de agendis non est præfixum ei ab aliquo superiori agente, sicut est in brutis ; neque sequitur per modum necessitatis propriam naturam. Quicquid enim Deus circa creaturas vult, tale est, ut absque eo nihilominus perfectio divinæ bonitatis salvetur. Unde patet, quod non vult illud ex necessitate naturæ, sed ex arbitrii libertate. Et sic concedimus, quod Deus habeat liberum arbitrium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum liberum arbitrium cognitionem præsupponat ; sicut intellectus Dei differt a nostro in hoc quod est absque omni ignorantia et dubitatione, ita et liberum arbitrium in Deo habet electionem absque inquisitione consilii præcedente, quod non est in nobis.

Ad secundum dicendum, quod licet Deo sint omnia præsentia, nec secundum quod est in ipso, sit aliquid contingens ; tamen ipsæ res quæ divinæ electioni subjacent, in seipsis sunt futuræ et contingentes.

Ad tertium dicendum, quod licet virtus operativa divina, sit determinata ad bonum, quod contingit ex perfectione divinæ naturæ, quæ deficere non potest ; non tamen est determinata ad unum ; quia Deus bene operando potest hoc vel illud facere vel non facere.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, est Dominus suorum actuum. Homo autem non est hujusmodi, ut videtur per id quod dicitur Jeremiæ x : *Non est in homine via ejus ; nec viri est, ut ambulet et dirigat gressus suos ;* ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, id quod potest ab altero immutari non est liberum ; quia liberum est quod causa sui est. Sed arbitrium hominis potest immutari a Deo. Unde dicitur Proverb. xx : *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit vertet illud ;* ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, sicut bruta quædam naturaliter appetunt, ita et homines ; scilicet beatitudinem : sed bruta non sunt liberi arbitrii ; ergo nec homines.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xv : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Glossa,* « in potestate liberi arbitrii. »

Præterea, nullus debet puniri vel præmiari nisi pro eo quod est in ejus potestate. Sed homo punitur et præmiatur pro suis actibus ; ergo ipse est Dominus suorum actuum ; et ita est liberi arbitrii.

Respondeo. Dicendum, quod in quolibet cognoscente est actio, et judicium de actione. Actio autem illa quæ subditur agentis judicio, est quodammodo in potestate agentis, ut scilicet possit eam agere vel non agere : sed judicium non est in potestate judicantis, nisi in habentibus intellectum et rationem, qua super suum judicium reflectatur, ipsum discutiendo. Actio ergo brutorum, aliqualiter est in eorum potestate, inquantum possunt quiescere vel moveri : sed judicium de agendo, nullatenus in eorum potestate existit, sed ex æstimatione naturali procedit. Unde brutum non est liberi arbitrii ; et multo minus creaturæ cognitione carentes : omnis autem rationalis creatura habet judicium de actione, et per consequens arbitrii libertatem.

Ad primum ergo dicendum, secundum Gregorium Nyssenum, quod verbum illud Prophetæ est referendum ad executionem electionis, quæ non est in potestate nostra; non autem ad electionem ipsam, quæ in nostra potestate existit, licet meritoria esse non possit nisi per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum, quod operatio, quam Deus in liberum arbitrium operatur ipsum vertendo et mutando, non præjudicat ejus libertati; quia Deus operatur in libero arbitrio secundum modum ejus, sicut et in qualibet alia re.

Ad tertium dicendum, quod jam ex dictis patet, quod non est simile de brutis et homine.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod liberum arbitrium servitutem non compatiatur. Servus enim, secundum Philosophum, VIII *Ethicorum*, est sicut quoddam instrumentum animatum; instrumentum autem non est a se, sed ab alio movetur; quod est contra liberi arbitrii rationem; ergo liberum arbitrium servitutem habere non potest.

2. Præterea, omnis necessitas, vel est naturalis inclinationis, vel coactionis: sed necessitas peccandi in libero arbitrio non potest esse naturalis inclinationis, quia peccatum contra naturam est; neque coactionis, quia liberum arbitrium cogi non potest; ergo in libero arbitrio peccandi necessitas esse non potest, et ita nec servitus peccati.

3. Præterea, omne illud quod patitur contrarii commistionem, potest augeri et minui, et per consequens totaliter tolli. Si ergo liberum arbitrium aliquam servitutis commistionem patiatur, poterit augeri et minui, et quandoque totaliter tolli: quod est impossibile: non ergo liberum arbitrium compatitur aliquam servitutem.

Sed contra est quod dicitur Joan. VIII: *Qui facit peccatum, servus est peccati.*

Præterea, liberatio proprie est a servitute: sed homo per Dei gratiam liberatur a peccato, ut patet Rom. VI; ergo homo potest esse servus peccati; et sic idem quod prius.

Respondeo. Dicendum, quod liberum secundum Philosophum est quod est causa sui. Unde per oppositum accipi potest, illud esse servum, quod sui causa esse non potest. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quando ita aliquid ab exteriori ducitur, quod nullo modo ipsum agat, sed solummodo agatur: tunc enim violentiam patitur: violentia enim est, cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Et quantum ad hoc est servitus coactionis, quam liberum arbitrium non compatitur. Alio modo, quando aliquid ita ab exteriori ducitur, quod ipsum non solum agitur, sed agit: et hanc servitutem liberum arbitrium compatitur. Quod quidem potest accipi vel respectu interioris electionis: et sic est servitus justitiæ vel culpæ, secundum quod aliquis ex habitu virtutis vel vitii inclinatur ad similem electionem: vel respectu exterioris executionis: et sic est servitus miseriæ, inquantum per pœnalitates præsentes, exterior executio impeditur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de servitute coactionis, per quam aliquid ita agitur, quod nullo modo agit.

Ad secundum dicendum, quod circa necessitatem peccandi, communiter ab omnibus dicitur, quod liberum arbitrium peccato subjectum, non potest se a peccato eximere, neque etiam potest peccatum veniale cavere in generali, quamvis possit in speciali hoc vel illud cavere; quod similiter quidam dicunt de peccato mortali; quamvis aliis videatur, quod per liberum arbitrium homo possit cavere ne incidat in novum peccatum. Sed prima opinio magis consonat dictis Augustini. Quocumque autem modo dicatur, necessitas peccandi, licet non proveniat ex naturali inclinatione, provenit tamen ex inclinatione fomitis vel vitiosi habitus.

Ad tertium dicendum, quod libertas a coactione non patitur aliquam permistionem; unde nec augetur, nec minuitur, nec totaliter tollitur: sed libertas a peccato, vel a miseria, quibus contrariæ

servitutes libero arbitrio inesse possunt, augentur, et minuuntur, et totaliter tolluntur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit eadem libertas qua quis est liber ad bonum et malum. Posse enim peccare, ut Anselmus dicit, neque est libertas arbitrii, neque pars libertatis : sed posse facere bonum pertinet ad arbitrii libertatem ; ergo non est eadem libertas in bonum et in malum.

2. Præterea, libertas ad bonum est per justitiam, libertas ad malum est per peccatum : justitia autem et peccatum non sunt idem ; ergo nec libertas prædicta.

3. Præterea, plus differt bonum et malum, quam diversi status in malo : sed secundum diversos status accipiuntur diversæ libertates, ut in *littera* patet ; ergo multo fortius aliqua libertas est ad bonum et ad malum.

Sed contra. Potentia rationalis eadem est oppositorum : sed libertas est conditio rationalis potestatis : ergo eadem est ad bonum et ad malum.

Præterea, sicut liberum arbitrium habet ex parte voluntatis libertatem, ita habet ex parte rationis scientiam, sive discretionem : sed eadem est scientia boni et mali ; ergo pari ratione et eadem libertas respectu utriusque.

Respondeo. Dicendum, quod sicut jam ex dictis patet, liberum arbitrium habet quamdam libertatem, quæ sequitur naturam potentiæ, per quam est liberum a coactione ; et hæc libertas se extendit ad bonum et ad malum. Habet vero aliam libertatem ex habitu ipsam perficiente ; quia habitus justitiæ facit libertatem ad bonum, habitus autem culpæ libertatem ad malum. Eadem autem potentia est boni et mali, sed non idem habitus : justitia enim se habet ad bonum et tantum, sed culpa tantum ad malum. Et ideo, loquendo de prima libertate, eadem est respectu utriusque, non autem loquendo de secunda.

Ad primum ergo dicendum, quod posse peccare, non est de necessitate liberi arbitrii in quacumque natura, vel in quocumque statu ; et secundum hoc intelligendum est dictum Anselmi. Pertinet tamen ad arbitrii libertatem in aliqua natura, et in aliquo statu : et quantum ad hoc, libertas ad malum pertinet ad potentiæ libertatem, quæ est una respectu boni et mali.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de libertate quæ est ex habitu.

Ad tertium dicendum, quod secundum diversos status, liberum arbitrium diversis habitibus perficitur secundum quos diversæ libertates distinguuntur. Nam ante peccatum perficiebatur originali justitia ; post peccatum ante reparationem justitia naturali ; post reparationem vero, justitia gratuita ; sed in statu gloriæ justitia consummata. Tamen in omnibus his statibus libertas quæ est ex natura potentiæ, eadem manet.

Expositio textus.

« Liberum de voluntate judiciis. » Contra : Liberum arbitrium est voluntas ; non ergo judicium de voluntate. — Respondeo : Descriptio datur non per essentiam, sed per actum liberi arbitrii, et quod dicit de voluntate intelligi debet originaliter, non materialiter, quia post consilium rationis voluntas judicat eligendo hoc vel illud.

« Sed aliter accipitur in creatore. » Contra : Utrolibet est eadem ratio, scilicet esse liberum a coactione. — Respondeo : Quantum ad generales conditiones libertatis arbitrii uniformiter accipitur, cum per prius est in creatore quam in creaturis ; secundum conditiones vero speciales aliter accipitur, quia in Deo nulla vertibilitas.

« In utramque partem flecti possunt. » Contra : Angelus bonus non potest flecti ad malum. — Respondeo : Potest de potentia remota quæ aptitudo naturalis est non de potentia propinqua propter dispositionem gloriæ superadditam.

« Non potest non peccare. » Contra : Nullus peccat in eo quod vitare non potest. — Respondeo : Conjunctim accipiendo peccator non potest vitare diu quin peccet mortaliter, quia si manens in peccato non pœnitet, ipsa omissio pœ-

nitentiæ quando peccatum considerat fit ei peccatum mortale.

Sed divisim potest quando vult de peccato pœnitere.

« Amissum est liberum arbitrium. » Contra potentia naturalis per peccatum non perditur. — Respondeo : amissum dicitur non quoad esse, sed quoad bene esse, sicut homo dicitur amissus quando factus est inutilis.

« Verum nobis magis placet. » Contra : secundum Anselmum, posse peccare nec est libertas, nec est pars libertatis ; imo additum minuit libertatem, et remotum auget. — Respondeo : Duplex est libertas arbitrii, quædam essentialis, scilicet a coactione, et hæc bene est ad malum in creatura, sicut ad bonum; quædam vero accidentalis : hæc, non. A prima vero, tamquam essentiali et inseparabili, imponitur nomen liberi arbitrii, non a secunda.

DISTINCTIO XXVI

Divisio Textus.

« Hæc est gratia operans. » Postquam egit de tentatione per quam homo cecidit, et de libero arbitrio per quod stera vel cadere potuit : hic agit de gratia per quam stare debuit. Et primo agit de effectu gratiæ in libero arbitrio, dist. hac et sequenti. Secundo, de insufficientia liberi arbitrii sine gratia, dist. XXVIII et XXIX. In prima parte primo agit de gratia, dist. hac. Secundo de virtute, dist. XXVII. In prima parte primo determinat veritatem. Secundo, movet et solvit dubitationes incidentes : « non est tamen. » In prima parte primo ostendit quod gratia voluntatem hominis præparat et adjuvat. Secundo ostendit quæ est illa gratia quæ præparat : « Et diligenter. » Tertio, qualiter voluntas ad gratiam illam se habeat : « Ipsa tamen. » In secunda parte primo determinat dubitationes de prima gratia, idest de fide specialiter. Secundo de gratia generaliter : « Hic considerandum. » In prima parte primo determinat de ordine voluntatis ad fidem : « non est tamen. » Secundo de ordine cogitationis ad eamdem : « Cœterum. » Tertio de ordine utriusque ad virtutem : « Illa autem. » Quarto de ordine utriusque ad gratiam justificantem : « Qui verba. » In secunda parte movet dubitationem quamdam de gratia præveniente et subsequente simul : « Hic considerandum. » Secundo, de gratia præveniente per se : « si vero. » Tertio, de subjecto utriusque, scilicet de libero arbitrio : « Quarto, de usu ejus.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de gratiæ necessitate ; 2° de ejus quidditate ; 3° de ejus subjecto ; 4° de ejus divisione.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit necessarium ponere gratiam in homine. Homo enim est ceteris animalibus nobilior. Sed in aliis animalibus non requiritur aliquid superaddi eorum naturalibus; ergo nec homo super sua naturalia gratia indiget.

2. Præterea, idem est aliquem esse alicui gratum et ei acceptum : sed per hoc quod aliquis dicitur alicui acceptus, nihil ponitur in acceptato, sed in acceptante; ergo gratia nihil ponit in homine, qui dicitur Deo gratus, sed solum in Deo.

3. Præterea, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis nullo mediante; ergo non est necessarium, ad hoc quod Deus sit vita animæ, quod sit ibi aliqua gratia media.

Sed contra. Illud quo homo proficit ad recte operandum, est homini maxime necessarium : sed gratia est hujusmodi, ut patet I Cor. XV : *Abundantius illis omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum :* gratia ergo homini est necessaria.

Præterea, hoc quo homo consequitur finem ultimum, est ei maxime necessarium. Sed gratia est hujusmodi, ut patet Rom. VI : *Gratia Dei vita æterna;* ergo gratia est homini necessaria.

Respondeo. Dicendum, quod nomen gratiæ, quamdam acceptationem designat. Deus autem, quamvis omnes creaturas acceptet, quantum ad aliquod bo-

num, tamen specialiter acceptat sanctos ad fruendum bono, quod ipse Deus est : et illi, quos sic acceptat, simpliciter ei grati dicuntur. Plena autem Deitatis fruitio omnem naturam creatam excedit. Unde ad hoc quod aliquis ad tantum bonum reddatur idoneus, requiritur, quod ei super naturam addatur aliquod speciale donum : et hoc est quod gratiam nominamus. Et sic patet, quæ est necessitas ponendi gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter ceteras excellentias, quibus homo irrationabilibus præeminet creaturis, ista est præcipua, quod est capax supernaturalis boni. Unde hoc ad ejus perfectionem pertinet, quod gratia indiget, per quam ad prædictum bonum reddatur idoneus.

Ad secundum dicendum, quod ipsa divina acceptatio facit cointelligi, sicut suum effectum, aliquid, per quod fit homo idoneus ad hoc, ad quod acceptatur.

Ad tertium dicendum, quod anima vivificat corpus formaliter, Deus autem effective : et ideo non est simile.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod gratia sit idem quod virtus. Gratia enim quoddam accidens est, cum sit quidam nitor animæ, ut *Glossa* dicit super Psalm. CIII : *Ut exhilaret faciem in oleo.* Non autem potest reduci ad aliud genus quam ad qualitatem, nec ad aliam qualitatis speciem quam ad primam, in qua virtus et scientia continentur. Gratia autem non est scientia, cum magis ad affectum pertineat quam ad intellectum ; ergo gratia est virtus.

2. Præterea, per gratiam liberum arbitrium hominis præparatur ut bonum velit, et adjuvatur ne frustra velit. Hoc autem facit per charitatem et alias virtutes ; ergo gratia non est aliud a virtutibus.

3. Præterea, ejusdem secundum idem, non sunt diversæ formæ. Opus autem meritorium, inquantum hujusmodi, est formatum per charitatem et gratiam ; ergo charitas est idem quod gratia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, in libro de *Correctione et gratia*, quod gratia prævenit fidem et charitatem. Nulla autem virtus est prior fide et charitate ; ergo gratia non est virtus.

Præterea, Spiritus sanctus datur nobis in gratiæ dono : sed datio Spiritus sancti præcedit charitatem sicut causa effectum ; quia, ut dicit Rom. v : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis ;* ergo gratia præcedit charitatem : et sic idem quod prius.

Respondeo. Dicendum, quod secundum quosdam, gratia et virtus sunt idem per essentiam, sed differunt ratione : nam virtus dicitur prout est recti operis principium, gratia autem secundum quod facit hominem Deo acceptum. Hoc autem patet esse falsum, si de qualibet virtute intelligatur : tum quia essent tot gratiæ quot virtutes in homine uno, tum quia aliquæ virtutes absque gratia esse possunt. Si autem hoc specialiter pro aliqua virtute dicatur, scilicet charitate, probabilior erit opinio. Nam charitas sine gratia esse non potest. Sed cum charitas quamdam inclinationem appetitus in bonum supernaturale importet, quæ quidem inclinatio non proportionatur ad esse naturæ ; oportet quod aliquod spirituale esse præintelligatur in anima ante charitatem, per quod homo fit divinitatis particeps. Sic enim appetitus ejus poterit per charitatem tendere in divina, et per alias virtutes ea quæ Dei sunt operari. Unde, sicut esse naturale præcedit inclinationem naturalis appetitus, ex viribus naturalibus, ita gratia charitatem, et alias virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen oportet, quod sit scientia vel virtus : cum non perficiat immediate ad actum potentiæ affectivæ vel cognitivæ, sed ad esse spirituale, quod philosophi non cognoverunt : unde ab eis hujusmodi accidens est prætermissum.

Ad secundum dicendum, quod illi effectus conveniunt gratiæ primo et principaliter, sed virtutibus secundario et mediate[1] ; nam gratia non est immediatum

[1] Al. : « immediate. »

actus principium, sed spiritualiter essendi.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ejusdem esse plures formas ordinatas. Unde et actus meritorius informatur, et virtute eliciente actum, quantum ad hoc, quod ad finem proximum ordinatur : et per prudentiam, quantum ad hoc, quod debilis circumstantiis vestitur : et charitate, quantum ad ultimum finem ordinatur : et gratia, quantum ad hoc, quod redditur Deo acceptum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto. Quæcumque enim perfectio est in aliqua potentia animæ, perficit ad actum illus potentiæ ; sed gratia non perficit ad esse naturale, quod est actus essentiæ animæ ; anima enim per suam essentiam est forma corporis ; ergo gratia non est in essentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed culpa, quæ opponitur gratiæ, non est in essentia animæ sicut in subjecto, sed in potentia; ergo nec gratia.

3. Præterea, gratuita præsupponunt naturalia. Sed potentiæ naturaliter inhærent subjecto animæ; ergo gratia est in substantia animæ mediante potentia : et sic immediatum subjectum gratiæ non est essentia animæ, sed potentia.

Sed contra. Gratia importat acceptationem a Deo : sed primo acceptatur anima a Deo quam ejus opera, ut patet per illud quod dicitur Gen. IV : *Respexit Deus ad Abel, et ad munera ejus*; ergo gratia per prius est in ipsa substantia animæ, quam in potentiis, quibus od operationes ordinatur.

Præterea, quanto aliquid est prius et Deo propinquius, tanto per prius donis divinis repletur : sed essentia animæ est prior et Deo proprinquior quam potentia, quæ a Deo causatur, essentia animæ mediante; ergo gratia quæ est principium divinorum donorum, est in essentia animæ sicut in subjecto.

Respondeo. Dicendum, quod supposito, gratiam et virtutem per essentiam differre, ut dictum est; oportet dicere, quod gratia non est in potentia animæ sicut in subjecto, sed in essentia. Cum enim potentia sit proximum principium operandi, omnis perfectio potentiæ immediate ordinatur ad opus. Id autem quo ad bene operandum perficimur, virtus est; oportet ergo, si gratia non est virtus, quod non sit in potentia animæ sicut in subjecto, sed in essentia. Sic enim perfectiones perfectibilibus proportionaliter respondebunt. Nam sicut essentia animæ est principium esse naturalis et ab ea fluunt potentiæ quæ sunt actuum naturalium principia; ita gratia, quæ est in essentia animæ, est principium esse spiritualis, et ab ea fluunt virtutes in potentiis, quæ sunt proxima principia actuum meritoriorum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet gratia non sit principium esse naturalis, est tamen principium esse spiritualis, per quod naturale perficitur.

Ad secundum dicendum, quod culpa, quæ ex actu causatur, est, sicut in proximo subjecto, in potentia animæ, quæ est proximum actus principium. Culpa autem originalis quæ ex infectione carnis contrahitur, est sicut in proximo subjecto in essentia animæ, per quam anima corpori unitur ut forma. Et similiter habitus virtutum ex actibus acquisitarum, vel ad actus proxime ordinatarum, subjecta sunt potentiæ : sed illius perfectionis quæ desuper venit, et ad actum immediate non ordinatur, scilicet gratiæ, essentia animæ subjectum proprium debet esse.

Ad tertium dicendum, quod gratuita præsupponunt naturalia, si proportionaliter accipiantur, ut fiat comparatio actuum ad actuum principia, idest virtutum ad potentias; et principiorum essendi, ad primum essendi principium : et ita comparatur gratia ad essentiam animæ.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod gratia inconvenienter per operantem et cooperantem distinguatur.

Eadem enim gratia præparat voluntatem ad bene volendum, et ad efficaciter implendum. Primum autem horum pertinet ad gratiam operantem, secundum ad gratiam cooperantem; ergo eadem est in nobis gratia operans et cooperans; et sic inconvenienter gratia per hæc duo distinguitur.

2. Præterea, nulla forma, quæ non est subsistens, habet operationem sine communicantia sui subjecti. Quod enim per se non est, per se agere non potest; sed gratia non est forma subsistens, cum sit accidens; ergo non operatur per se, sine communicantia subjecti, et sic gratia nunquam est operans tantum, sed cooperans.

3. Præterea, gratia principaliter se habet in actu meritorio, ut ex *littera* patet : sed cooperans non est principale agens, sed secundarium; ergo gratia cooperans non debet dici.

4. Præterea, Augustinus dicit in libro *de Natura et gratia,* quod gratia prævenit ut pie vivamus, et obsequamur, ut semper cum illo vivamus, et nunc prævenit ut vocemur, et tunc subsequitur ut glorificemur, et gratia præveniens pertinet ad statum viæ, subsequens vero ad statum gloriæ; sed status isti sunt omnino disparati; ergo præveniens et subsequens non debent in eamdem definitionem venire, et sic nec gratia operans et cooperans, quæ idem videntur esse cum prædictis.

Respondeo. Dicendum, quod gratia dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est quoddam donum Dei in nobis. Alio modo, secundum quod significat divinam voluntatem, vel operationem, quæ circa nos gratis operatur. Utroque autem modo convenienter, per operantem et et cooperantem dividitur. Sed oportet, si primo modo gratia accipiatur, quod sumatur operari et cooperari formaliter : et secundum hoc dicetur gratia operans, prout ea informatur homo ad hoc, quod sit justus : cooperans vero secundum quod inclinat ad juste agendum, quasi primum principium : et tunc patet quod eadem numero est gratia operans et cooperans, sicut idem numero calor est quo ignis est calidus et quo calefacit. Si autem accipiatur gratia secundo modo, oportet quod sumatur operari et cooperari effective, ut dicatur gloria operans secundum quod Deus in nobis operatur bonum propositum voluntatis, quo primo ei adhæremus : gratia vero cooperans secundum quod operatur in nobis omnia consequentia, scilicet efficaciam et perseverantiam in merendo : et sic etiam gratia operans et cooperans est eadem ex parte operantis, et non ex parte operatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia operans et cooperans non differant per essentiam, secundum aliquem modum accipiendi, differunt tamen ratione : et hoc sufficit ad hoc quod convenienter distingui possint.

Ad secundum dicendum, quod gratia non potest per se operari effective; potest tamen formaliter, sicut enim albedo facit album, ita gratia facit justum; et secundum hoc, gratia dicitur operans, quia in hoc nullo modo operatur ipsum subjectum; operatur autem quantum ad actum secundum, qui est operatio; et secundum hoc gratia dicitur cooperans.

Ad tertium dicendum, quod gratia, quamvis sit principalior in agendo quam liberum arbitrium, si ad eamdem actionem referantur, potest tamen principalitas attribui libero arbitrio ratione alterius actionis ad quam perficitur, sed per gratiam alterius rationis. Vel dicendum, quod liberum arbitrium perficitur ad bene volendum per gratiam operantem; hoc autem est principale respectu exequutionis. Unde gratia ad eam perficiens merito cooperans dicitur.

Ad quartum dicendum, quod distinctiones gratiæ operantis et cooperantis, omnes sunt prævenientis et subsequentis : sed illa distinctio, quam objectio tangit, est proprie prævenientis et subsequentis, non autem cooperantis et operantis, eo quod in prima salvatur ratio posterioris, et ita potest pertinere ad gratiam subsequentem. Præmium autem inquantum hujusmodi, non habet rationem operationis, sed magis receptionis; et ita non proprie pertinet ad gratiam cooperantem. Communiter tamen in eamdem divisionem incidere possunt, quæ

ad statum viæ et patriæ pertinent, cum hæc ad illa ordinentur.

Expositio textus.

« Voluntas est animi motus. » Voluntas accipitur æquivoce pro potentia, pro affectione potentiæ, pro usu ejus, pro volito.

« Illud beneficium recte fides Christi intelligitur. » Contra : Gratia et virtus differunt. Fides autem virtus est. — Respondeo : Fides dicitur gratia præveniens, non quia sit ipsa per essentiam, sed quia ei immediate conjuncta. Per hanc enim justificatur impius. — Contra : Per gratiam justificatur. — Respondeo : Ad justificationem multa concurrunt : quædam ex parte Dei, scilicet gratiæ infusio et culpæ remissio ; quædam ex parte liberi arbitrii, scilicet motus fidei et motus contritionis. Unde per hæc omnia, et per singula dicitur homo justificari.

« Tria sunt genera bonorum.» Contra : Plura sunt alia, scilicet bonum gloriæ et bona fortunæ, — Respondeo : non dividit bonum generaliter, sed quod ordinatur ad bene vivendum causaliter, sicut membra corporis, potentiæ animæ, et habitus gratiæ.

« Virtutibus nemo male utitur. » Contra : Qui superbit de virtute male utitur. ea. — Respondeo : Virtutibus nemo male utitur effective, sed materialiter ; sic namque ipsa virtus potest esse materia mali usus, sed non causa.

« Bonus usus ejus jam virtus est. » Contra : Virtus est habitus. — Respondeo : Virtus accipitur æquivoce pro habitu et pro usu. Hæc objectio solvitur per æquivocam acceptionem virtutis pro habitu et pro usu.

DISTINCTIO XXVII

Divisio textus

« Hic videndum est. » Egit de efficacia gratiæ generaliter ; hic agit de efficacia virtutis specialiter inquirendo quid sit virtus, et de merito virtutis. Et primo ponit dubitationis materiam. Secundo, opinionem quorumdam veram : « Propterea quidam. » Tertio aliorum opinionem falsam : « Alii vero. » In prima parte primo ostendit quod virtus generaliter sit a Deo. Secundo, ostendit hoc specialiter de prima virtute, scilicet fidei dono : « Nam de gratia. » Tertio concludit quod virtus non sit usus liberi arbitrii, nec a libero arbitrio : « Si ergo. » In secunda parte primo determinat quorumdam opinionem : « Præterea. » Secundo ponit cujusdam auctoritatis quæ videbatur contraria determinationem : « Cum ergo. » Tertio subdit præmissorum recapitulationem : « Ex præmissis. » In prima parte primo ostendit eorum sententiam de virtute, scilicet quod est habitus, non usus : « Præterea. » Secundo, de gratia quod est causa merendi non meritum : « Cum ergo. » Tertio de merito quod est donum Dei, et tamen usus liberi arbitrii : « Quæ ipsa. » In secunda parte primo ostendit qualiter fides justificationem mereri dicitur : « Cum ergo. » Secundo, quod non ipsa sola, sed liberum arbitrium cum gratia meretur : « Ex muneribus. » In tertia parte primo recapitulat de virtute, scilicet, quod sit habitus, non usus : « Ex præmissis. » Secundo, de merito et gratia, scilicet quod meritum est liberi arbitrii et gratiæ bonus usus : « Idem enim. » Alii vero : In hac tertia parte principali primo tangit falsam quorumdam opinionem ; secundo, opinionis per quasdam auctoritates confirmationem : « Quod autem. » Tertio, auctoritatum determinationem : « Quibus alii. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum virtus sit actus, vel habitus ; 2° de definitione virtutis in *littera* posita ; 3° utrum per actus virtutum aliquis possit mereri vitam æternam ex condigno ; 4° utrum per actum alicujus virtutis possit mereri justificationem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod virtus sit actus. Sicut enim habitur in *littera* ex Augustino, bonus usus liberi arbitrii est virtus ; sed usus

liberi arbitrii est actus; ergo virtus est actus.

2. Præterea, virtutes inter maxima bona computantur : habitus autem non sunt maxima bona, sed actus, quia actus sunt habitibus posteriores; ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

3. Præterea, vitium virtuti opponitur, cum mutuo se expellant. Sed vitium est in genere actus, ipsi enim actus peccata sunt; cum ergo opposita sint in eodem genere, videtur, etiam quod virtutes sint actus.

Sed contra. Virtutes manent in dormientibus, cum non nisi per peccatum perdantur : non autem sunt in eis actus virtuosi, ad quos electio requiritur; ergo virtutes non sunt actus.

Præterea, nihil est causa suiipsius; sed virtus est causa boni actus. Nam virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum; ergo virtus non est ipse actus bonus.

Respondeo. Dicendum, quod virtus nominat potentiæ complementum. Est enim ultimum potentiæ, ut dicitur in princ. lib. *Cœli et mundi;* potentia autem non significat ipsum actum, sed ejus principium; unde nec virtus essentialiter est actus, sed ejus principium. Indiget enim actus meritorius in nobis duplici principio. Uno naturali, quod secundum actum ministret; et hoc est potentia. Alio vero indiget naturalibus superaddito, quo actus rectificentur et formentur : ipsa enim potentia rationalis se habet ad diversa; ideoque indiget aliqua forma, per quam determinate inclinetur ad debitam et rectam actionem prompte et delectabiliter faciendam; et hæc forma est habitus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus bonum usum liberi arbitrii virtutem nominat, non essentialiter, sed materialiter, secundum quod virtus dicitur, in quo virtus manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod virtutes inter maxima bona computantur, non quia sunt simpliciter optimæ; sed secundum genus, prout in infimo genere bonorum numerantur ea quæ non sunt necessaria ad recte vivendum, bona scilicet exteriora; in medio vero quæ sunt necessaria, sed non sufficienter, quia se habent et ad bonum et ad malum, scilicet potentia : in supremo vero ea quæ sunt necessaria et sufficientia, utpote determinata ad bonum; et hæc sunt tam habitus quam actus.

Ad tertium dicendum, quod actus peccati directe contrariatur actui virtutis; habitus vero vitiosus habitui virtutis, et se per modum contrarietatis expellunt : sed quod actus peccati habitum virtutis expellat, hoc non est per directam contrarietatem, sed inquantum separat a Deo, qui est causa conservans virtutem; sicut corpus opacum expellit lumen ab aere, inquantum interpositione sua impedit radiorum solis influxum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod inconvenienter virtus in *littera* describatur. Idem enim non potest poni in diversis generibus sibi non subalternis : sed virtus ponitur in genere quantitatis; distinguitur enim quantitas virtutis contra quantitatem molis; ergo inconvenienter ponitur in genere qualitatis.

2. Præterea, sicut albedo non est alba, ita videtur bonitas non esse bona : sed virtus est bonitas quædam virtuosi, quia bonum facit habentem, secundum Philosophum; ergo inconvenienter dicitur qualitas bona.

3. Præterea, mens est suprema pars animæ in qua est Dei imago, ut Augustinus dicit in libro *de Trinitate :* sed quædam virtutes sunt, quæ non sunt in suprema parte animæ, sed in inferioribus partibus, ut de temperantia et fortitudine Philosophus dicit in libro *Ethicorum.* Ergo inconvenienter dicitur quod virtus est bona qualitas mentis.

4. Præterea, illud quod est proprium alicujus virtutis, non debet poni in definitione communis virtutis; sed rectitudo videtur proprie ad justitiam pertinere; ergo inconvenienter ponitur in communi definitione virtutis, cum dicitur, qua recte vivitur.

5. Præterea, quicumque de aliquo superbit, eo male utitur : sed de virtutibus

multi superbiunt, quia Augustinus dicit in *regula* : « Superbia etiam bonis operibus insidiatur etc. ; » ergo falsum est quod nullus virtutibus male utatur.

6. Præterea, Augustinus dicit : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te : » sed justificatio non est nisi per virtutem ; ergo Deus virtutes non facit sine nobis.

7. Præterea, gratia non est virtus, ut supra dictum est ; sed hæc definitio convenit gratiæ ; ergo inconvenienter datur de virtute.

Respondeo. Dicendum, quod definitio ista sufficienter continet omnia quæ sunt necessaria ad cognitionem virtutis. Continet enim causam formalem per hoc, quod tangit genus ipsius, cum dicitur, quod est qualitas mentis. Vel dicendum, quod duplex est virtus. Quædam perfecta, quæ ducit ad veram felicitatem, et hæc est virtus gratuita. Quædam imperfecta, quæ non inducit ad felicitatem veram, quæ dicitur virtus politica, seu acquisita. Hæc autem non pertinet ad theologum, sed ad philosophum moralem : prima pertinet ad theologum, et ideo definit eam Augustinus ut gratuitam, et non politicam. Et quia scire arbitramur unumquodque, cum causas cognoscimus, ideo describit eam per quatuor causas : scilicet causam formalem, cum dicit, « qualitas. » Continet etiam causam materialem ipsius secundum duo : scilicet quantum ad ipsius subjectum virtutis, quod est mens ; et quantum ad habitudinem ipsius ad subjectum, in hoc quod dicitur, quod est bona qualitas mentis ; virtus enim est quæ bonum facit habentem. Continet etiam causam finalem proximam simpliciter, quantum ad duo : scilicet quantum ad ipsum actum virtutis, qui est recte operari, in hoc quod dicitur, qua recte vivitur : et quantum ad habitudinem ad proprium actum, in hoc quod dicitur, qua nullus utitur male : ita enim ordinatur ad bonum actum, quod mali actus principium esse non potest : cujus contrarium est de potentia. Continet etiam causam efficientem in hoc quod dicit « quam Deus in nobis etc. »

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum essentiam suam est in genere qualitatis : sed dicitur quantitas virtutis secundum quamdam similitudinem, prout virtus est divisibilis secundum objecta : divisio enim est propria quantitatis.

Ad secundum dicendum, quod in formis transcendentibus, hoc est speciale, quod circa omnia abstracta ponuntur. Quicquid enim intellectu concipitur, accipitur sub ratione entis : unde et ipsa essentia vel bonitas intelligitur ut ens quoddam, et per consequens ut unum et bonum, quæ convertuntur cum ente : et sic essentia dicitur ens, ex hoc ipso quod ea aliquid bonum est.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus est in aliqua potentia, quæ est mens vel per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis, inquantum rationi obediunt, participant aliquid mentis.

Ad quartum dicendum, quod rectitudo constituta in rebus exterioribus, quæ in judicium veniunt, est propria justitia : sed rectitudo actus, secundum quod regulatur ratione, est communis omnibus virtutibus.

Ad quintum dicendum, quod virtute nullus male utitur, cum ipsa non sit principium mali usus : quia ex hoc ipso quod est usus a virtute procedens, malus esse non potest. Superbientes autem de virtute, ea male utuntur quasi visus [1] objecto.

Ad sextum dicendum, quod virtutem infusam, de qua definitio datur, Deus in nobis operatur sine nobis efficientibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Ad septimum dicendum, quod gratia non est immediatum principium boni operis, quod designatur in hoc, quod dicitur « quod dicitur « qua recte vivitur : » nam vita hic sumitur pro actu vitæ. Unde per istam particulam, virtus a gratia distinguitur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod non possumus per actum vir-

[1] Al. : « usus. »

tutum gloriam mereri ex condigno. Dicit enim *Glossa,* Rom. VI, super illud *gratia Dei vita æterna.* Ut intelligeremus Deum ad æternam vitam, pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris; » ergo et sic non possumus per merita nostra ad gloriam pervenire.

2. Præterea, meritum condignum æquatur mercedi : sed actus virtutum, quos nunc agimus, non æquantur in valore præmio vitæ æternæ, ut patet Rom. VIII, ubi dicitur : *Existimo quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis;* ergo per actus virtutum non meremur ex condigno vitam æternam.

3. Præterea, servus qui se totum et sua totaliter domino debet nihil apud eum potest mereri : sed hoc modo nos debemus nos et nostra Deo; ergo nihil apud eum mereri possumus; et sic per actus virtutum gloriam non meremur.

Sed contra est quod dicitur secundæ ad Thimoth. IV : *Reposita est mihi corona justitiæ*, *Glossa* : « Videtur quod vitam æternam tamquam debitam reddet cuilibet fideli, quia promeruit eam per fidem; » ergo per virtutum opera aliquis vitam æternam meretur ex condigno.

Præterea, sicut se habet culpa ad pœnam, ita opus virtutis ad gloriam. Sed culpa ex condigno pœnam æternam meretur; ergo et actus virtutis ex condigno vitam æternam meretur.

Respondeo. Dicendum, quod in opere virtutis duo possumus considerare : scilicet illud quod est ex parte liberi arbitrii, et id quod est ex parte gratiæ. Quantum ad illud quod est ex parte liberi arbitrii, merita nostra non sunt condigna illius gloriæ : sed quantum ad illud, quod est ex parte gratiæ, sic sunt condigna. Unde et ipse Spiritus sanctus, qui in gratia nobis datur, et in nobis per gratiam operatur, dicitur esse pignus hæreditatis nostræ, ut patet ad Eph. I. Unde etiam *Glossa* dicit Rom. VI, quod merita quibus vita redditur per gratiam in nobis facta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia datur nobis ex sola Dei miseratione : et ideo salus æterna non meritis nostris, inquantum nostra sunt, ascribitur; sed divinæ miserationi, ex qua est gratia merendi quæ merendi efficaciam præbet.

Ad secundum dicendum, quod licet opera nostra non æquentur præmio æterno secundum quantitatem, æquantur tamen secundum proportionem, præsupposita efficacia gratiæ; sicut parvum semen postmodum adæquatur arbori magnæ ad quam virtus seminis est proportionata.

Ad tertium dicendum, quod homo per gratiam consequitur libertatem filiorum Dei, ut sic jam non operetur ut servus, sed ut liber per Christum ex spontanea voluntate : et ita nihil prohibet quin mereatur.

ARTICULUS IV.

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod fides non mereatur justificationem. Illud enim quod præcedit omne meritum, non cadit sub merito; sed justificatio præcedit omne meritum, quia nullus potest mereri nisi sit justus; ergo justificatio non cadit sub merito.

2. Præterea, meritum est sufficiens ad habendum præmium : sed fides non sufficit ad justificationem, sicut patet in iis qui habent fidem informem; ergo fides justificationem non meretur.

3. Præterea, justificatio fit per infusionem gratiæ : hoc autem non cadit sub merito, quia gratiam Dei nihil meriti præcedit humani, ut Augustinus dicit; ergo fides justificationem non meretur.

Sed contra est quod dicitur Rom. V : *Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum.*

Præterea, justificatio est purgatio a peccato : hoc autem fit per fidem; unde dicitur Act. XV : *Fide purificans corda eorum;* ergo fides justificationem meretur.

Respondeo. Dicendum, quod de justificatione possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad sui principium. Alio modo quantum ad sui complementum. Principium quidem justificationis est prima gratiæ infusio : et quantum ad hoc justificatio non cadit sub merito fidei, si meritum proprie accipiatur. Sed quia

prima gratiæ infusio fit cum motu fidei formatæ, qui quidem est dispositivus ad justificationem, potest dici aliquo modo quod motus fidei justificationem mereatur, prout est quædam dispositio ad ipsam, improprie accipiendo meritum. Complementum autem justificationis consistit in plena curatione peccatorum et augmento spiritualium donorum : et quantum ad hoc justificatio cadit sub merito fidei formatæ quæ est inter prima Dei dona. Unde Rom. v, super illud, *justificati ex fide,* dicit *Glossa :* « Cum fides impetrat justificationem, ipsa gratia meretur augeri. » Et sic patet solutio ad objecta.

Expositio Textus.

« Fides non est ex libertate arbitrii : « Contra : Augustinus : » Credere nullus potest, nisi volens. » — Respondeo : Dicit ibi concomitantiam, non causam. Fides enim non est ex libero arbitrio causante.

« Justificati non per liberam voluntatem. » Contra : Actus liberi arbitrii requiritur ut disponens subjectum, non ut efficiens justificationem.

« Illa gratia virtus non incongrue nominatur. » Contra : Gratia et virtus essentialiter differunt cum gratia sit una virtus multiplex. — Respondeo : Virtus accipitur hic communiter, non proprie : vel dicitur hic per causam, non per essentiam, quæ causa virtutis est gratia gratis data ex qua suscipiunt. — Contra : Gratia gratis data non sufficit ad virtutem. — Respondeo : Gratia gratis data non accipitur ibi specialiter, sed generaliter, prout comprehendit etiam gratiam gratum facientem quæ est principium meriti intra, gratia vero gratis data est principium extra.

« Non nobis facit nisi gratia. » Contra : Immo liberum arbitrium. — Respondeo : Gratia facit formaliter et principaliter in quantum meritum est, liberum arbitrium facit substantiam actus.

« Charitas est Spiritus Sanctus. » Contra : Charitas est virtus. — Respondeo : Charitas increata Spiritus Sanctus est; charitas creata intus est.

« Ipsa gratia non nuncupatur. » Contra : Meritis redditur. — Respondeo : Per comparationem ad primam radicem merendi gratia dicitur, per comparationem ad actum meritorium merces.

Alii vero dicunt. » Hic male dicunt quia secundum hoc virtutes non essent in dormiente, et si tunc hic moreretur, aut salvaretur sine virtutibus, aut de dono infunderentur ei.

DISTINCTIO XXVIII

Divisio Textus

Id vero inconcusse. » Postquam agit de efficacia gratiæ in libero arbitrio ; hic agit de insufficientia liberi arbitrii sine gratia, et primo generaliter in omnibus, dist. hac. Secundo, specialiter in primis parentibus, dist. xxix. In prima parte primo exprimit Pelagianorum errorem, et erroris absurditatem. Secundo eorum objectiones et earum solutionem : « Quod vero. » Tertio veritatis confirmationem. In secunda parte primo ponit duos objectiones eorum, quod homo sine gratia possit mandata Dei adimplere : « Quod vero. » Secundo duas alias, quod possit per se a peccato resurgere : « Alibi etiam. » Tertio, duas alias quod possit per se in Deum credere : « Illud etiam. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum homo in peccato existens, sine gratia possit peccatum vitare ; 2° utrum possit aliquod bonum facere ; 3° utrum possit mandata legis implere ; 4° utrum aliquis sine gratia possit se præparare ad gratiam habendam.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo in peccato mortali existens peccatum mortale vitare non possit. Augustinus enim dicit in libro de *Perfectione justitiæ*, quod malitia se habet ad animam, sicut curvitas ad tibiam : et quod actus peccati claudicationi comparatur : sed habens tibiam curvam non po-

test non claudicare : ergo existens in peccato mortali non potest vitare peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis potest ex seipso non habet necesse petere a Deo. Sed vitare peccatum necesse est petere a Deo, ut patet II ad Corinth. ult. : *Oramus autem Deum, ut nihil mali faciatis*; ergo homo per seipsum non potest peccatum vitare.

3. Præterea, si aliquis sine gratia posset peccatum vitare, hoc posset ille qui solo originali peccato detinetur. Hoc autem non potest aliquis : alias veniens ad adultam ætatem posset esse sine gratia, et sine peccato mortali : quod est impossibile : sic enim aliquis adultus, neque ad gloriam, neque ad pœnam sensus finaliter perveniret ; ergo nullus absque gratia potest peccatum vitare.

Sed contra est quod Hieronymus dicit : « Nos dicimus hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii ; » ergo dicere quod aliquis sine gratia non possit peccatum vitare repugnat libertati arbitrii.

Præterea, necessitas peccandi obstinatio quædam est : sed non omnes qui sunt sine gratia sunt obstinati ; ergo non omnes qui sunt sine gratia habent necesse mortaliter peccare.

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quæstionem, sic caute loquendum est, ut neque excludendo necessitatem peccandi, necessitatem gratiæ tollamus secundum Pelagium, neque necessitatem peccandi ponendo, tollatur liberum arbitrium secundum Manichæum. Sciendum est ergo quod liberum arbitrium se extendit ad aliquem particularem actum, non autem ad totius temporis cursum. In potestate enim liberi arbitrii est quod nunc velim hoc vel aliud, aut non velim ; sed non est in potestate liberi arbitrii quod nullo tempore aliquid voliturus sim : non enim est in ejus potestate immutabilitatem habere. Et ideo dicendum est, quod homo, etiam sine gratia in peccato mortali existens, potest consentire vel non consentire in hoc peccatum quantum ad nunc : et contrarium dicere tolleret arbitrii libertatem. Sed non potest homo sine gratia firmare se, ut nullatenus in hoc vel illud peccatum consensurus sit : imo hæc firmitas non potest ei esse nisi ex adjutorio divinæ gratiæ. Et ideo dicendum est, quod homo in peccato mortali existens potest singula peccata mortalia vitare ; non tamen potest facere quod omnia vitet, quia hoc ejus electioni non subditur.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa quantum ad aliquid tenet, et quantum ad aliquid non tenet. Nam anima peccatoris, nisi in contrarium renitatur, labitur in peccatum opportunitate accepta, sicut et tibia curva claudicat. Sed tamen anima peccatoris potest contra niti per rationis judicium, quod non potest tibia curva.

Ad secundum dicendum, quod abstinere ab omni peccato, ut conjunctim accipiatur, non subjacet libero arbitrio, ut dictum est : et ideo Apostolus hoc a Deo pro sui subditis petebat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est in peccato originali tantum, veniens ad adultam ætatem, necesse habet vel se ad gratiam præparare vel negligentiæ culpam incurrere ; et sic non erit in statu medio. Unde non sequetur, quod necesse habeat in hoc vel in illud peccatum consentire. Ad ea etiam quæ sunt in contrarium, patet de facili responsio ex dictis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo absque gratia bonum facere non possit. Dicitur enim Roman. VII : *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio*, ergo homo per liberum arbitrium non potest sine gratia bonum facere.

2. Præterea, cogitatio boni præcedit operationem ejusdem ; sed homo non potest per seipsum bonum cogitare sine gratia, ut dicitur II Cor. II : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis,* ergo sine gratia bonum operari non possumus.

3. Præterea, operatio boni est actus alicujus virtutis : sed virtutes sunt in

nobis per gratiam; ergo sine gratia bonum operari non possumus.

Sed contra. Creatura rationalis melior est irrationalibus creaturis : sed aliæ creaturæ possunt aliqua bona facere per sua naturalia : ergo multo magis homo per sua naturalia absque gratia, bonum agere potest.

Præterea, unumquodque potest in hoc quod est sibi naturale : sed naturaliter vult homo bonum, ut dicit *Glossa* Rom. VII ; ergo homo potest facere bonum per seipsum sine gratia.

Respondeo. Dicendum, quod gratia potest accipi dupliciter. Uno modo pro aliquo habituali dono animæ divinitus indito. Alio modo pro ipsa divina voluntate, seu providentia, qua gratis nobis bona largitur. Primo modo accipiendo gratiam, possumus aliqua bona sine gratia facere, quæ sunt naturæ nostræ proportionata; non autem bona meritoria quæ nostræ naturæ facultatem excedunt. Secundo autem modo accipiendo gratiam, nullum bonum sine gratia facere possumus. Indiget enim homo divino auxilio ad bonum operandum, dupliciter. Uno modo inquantum Deus operatur interius in omni natura et voluntate. Alio modo inquantum exterius occasiones et adminicula præbet per suam providentiam bene operandi.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de bono meritorio : vel loquitur secundum Glossam, de bono perfecto, quod est omnino non concupiscere.

Ad secundum dicendum, quod cogitatio boni non potest esse in nobis sine divino auxilio : potest tamen esse sine gratiæ habituali dono.

Ad tertium dicendum, quod actus de genere alicujus virtutis potest esse in eo qui non habet virtutem per judicium rationis : sicut aliquis qui non habet habitum justitiæ, potest facere justa.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod aliquis possit implere præcepta legis sine gratia. Dicitur enim primæ Joan. V : *Mandata ejus gravia non sunt :* sed illud quod non est grave, potest homo ex libertate arbitrii facere ; ergo et mandata legis implere.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit. Sed aliquis non habens gratiam peccat omittendo legis præcepta ; ergo sine gratia legis præcepta impleri possunt.

3. Præterea, nullus juste corripitur, si non facit quod facere non potest. Sed homo etiam sine gratia corripitur, si præcepta legis non impleat ; ergo sine gratia potest præcepta legis implere.

Sed contra. Qui servat Dei mandata, pervenit ad vitam æternam. Unde Dominus dixit adolescenti : « *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* » Si ergo homo potest sine gratia præcepta legis implere, poterit sine gratia ad vitam æternam pervenire : quod est contra Apostolum Rom. VII : *Gratia Dei, vita æterna.*

Præterea, lex sine gratia dicebatur occidere, ut patet Rom. VII : quod non esset, si sine gratia legis præcepta possent impleri ; ergo legis præcepta sine gratia impleri non possunt.

Respondeo. Dicendum, quod impletio præceptorum legis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad modum faciendi, quem legislator intendit ; ut scilicet ea quæ lex præcepit taliter fiant ut sint meritoria vitæ æternæ : et sic nullo modo impletio legis sine gratia esse potest. Alio modo potest sumi impletio legis quantum ad substantiam facti, quod lege imperatur ; et sic sine gratia aliquis potest singula legis præcepta servare per liberum arbitrium : sed non subjacet potestati liberi arbitrii, ut totaliter legem servet in nullo transgrediens vel omittens ; sicut non subjacet libero arbitrio omnia peccata vitare. Alii tamen dicunt, quod subjacet libero arbitrio servare omnia præcepta, quantum ad vitationem peccati, sed non ad meriti gloriæ adeptionem : et secundum has opiniones de facili patet responsio ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro *de Natura et gratia*, præcepta Dei intelliguntur esse levia amanti quæ sunt dura timenti. Et sic non sequitur quod possunt impleri nisi ab habente virtutem charitatis.

Ad secundum dicendum, quod homo peccat omittendo, quando non servat singula legis præcepta quantum ad substantiam facti. Si autem substantiam facti servet et non modum, non incurrit peccatum omissionis, quantum ad illud præceptum, quamvis actus careat merito vitæ.

Ad tertium dicendum, quod recte homo corripitur qui præcepta non implet, quia potest ex libero arbitrio servare mandata, quantum ad substantiam : neque est sine ejus negligentia quod gratia caret, per quam potest servare præcepta etiam quantum ad modum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo per seipsum se possit præparare ad gratiam habendam. Non enim homo debet induci ad hoc quod per seipsum non potest; sed homo inducitur ut seipsum ad gratiam præparet, ut patet Zachariæ I : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos;* ergo homo potest seipsum ad gratiam habendam præparare.

2. Præterea, Apoc. III dicitur : *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* Sed Deus ad nos intrat per gratiam ; ergo nostrum est nos ad gratiam præparare, cor nostrum ei aperiendo.

3. Præterea, illud quod facere non possumus in nobis non est : sed nos ad gratiam præparando dicimur facere quod in nobis est; ergo, præparare nos ad gratiam est in nostra potestate ; et ita ad hoc gratia non indigemus.

Sed contra est quod dicitur Joan. VI : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum.*

Præterea, illud quod ex nobis possumus, non habemus necesse petere a Deo orando. Habemus autem necesse petere a Deo, ut nos ad gratiam præparet ad se convertendo, ut patet in Psalm. LXXXIV : *Converte nos, Deus salutaris noster,* ergo non est omnino in potestate nostra nos ad gratiam præparare.

Respondeo. Dicendum, quod si per gratiam accipitur aliquod habituale donum, gratis nobis collatum, possumus sine gratia præparare nos ad gratiam habendam. Si enim ad recipiendum lumen gratiæ gratum facientis præexigitur aliquod habituale donum, pari ratione ad illud donum præexigitur aliquid aliud, et sic in infinitum. Si vero per gratiam intelligatur divina providentia, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic sine gratia non potest homo se præparare ad habendam gratiam gratum facientem : tum quia mensuram præparationis necessariæ ignoramus : tum quia voluntas non mutatur de una dispositione in aliam, nisi moveatur aliquo interiori instinctu vel exteriori occasione excitante : et hæc omnia per divinam providentiam dispensantur. Unde non possumus sine Dei auxilio ad habendam gratiam præparari.

Ad primum ergo dicendum, quod nos non inducimur ad faciendum, etiam ea quæ ex divino auxilio possumus; quia quæ per amicos possumus aliqualiter per nos ipsos possumus, ut dicitur in III *Ethicorum*, et sic inducimur, ut convertamur ad Deum, a quo tamen petimus, ut nos convertat. Unde dicitur Thren. IV : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum, quod aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio. Unde ab eo petitur II Machab. I : *Adaperiat Dominus cor vestrum.*

Ad tertium dicendum, quod potestas nostra nihil operari potest sine Deo qui operatur in omni natura et voluntate. Unde, cum dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium.

Expositio textus.

« Facilius possint per gratiam. » Contra : Videtur verum dicere quia habitus non dat novam potentiam. — Respondeo : Habitus qui a potentia egreditur non dat novam potentiam : sed habitus qui a superiori infunditur elevat potentiam supra se, et dat novam potentiam.

« Si non potest facere non est ei imputandum. » Contra : Videtur bene dicere. — Respondeo : Aliquid potest homo facere dupliciter vel per se, vel cum ad-

jutorio aliquo quod sibi datur. Si est aliquid quod non potest per se, quod tamen potest per alium, bene imputatur homini. Qui enim per se non potest deservire in Ecclesia, sed per alium potest et non facit, imputatur ei.

« Quia non possunt facere mandata divina. » Contra mandata divina possunt fieri sine gratia gratum faciente. — Respondeo : Quamvis possint fieri secundum substantiam operum, non tamen secundum intentionem præcipientis, prout inducunt ad virtutem et ad gloriam, sicut intelligebat Pelagius.

« Nihil tantum in potestate nostra est quantum ipsa voluntas. » Contra : Facilius est homini corpus suum humiliare quam cor. — Respondeo : Duplex est velle affectionis, sive appetitus, quod difficulter mutatur, et velle electionis quod facile convertitur. Vel dicendum quod facilius est humiliare corpus quam cor, quia ad humiliationem corporis consentit tota voluntas cordis, quæ in humiliatione cordis non consentit, immo ipsa sibi contradicit.

« Posse credere natura est omnium. » Contra : Hoc bene dictum est quia potentiæ ad actus virtutum insunt a natura. — Respondeo : Loquitur hic de potentia propinqua, non de potentia remota et indisposita.

DISTINCTIO XXIX

Divisio textus

« Post hoc considerandum. » Egit de insufficientia liberi arbitrii sine gratia in omnibus generaliter; hic agit de ejus insufficientia in primis parentibus specialiter; et primo de gratia quam Adam in statu illo habuit. Secundo, de pœna peccati per quam gratiam illam amisit : « In illius quoque. » In prima parte primo ostendit qua gratia indiguit. Secundo quam gratiam habuit : « Præterea. » In secunda parte, primo ostendit qualiter a Paradiso expulsus fuit : « In illius. » Secundo inquirit utrum ante expulsionem de ligno vitæ comedit : « Potest autem. » In prima parte primo determinat formam expulsionis. Secundo, impedimentum reversionis : « Ne vero. » In secunda parte primo ostendit quod Adam de ligno vitæ comedit : « Potest. » Secundo, quare immortalis factus non fuit : « Quare ergo. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum homo in gratia creatus fuerit; 2° utrum gratia operante indiguerit; 3° utrum potuisset post peccatum per lignum vitæ a morte præservari; 4° utrum convenienter propter peccatum fuerit de paradiso ejectus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod homo non fuerit in gratia creatus. Gratia enim, quantum est de se, inclinat ad vitandum peccatum. Nihil autem erat in statu innocentiæ quod hominem ad peccatum inclinaret; si ergo in gratia homo creatus fuisset, nullatenus peccasset : quod patet esse falsum.

2. Præterea, homo per gratiam potest proficere ad meritum vitæ : hoc autem in sui conditione Adam non poterat, ut dicit Magister supra, distinctione XXII; ergo non fuit conditus in gratia.

3. Præterea, cum gratia omnes virtutes simul infunduntur : sed Adam non habuit omnes virtutes, quia non habuit patientiam, cum nullas molestias pateretur; nec perseverantiam, quod patet ex sequenti peccato; ergo homo non fuit conditus in gratia.

Sed contra. Nullus spoliatur ab his quæ non habet : sed homo per peccatum fuit vulneratus in naturalibus et spoliatus gratuitis, ut patet in *Glossa* super illud, Luc. X : *homo quidam descendebat etc.;* ergo homo in gratia conditus fuit.

Præterea, sine gratia, ad Dei visionem perveniri non potest : sed carentia visionis divinæ est pœna consequens ex peccato; ergo ante peccatum homo gratiam habuit.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod homo ante peccatum gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas; sed

naturam habuit integram quæ fuit per peccatum corrupta. Omnes autem auctoritates, quas Magister inducit ad probandum homini infuisse, exponunt de virtutibus naturalibus, quæ in ipso propter integritatem humanæ naturæ excellentissimæ fuerunt. Sed hoc non competit dictis sanctorum. Augustinus enim ponit hominem in statu innocentiæ, quadam felicitate præditum esse, per quam ab omnibus passionibus animi et peccatis erat immunis, ut patet XIV *de civitate Dei.* Ipsa etiam familiaritas Dei ad hominem, significat eum habuisse gratiam. Et ideo alii dicunt, quod homo ante peccatum gratiam adeptus fuit, non tamen est in gratia conditus. Sed hoc etiam irrationabile videtur. Nam cum homo ad beatitudinem habendam creatus sit, ad quam non nisi per gratiam perveniri potest, non fuit conveniens ut homini in sua conditione defuerit perfectio gratiæ, cum Dei perfecta sint opera. Et ideo secundum aliquos, dicendum est, quod homo in gratia creatus fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio gratiæ non est necessitatis : unde ea non obstante, per liberum arbitrium homo potuit cadere in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod Magister supra loquutus fuit secundum opinionem ponentium hominem in gratia conditum non fuisse; vel loquebatur ad ostendendum quid homo posset ex liberi arbitrii potestate, de qua tunc agebatur.

Ad tertium dicendum, quod Adam in statu illo habuit omnes virtutes simul cum gratia : quamvis enim passionibus non subjaceret, habebat tamen naturam, in quam hujusmodi passiones accidere possent. Perseverantiam autem, quæ est specialis virtus, habuit, cum aliquando habuit propositum finaliter persistendi in bonis : quamvis non habuerit perseverantiam quæ est circumstantia virtutum, earum permanentiam designans.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod homo in statu innocentiæ gratia operante non indiguerit. Sicut enim in Angelis bonis nullum præcesserat peccatum, ita nec in homine : sed hac ratione Magister supra, dist. V, posuit Angelos gratia operante non indiguisse; ergo eadem ratione, nec homo in statu innocentiæ, gratia operante indiguit.

2. Præterea, justificatio impii est proprius effectus gratiæ operantis : sed hoc non fuit in statu innocentiæ, quando nulla impietas in homine præcesserat; ergo homo in statu illo gratia operante non indigebat.

3. Præterea, homo indiget gratia plus post peccatum, quam ante, cum majorem defectum patiatur : sed misericordia Dei, ex qua gratia procedit, miseriam intuetur, ut Bernardus dicit; ergo plus gratiæ contulit homini post peccatum quam ante : sed tam ante quam post habuit gratiam cooperantem; ergo ante peccatum non habuit gratiam operantem.

Sed contra. Posito posteriori ponitur prius : sed gratia operans naturaliter præcedit cooperantem; ergo cum homo gratiam cooperantem habuerit, habuit etiam operantem.

Præterea, Gen. II dicitur, quod posuit hominem in paradiso, ut operaretur et custodiret illud : quod uno modo exponitur ab Augustino super Gen. ad *litteram*, ut Deus per hominem operaretur, quantum ad esse justitiæ. Hoc autem fit per gratiam operantem; ergo homo in statu innocentiæ habuit gratiam operantem.

Respondeo. Dicendum, quod gratia operans habet duos effectus : quorum unus est ei essentialis, scilicet facere justum, et Deo gratum : alius est ei accidentalis, scilicet iniquitatem removere. Sicut albedinis proprius et per se effectus est facere album : sed quod nigredinem aliquando abjiciat, hoc accidit ei ex conditione subjecti cui advenit, in quo nigredo præcesserat. Dicendum est ergo quod homo in statu innocentiæ, gratia operante indiguit, quantum ad primum et principalem effectum; non autem quantum ad secundum et accidentalem. Et quantum ad hoc etiam supra dicit Magister, Angelos gratia cooperante non

indiguisse. Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod justificatio impii includit duos prædictos effectus gratiæ operantis : quia ad justificationem impii, requiritur infusio gratiæ quasi terminus ad quem, et remissio culpæ, quasi terminus a quo. Ergo quantum ad primum, justificatio in statu innocentiæ potuit esse; sed non quantum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod homo post peccatum indiget gratia ad plura quam ante : sed ad justitiam habendam non minus indigebat gratia ante, quam post : et ideo gratia operante indiguit ante peccatum, sicut et post.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Adam post peccatum per esum ligni vitæ a morte præservari potuisset. Bonum enim efficacius est ad agendum quam malum : sed per lignum scientiæ boni et mali, quod erat mortis effectivum, ut dicitur Gen. II, de immortali factus est mortalis; ergo multo fortius per lignum vitæ potuit vitam continuare, etiam mortalis factus.

2. Præterea, ea quæ agunt virtute naturæ, similiter agunt in peccatorem et justum; sicut ignis similiter calefacit corpus utriusque. Sed lignum vitæ, virtute naturali, corpus hominis ante peccatum poterat præservare a morte; ergo pari ratione post peccatum.

3. Præterea, Dominus post peccatum hominem ab esu ligni vitæ coercuit, ne pœnam mortis evaderet, quam peccando meruerat, ut patet Gen. III cum dicitur : *Videte ne forte sumat de ligno vitæ et vivat in æternum;* hoc autem frustra fuisset, nisi per lignum vitæ mortem potuisset vitare. Potuit ergo Adam, etiam post peccatum, per esum ligni vitæ præservari a morte.

Sed contra. Illud quod est necessarium necessitate absoluta, nulla naturali virtute potest immutari; sed corpus hominis post peccatum habet necessitatem moriendi, ut patet in *Glossa* Rom. VIII super illud, *corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Hæc autem est necessitas absoluta, cum sit necessitas materiæ; non ergo poterat virtus naturalis ligni vitæ hominem post peccatum præservare a morte.

Præterea, manente culpa, pœna non potest auferri. Sed mors est pœna originalis peccati, ut patet Rom. V : *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.* Lignum autem vitæ, non poterat peccatum originale auferre; ergo nec a morte præservare.

Respondeo. Dicendum, quod remota virtute principalis agentis, per actionem instrumenti, effectus produci non potest : non enim per serram fieret scamnum sublata arte artificis. In statu autem innocentiæ, respectu hujusmodi effectus, qui est perpetua continuitas vitæ, principalis agens erat anima, quæ virtute originalis justitiæ, poterat corpus suum præservare a morte adhibitis aliquibus adminiculis, quibus ut instrumentis utebatur; inter quæ præceptum erat lignum vitæ. Unde remota originali justitia, nec lignum vitæ, nec aliquid aliud naturale, potest præservare a morte. Sicut nunc videmus quod natura fortis, adminiculo alicujus medicinæ, corpus sanat; si autem vigore naturæ sublato, medicina eadem apponatur, non poterit perficere sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod lignum scientiæ boni et mali, non induxit statum mortalitatis, aliqua virtute naturali : sed per transgressionem præcepti, per quam est justitia originalis sublata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus illis naturalibus quæ habent effectus sicut causæ principales agentes, et non sicut instrumenta justitiæ alicujus : sed de ligno vitæ erat totum contrarium.

Ad tertium dicendum, quod licet per lignum vitæ, non potuit homo post peccatum totaliter præservari a morte, potuit tamen ejus virtute diutius mortem differre, quod ei jam in miseria constituto non expediebat : et sic verba Domini magis per compassionem, quam per insultationem sunt accipienda.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod non convenienter homo in pœnam peccati, sit de Paradiso terrestri ejectus. Ea enim quæ homo per peccatum amisit, per Christi passionem et ejus sacramenta recuperat : sed homo per hoc non ducitur in Paradisum terrestrem; ergo ejectio de Paradiso terrestri non fuit conveniens pœna pro peccato.

2. Præterea, *per quæ peccat quis*, *per hæc et torquetur*, ut patet per Sap. XI : sed homo in paradiso peccavit; ergo miseriam in paradiso terrestri debuit sustinere.

3. Præterea, homo remediabiliter peccavit, Angelus vero irremediabiliter : sed non legitur aliqua custodia apposita, ne Angelus peccans rediret in cœlum empyreum; ergo multo minus debuit homo taliter a paradiso expelli, quod etiam apponeretur custodia per quam reditus impediretur.

Sed contra. Locus debet proportionari locato. Sed per peccatum homo factus est miser ; ergo non debuit remanere in paradiso terrestri, qui erat locus felicitatis cujusdam.

Præterea, homo per peccatum reductus est ad statum convenientem suo principio, ut Dionysius dicit in *Cœlesti hierarchia*. Sed homo extra paradisum factus est, et postmodum in paradiso positus ; ergo post peccatum debuit a paradiso excludi, et in locum in quo conditus fuerat, reduci.

Respondeo. Dicendum, quod anima hominis taliter fuerat instituta, ut quamdiu ipsa inobediens Deo non fieret, nullam inobedentiam sentiret in suo corpore, nec aliquod nocumentum ex exterioribus rebus quæ propter hominem factæ sunt, et ei subjectæ. Post peccatum autem et ex corpore rebellionem sensit, et ex rebus exterioribus nocumentum. Et ideo ante peccatum positus fuit in loco temperatissimo et delicatissimo, ubi nullam molestiam ex rebus exterioribus sentiret : sed post peccatum ad locum turbulentum et augustiis plenum debuit educi, de quo dictum est ei Gen. III : *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.*

Ad primum ergo dicendum, quod per mortem Christi restituuntur nobis potiora his, quæ per Adæ peccatum amisimus. Unde non reducimur in vitam animalem et paradisum terrestrem; sed in gloriam spiritualem et cœlum empyreum, quo etiam Adam transferendus esset, si perstitisset.

Ad secundum dicendum, quod Adam per peccatum indignum se paradiso terrestri reddiderat : unde ex hoc ipso quod a paradiso excluditur, punitur in hoc in quo peccavit ; sicut contingit cum aliquis ab Ecclesia expellitur, propter sacrilegium in Ecclesia commissum.

Ad tertium dicendum, quod cœlum empyreum est locus spiritualis gloriæ ; unde ab ejus accessu sufficienter arcentur dæmones pondere culpæ : sed paradisus terrestris erat locus vitæ animalis in qua communicabat homo etiam post peccatum : unde impedimenta redeundi speciala debuerunt apponi : partim spiritualia per ministerium angelorum, quæ per Cherubim intelliguntur ; partim corporalia, quæ per gladium flammeum intelliguntur ; inter quæ etiam est nimius æstus intermedius inter paradisum terrestrem, et nostram habitabilem regionem.

Expositio textus

« Justitiæ habendæ vel retinendæ contrahebat. » Respondeo : Loquitur de justitia gratuita, quam nondum habebat, non de originali quam habebat. Idem enim est causa esse rei et conservationis. Unde sicut gratia cum Dei adjutorio se conservat, sic et illa originalis justitia.

« Dicimus non tunc habuisse. » Contra : Ergo ante peccatum amisit. — Respondeo : Tunc non habuisse duplici de causa potest contingere, vel quia prius amiserat, vel quia tunc in ipso actu peccandi amisit, et hoc ultimum verum est.

« Beatissimus erat. » Contra : Non est certus de suo statu. — Respondeo : Beatissimus erat a privatione omnis mali, non autem appositione boni.

DISTINCTIO XXX

Divisio textus.

« In superioribus. » Postquam egit de peccato primorum parentum quo persona corrumpit naturam ; hic agit de peccato parvulorum quo natura corrumpit personam. Et primo agit de peccati originalis quidditate ; secundo de ejus traductione, dist. XXXI ; tertio de ejus remissione, dist. XXXII ; quarto de ejus augmento seu multiplicatione, dist. XXXIII.

In prima parte primo inquirit quid sit in genere remoto : « Et est illud ; » tertio quid in specie : « Nunc superest. » In prima parte primo determinat quod peccatum primo intravit per primum hominem in mundum. Secundo, inquirit quid sit illud, utrum originale vel actuale peccatum. Tertio qualiter intravit in mundum: hoc autem dicunt. » In secunda parte ponit quorumdam falsam opinionem : « Et est illud. » Secundo probat veritatem « Quod autem. » In tertia parte primo ostendit quid originale peccatum sit : « Nunc superest. » Secundo, unde venit : « Hoc est originale. » Tertio in contrarium opponit : « Adhuc autem. » In prima parte primo ostendit quod originale est idem quod concupiscentia : « Nunc superest. » Secundo, quod non est concupiscentia actualis, sed habitualis : « nomine. » In ostendit quod peccatum secunda parte primo originale ab Adam in nos transit : « Hoc est. » Secundo ostendit qualiter scilicet per ejus inobedientiam : « Quod ergo. » Tertio confirmat quod dixit : « Unde Augustinus. » In tertia parte primo ponit contrariam objectionem : « Ad hoc. » Secundo, suam solutionem : « Quibus. » Tertio solutionis confirmationem : « Quod vero. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum aliquod peccatum ad Adam in posteros per originem traducatur ; 2° quid sit illud peccatum ; 3° utrum defectus quos sentimus, sint pœna illius peccati ; 4° utrum caro omnium hominum fuerit in Adam.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod a primo parente non traducatur aliquod peccatum in posteros. Accidens enim traduci non potest, nisi subjectum traducatur : sed subjectum peccati est anima rationalis, quæ non traducitur a parente in prolem ; ergo nec peccatum aliquod a primo parente in posteros traduci potuit.

2. Præterea, secundum Augustinum, XII *super Gen. ad litteram*, « agens est nobilius patiente : » sed corpus non est nobilius anima ; ergo non potest, per infectionem seminis corporalis, anima infici.

3. Præterea, ex hoc ipso aliquis defectus a culpa excusatur, quod est involuntarius, nec est in potestate ejus in quo invenitur. Sed omne quod est in nobis per originem est involuntarium, in nostra potestate non existens ; ergo nullum peccatum potest esse in nobis, per originem a primo parente traductum.

Sed contra est quod dicitur Rom. v : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors.*

Præterea, nullus indiget spirituali ablutione, qui non est spiritualiter infectus : sed pueri mox nati indigent spirituali ablutione, scilicet baptismo ; ergo habent aliquam spiritualem infectionem : quod non esset, si culpa per originem non traduceretur.

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quæstionem, in *littera* tanguntur duo errores ; quorum unus excludit sacramentorum gratiæ necessitatem, scilicet error Pelagianorum, qui contendebant in parvulis nullum esse peccatum, et sic per consequens non indigebant baptismo, nec redemptione quæ facta est per Christum. Alius error repugnat divinæ justitiæ, dicentium, scilicet, in parvulis non esse reatum culpæ, sed solum esse reatum pœnæ, ad cujus solutionem indigent Christo, et ejus sacramentis. Injustum est enim aliquem obligari ad pœnam sine

culpa, cum pœna juste non nisi culpæ debeatur. Et ideo dicendum est, quod in parvulis est culpa originaliter traducta a primo parente. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliquid potest homini attribui dupliciter. Uno modo ratione singularis personæ. Alio modo ratione totius naturæ. Cum autem attribuitur aliquid primo modo, attribuitur singulis divisim: cum ante secundo modo, attribuitur omnibus velut uni; quia participatione speciei, plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius. Sicut ergo peccatum actuale alicui homini attribuitur ratione singularis personæ, cujus est agere; ita peccatum originale attribuitur homini ratione naturæ. Nam origo, sive generatio, ad naturæ conservationem ordinatur; unde sufficit voluntas inordinata unius, qui fuit principium totius naturæ, ad construendam rationem culpæ in omnibus, qui ab eo naturam humanam naturali origine acceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quod anima primi hominis peccando infecit corpus, corpus autem infectum traducitur cum infectione libidinis seminatum, ex qua infectione contingit etiam animam infici, quia forma sequitur modum materiæ: unde ex indispositione corporis multos defectus homo a nativitate incurrit; sicut patet de his qui sunt a nativitate naturaliter stolidi.

Ad secundum dicendum, quod corpus infectum non inficit animam quasi agendo, sed magis recipiendo. Quod enim recipitur in altero, sequitur modum recipientis; et sic omnes formæ commensurantur materiis, non tamen a materiis patiuntur.

Ad tertium dicendum, quod licet defectus qui ex infectione corporis redundat in animam, non sit voluntarius voluntate hujus personæ in quam peccatum originale traducitur, est tamen voluntarium voluntate illius personæ, quæ fuit totius naturæ principium, ex qua ratio culpæ redundat in naturam, et per consequens in eos qui naturam corruptam a primo parente naturali generatione accipiunt. Propter quod dicitur, quod persona infecit naturam, et natura inficit personam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod concupiscentia non sit peccatum originale. In statu enim innocentiæ peccatum originale non fuit. Fuit autem ibi concupiscentia, sicut et amor, ut patet per Augustinum, XIV *de Civitate Dei*; ergo concupiscentia non est originale peccatum.

2. Præterea, concupiscentia aut significat potentiam concupiscendi, aut habitum, aut actum: non est autem peccatum originale, secundum quod significat potentiam, quia sic est naturalis et nihil naturalium est malum: neque secundum quod significat actum, quia sic originale ab actuali non differret: neque secundum quod significat habitum; neque enim potest dici quod sit habitus infusus, quia sic esset a Deo; neque quod sit naturalis, quia sic non esset malus; neque quod sit acquisitus, quia oporteret actus præcedere; ergo concupiscentia nullo modo est originale peccatum.

3. Præterea, originale peccatum habet animam pro subjecto: concupiscentia vero de qua nunc loquimur, habet carnem pro subjecto. Non enim potest dici quod peccatum originale sit concupiscentia qua spiritus adversus carnem concupiscit; sed magis est illa, qua concupiscit caro adversus spiritum; ergo concupiscentia non est peccatum originale.

Sed contra est quod dicitur in *Glossa* Rom. VI. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore*, « idest, fomes peccati; » ergo ipsa concupiscentia, quæ est fomes peccati, est peccatum.

Præterea, primi motus ex corruptione originalis peccati proveniunt: sed primi motus sunt concupiscentiæ actuales, ut patet in *Glossa* Rom. VII; ergo originale peccatum est ipsa concupiscentia.

Respondeo. Dicendum, quod de peccato possumus dupliciter loqui. Uno modo quantum ad sui originem. Alio modo quantum ad sui consummationem: quæ quidem consistit in privatione spiritualis boni, per quod homo Deo adhæreat: malum enim est privatio boni. Hæc autem privatio ex indebita habitudine ad

aliquod commutabile bonum contingit, per modum, quo ex interpositione corporis opaci sequitur privatio lucis ; et ita in ipsa habitudine ad commutabile bonum, origo peccati consistit ; quam etiam directe respicit voluntas, unde est ratio culpæ. Et ideo sicut peccatum actuale, originaliter et quasi materialiter est actualis concupiscentia commutabilis boni, consummatio autem est gratiæ defectus ; ita peccatum originale, originaliter quidem et materialiter est concupiscentiæ corruptio in nobis, ex peccato primi parentis relicta : consummative autem est carentia justitiæ vel gratiæ : ex hoc enim ipso quod anima semini infecto infusa redditur ad concupiscendum prona, efficitur inepta ad gratiæ susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod in primo statu erat concupiscentia, sed ordinata, quæ rationem peccati non habet.

Ad secundum dicendum, quod originale peccatum est concupiscentia habitualis, ex qua aliquis fit pronus ad concupiscendum, non per aliquem habitum supperadditum, sed per subtractationem originalis justitiæ, per quam continebantur inferiores animæ vires et corporis membra, ut nihil in eis contingeret præter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod originale peccatum est illa concupiscentia, qua caro adversus animam concupiscit ; quæ tamen non est in carne, sed in anima : dicitur enim caro concupiscere, inquantum anima per carnem concupiscit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod defectus præsentis vitæ non sint pœnæ originalis peccati. Filii enim pro peccato parentum puniri non debent : unde habetur Deut. XXIV : *Non occidentur patres pro filiis, nec e converso ; sed unusquisque pro peccato suo morietur.* Sed peccatum originale ex sola voluntate primi parentis est inductum ; ergo injustum est, ut pro eo filii ex Adam geniti puniantur.

2. Præterea, mors et defectus corporales, ex necessitate materiæ proveniunt. Sed in materia communicamus cum brutis : cum ergo in brutis hujusmodi defectus non habeant rationem pœnæ, nec in nobis habebunt.

3. Præterea, peccatum originale communiter est in omnibus : sed aliqui horum defectuum non sunt in omnibus communiter, sed quidam in his et quidam in aliis : quidam enim nascuntur cæci, alii surdi vel alios defectus habentes ; ergo hujusmodi defectus non sunt pœna originalis peccati.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII. *Corpus quidem mortuum est propter peccatum.*

Præterea, pœna consequitur culpam : sed culpa primi parentis in posteros traducitur, ut dictum est ; ergo et pœna mortis quam ei Dominus comminatus est Gen. II. *Quacumque die comederitis etc.*

Respondeo. Dicendum, quod non quilibet defectus boni est pœna ; sed solum defectus boni, quod aliquis debet habere : non enim est pœna homini quod non habet alas ; est autem ei pœna si non habeat manus. Est autem aliquid homini debitum dupliciter. Uno modo ex conditione principiorum naturalium. Alio modo ex munere divino. Immortalitas enim et tranquillitas omnimoda corporis, non est debita homini, quasi sua principia naturalia consequens, cum corpus ejus sit ex contrariis commistum ; sed facta sunt ei debita in statu innocentiæ ex divini muneris concessione. Et ideo defectus quibus hujusmodi bona privantur, sunt pœnales, et sequuntur originale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod filii Adæ non puniuntur pro peccato Adæ, sed pro peccato quod per Adam in eos est traductum, ut patet per Apostolum, Rom. V. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum conditionem principiorum naturalium, prætermissa concessione divini muneris.

Ad tertium dicendum, quod licet defectus corporales aliqui non sint communes secundum se, sunt tamen communes secundum suam causam, quæ directe est

originalis peccati pœna, scilicet destitutio corporis a virtute animæ, qua continebantur contraria in misto, ut contra salutem corporis in se invicem non agerent, nec ab extrinseco corpus læderetur: hac enim virtute subtracta, secundum diversas elementorum commistiones et exteriora agentia in pueris et adultis diversi corporales defectus inveniuntur : quæ tamen diversitas a divina providentia debite ordinatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod caro omnium non fuerit in Adam. Ex Adam enim procedunt ejus posteri per generationem, quæ est ex semine : sed semen, secundum Philosophum, non est decisum ex substantia generantis, sed ex superfluo alimenti : ergo non potest esse quod omnium caro fuerit in primo parente.

2. Præterea, secundum Philosophum in II *de Anima*, nutrimentum in principio est dissimile, sed in fine est simile nutrito : id autem quod nutritur est caro et os, et hujusmodi partes corporis ; ergo nutrimentum in fine fit caro : sed non totum nutrimentum hominum fuit in Adam ; ergo nec omnium hominum caro.

3. Præterea, corpus Adæ fuit finitum : sed ex finito non potest fieri infiniti decisio, secundum eamdem quantitatem. Cum ergo generatio hominum, secundum cursum naturæ, possit in infinitum durare, videtur quod semina ex quibus homines generantur, non fuerit in Adam, cum sint ejusdem quantitatis.

Sed contra. Accidens non traducitur sine traductione subjecti : sed originale peccatum ab Adam in omnes traductum est : non autem per traductionem subjecti quod est anima ; ergo ad minus per traductionem corporis ; ergo ad minus omnium hominum caro in Adam fuit.

Præterea, seminales rationes ad rerum originis pertinent : sed Augustinus dicit quod nos fuimus in Adam, non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam ; ergo non solum sumus ex Adam exorti, sed ipsa substantia carnis nostræ in Adam fuit.

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt duæ opiniones. Una est dicentium, quod quicquid est in corpore nostro de veritate humanæ naturæ, totum in Adam substantialiter fuit, et ex eo per modum cujusdam multiplicationis est propagatum in omnes. Sed hæc opinio non videtur conveniens, propter duo. Primo, quia multiplicatio corporis non potest intelligi sine additione materiæ, vel de novo creatæ vel aliunde acceptæ, aut sine rarefactione. Unde Augustinus dicit X *super Genesim ad litteram*, quod nihil est absurdius, quam putare nullum esse corpus quod, manente naturæ suæ quantitate, id est nulla natura exteriori addita, undique crescat, nisi rarescat : et de hoc supra, distinct. XVIII, dictum est. Sed quia generans et generatum differunt numero, et conveniunt specie, non oportet quod substantia carnis filii fuerit eadem numero in parente : sed sufficit quod in filio producatur ex quacumque materia ad similitudinem speciei cum carne parentis. Et ideo alii dicunt, quod caro omnium hominum non fuit substantialiter et actualiter in Adam, sed originaliter tantum ; et sic in Adam omnes potuerunt peccare, et ab eo generari peccatores. Unde secundum hanc opinionem, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod semen est materialiter ex alimento, sed speciem et virtutem habet ex ipso generante, cujus virtute nutritiva et generativa est ad debitam digestionem productum, et hoc ab Adam primo originem sumpsit.

Ad secundum dicendum, quod nutrimentum illud, quod in carnem convertitur, non fuit materialiter in Adam ; sed virtus per quam convertitur ab Adam descendit, et quia species carnis, quæ per nutrimentum advenit, est ex prædicta virtute ; ideo consequenter tota hominum caro, in Adam originaliter fuit secundum speciem, licet non secundum materiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si omnia semina, ex quibus

homines generantur, fuissent materialiter in Adam.

Ad quartum dicendum, quod corpus nostrum ex Adam traducitur : non quod sit idem numero secundum materiam, sed secundum similitudinem speciei ; quia nec peccatum originale, quod in nobis est, est idem numero cum peccato Adæ.

Ad quintum dicendum, quod secundum seminalem rationem et corpulentam substantiam esse in Adam, dicit quid in nobis ex Adam fuit, non per quem modum. Omnium enim hominum præter Christum tam ratio seminalis, id est vis activa in generatione, quam etiam corpulenta substantia, fuit in Adam secundum originem, non tamen fuit ibi per modum substantiæ corpulentæ in actu. Quæstio autem de veritate humanæ naturæ pertinet ad tractatum de resurrectione.

Expositio Textus.

« In iniquitatibus conceptus sum. » Ergo plura sunt originalia. — Respondeo : Unum est originale formaliter ; sed propter multiplicem corruptionem ejus in anima nominatur pluraliter.

« Nisi per fidem mediatoris. » Contra : Parvuli non possunt credere. — Respondeo : Parvuli liberantur in fide aliena, adulti in propria.

« Languor naturæ, sive tyrannus. » Quæritur quomodo hæc omnia distinguantur. — Respondeo : Originale potest comparari vel ad causam, vel ad effectum, vel ad subjectum. Si ad causam, vel ad propinquam : sic dicitur originale quia a parente contrahitur ; vel ad immediatam, sic dicitur lex carnis, quia in carne contrahitur. Si ad effectum, vel prout est in dispositione remota : sic dicitur concupiscibilitas ; vel prout in propinquiori : sic fomes ; vel in propinquissima : sic dicitur concupiscentia. Si ad subjectum, vel comparatur ad rationem : sic dicitur tyrannus naturæ seu lex naturæ ; vel ad carnem : sic lex membrorum.

« In eo ut in materia. » Contra : Materia corporum nostrorum non fuit in Adam. — Respondeo : Secundum opinionem primam fuit ibi secundum essentiam ; secundum opinionem aliam, partim secundum essentiam, partim secundum causam ; secundum opinionem tertiam, secundum causam solum, scilicet virtute, non mole, sicut tota spica in grano : vel ex voluntate intravit ut causa prima ; sed ex natura dessituta, ut causa proxima.

« Mala voluntas. » Contra : Non est abire in infinitum. — Respondeo : Voluntas actus mala in se ; voluntas vero potentia fit mala per actum deficientem, in quantum deficiendo in actu suo, aliquo bono privatur.

« Omne quod in os intrat. » Hoc intelligitur ut fiat distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum.

« Unde apparet quod si viveret. » Ex hoc non sequitur quod si viveret, augeretur naturaliter ; sed modo augebitur divino miraculo.

DISTINCTIO XXXI

Divisio textus

« Nunc superest investigare. » Postquam egit de quidditate peccati originalis, hic agit de ejus traductione. Et primo agit de modo transfundendi. Secundo de causa transfusionis : « Hic quæritur. » Tertio de ratione nominis quod sortitur ex transfusione : « Illud quoque. » In prima parte primo ponit quorumdam errorem. Secundo erroris reprobationem : « Hoc autem. » Tertio veritatis assertionem : « Caro enim. » Quarto assertionis confirmationem : « Ideoque. » In secunda parte primo proponit quæstionem : « Hic quæri. » Secundo subdit solutionem : « Ad quod. » Tertio determinat dubitationem incidentem : « Ne autem. » In tertia parte primo assignat nominis peccati originalis rationem : « Illud. » Secundo, opponit in contrarium, et solvit objectionem : « Sed ad hoc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum per traductionem corporis possit originale

peccatum traduci; 2° utrum sit in corpore, sicut in subjecto, vel in anima; 3° utrum mundati ab originali post baptismum transmittant peccatum originale in prolem; 4° utrum traductio originalis peccati usque ad finem mundi perseveret, an aliqui sine peccato originali sint nascituri.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod per traductionem corporis, peccatum originale traduci non possit. Traductio enim corporis fit ex semine mediate : sed semen non est susceptivum culpæ, cum non habeat animam quæ non traducitur in semine; ergo per traductionem corporis peccatum originale traduci non potest.

2. Præterea, in traductione corporis est commixtio sexuum, sed divinitus instituta, et semen corporeum a Deo creatum, et delectatio, quæ concupiscentiam vel libidinem facit, est ex principiis naturæ causata : quæ omnia non possunt esse causa peccati; ergo per traductionem corporis, peccatum originale traduci non potest.

3. Præterea, habitus animæ per carnis traductionem non traducuntur; ergo pari ratione nec animæ defectus : sed peccatum originale est quidam animæ defectus; ergo per corporis traductionem non traducitur.

Sed contra. Peccatum originale pervenit in nos a primo parente, ut patet Roman. v : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit :* sed nos a primo parente non traducimur nisi secundum corpus; ergo originale peccatum per carnis traductionem traducitur.

Præterea, sicut se habet peccatum actuale ad actum, ita se habet peccatum originale ad originem. Sed peccatum actuale causatur ex inordinatione actus; ergo et peccatum originale ex corruptione originis : origo autem est per traductionem corporis originale peccatum traducitur.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum originale proprie est peccatum naturæ; nec respicit personam, nisi mediante natura. Persona enim primo infecit naturam, sed postmodum natura infecit personam : unde secundum hoc peccatum originale ad prolem devenit, secundum quod ad eum pervenit natura humana. Hoc autem fit per traductionem corporis, inquantum corpus cum libidine seminatur. Unde et traductio originalis peccati, fit per traductionem corporis cum libidine seminati. Sicut enim actus generationis absolute consideratus traducit naturam, ita libidini permistus traducit naturam cum culpa. Libido enim actui permista, ex peccato originali parentis initium sumit, et ex hoc habet efficaciam originale peccatum traducendi in prolem; sicut ipse generatione actus, inquantum est effectus naturæ, naturam traducit in prolem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in semine non possit esse culpa, est tamen ibi aliqua infectio, ex libidine causata, quæ est principium culpæ; sicut in semine leprosi non est lepra, sed aliqua corruptio, quæ est principium lepræ.

Ad secundum dicendum, quod commistio sexuum, secundum se considerata, non habet, quod peccatum originale transmittat in prolem; sed hoc habet ex libidine conjuncta, quæ sicut est ex peccato, ita peccatum causat. Libido enim est uno modo inordinatus actus voluntatis, et sic est peccatum; alio modo est inordinata delectatio, vel fervor coitus, et sic est actus peccati; tertio modo est inordinatio virium : et sic est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod habitus, qui sunt in anima, sunt accidentia personalia : et ideo per traductionem seminis non causantur in prole. Sed peccatum originale respicit naturam : et ideo per actum naturæ, scilicet generationem, traducitur, sicut et ipsa natura.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod subjectum originalis peccati, non sit anima sed caro. Sicut enim peccatum actuale causatur per operationem alicujus potentiæ, ita peccatum originale,

per traductionem carnis; sed peccatum actuale est in illa potentia, sicut in subjecto, cujus est operatio per quam peccatum actuale committitur: ergo peccatum originale est in carne, sicut in subjecto, per cujus traductionem contrahitur.

2. Præterea, peccatum originale est fomes, vel concupiscentia, ut supra Magister dixit; sed concupiscentia, vel est in carne, vel est in viribus carni annexis; ergo similiter peccatum originale.

3. Præterea, si peccatum originale sit in anima, aut est in essentia aut in potentia; sed non in essentia animæ, quia sic æqualiter omnes vires respiceret; quod patet esse falsum, cum generativa præ aliis dicatur esse infecta. Nec etiam potest esse in potentiis, cum potentiæ ordinentur ad actum, quem originale peccatum non respicit; ergo anima nullo modo potest esse originalis peccati subjectum.

Sed contra. Opposita habent fieri circa idem: sed peccatum originale opponitur originali justitiæ cujus subjectum erat anima; ergo et peccatum originale.

Præterea, omnis defectus qui est in carne tantum, est pœna et non culpa: quia sola anima culpæ susceptiva est: si ergo originale non esset in anima, sed in carne, non esset culpa, sed pœna tantum; cujus contrarium supra habitum est.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum originale non respicit personam, nisi mediante natura. Ad naturam autem proprie pertinet ratio speciei, et quæ ipsam consequuntur: ad personam autem, proprie pertinent actus qui sunt singularium, et potentiæ quæ ad actus ordinantur. Ipsa autem anima, inquantum est forma corporis, quod est per essentiam suam, perficit rationem speciei; et ideo peccatum originale respicit essentiam animæ, sicut principale subjectum, et ex consequenti carnem, cujus actus est anima per suam essentiam: sicut etiam peccata actualia, quæ sunt in concupiscibili et irascibili, sicut in principalibus subjectis, sunt etiam ex consequenti in organis, quorum prædictæ vires sunt actus.

Ad primum ergo dicendum, quod traductio carnis, non hoc modo se habet ad carnem, sicut operatio potentiæ ad potentiam. Nam potentia est principium suæ operationis; sed caro est effectus suæ traductionis, cujus principium est infectio naturæ generantis, quæ principaliter consistit in anima.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia non dicebatur esse originale peccatum, nisi originaliter et materialiter; sed consummative et essentialiter peccatum originale est carentia gratiæ, vel justitiæ originalis, cujus subjectum est essentia animæ.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale habet essentiam animæ pro subjecto, inquantum est perfectio naturæ; et ideo præcipue potentias illas respicit quæ ad actum naturæ, scilicet generationis, immediatius ordinantur: in quo quidem actu vis generativa est ut exequens, concupiscibilis ut imperans, tactus ut delectationem causans. Et ideo vis generativa præ aliis viribus animæ dicitur esse peccato originali infecta, et vis concupiscibilis præ aliis motivis, et tactus præ aliis sensibus: et hoc ideo, quia hujusmodi vires non solum in se inordinationem habent, sed etiam in alios transmittunt infectionem culpæ.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptizati originale peccatum non traducant in prolem. Peccatum enim originale non est in nobis, nisi inquantum ex Adam per generationem descendimus: sed parvulus iste non generatur ex Adam, nisi mediante proximo parente, in quo non est infectio originalis peccati; ergo peccatum originale in filio ex eo generato, non contrahitur.

2. Præterea, peccatum originale simul contrahitur cum natura: sed filius non posset trahere humanam naturam ex patre, qui eam non haberet; ergo nec peccatum originale potest trahi a patre baptizato.

3. Præterea, ut Augustinus dicit in libro *de Nuptiis et concupiscentia:* libido, quæ est filia peccati, peccatum originale causat in prole: sed possibile est aliquem baptizatum ad carnis commistionem ex

libidine non moveri, vel si sit ibi libido non est filia peccati, cum peccatum originale jam sit per baptismum purgatum : ergo baptizatus non transmittit originale in prolem.

Sed contra. Baptismus principaliter contra originale ordinatur : sed pueri ex baptizatis nati per Ecclesiam baptizantur ; ergo originale contrahunt.

Præterea, ad hoc est exemplum de Circumcisione, quod in *littera* ab Augustino ponitur.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid haberi potest dupliciter. Uno modo in actu. Alio modo in radice. Quando ergo aliquis baptizatur, peccatum originale desinit habere in actu, remanet originalis infectio in radice. Sicut enim dictum est, infectio originalis terminatur ad personam, sed causatur ex natura : per sacramentum autem baptismi, purgatur persona ab infectione originali, sed tamen manet inordinatio in natura ; et ideo peccatum originale manet quodammodo in radice. Ea autem quæ sic habentur a generante, per actum generationis traducuntur ad prolem, sicut attonsi generant capillatos, et circumcisi præputiatos. Unde nihil prohibet peccatum originale a parentibus baptizatis traduci in prolem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ad quemlibet nostrum pervenit ex Adam, mediante proximo parente ; qui etsi non habeat culpam originalem actualiter, habet tamen radicaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod natura non potest haberi in radice, quæ habeatur in actu ab aliquo generante ; sic tamen habetur a semine generantis ; unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod licet baptizatus interdum ex libidine non moveatur ad carnis commistionem, tamen libido, ipsam carnalem commistionem inseparabiliter sequitur : et quamvis hoc non causetur ex peccato, sicut ex proximo principio, ipso generante a culpa originali purgato, causatur tamen sicut a primo principio a peccato primi parentis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod non semper homines cum peccato originali nascantur. Manente enim culpa, manet et pœna : sed pœna originalis peccati est necessitas moriendi, quæ a quibusdam in fine mundi tolletur. Nam illi qui vivi in adventu domini reperientur, ulterius non morientur, ut Hieronymus sentire videtur ; ergo illi in peccato originali non nascentur.

2. Præterea, petitio generalis Ecclesia, non potest frustrari : sed Ecclesia communiter petit, ut sibi debita dimittantur, inter quæ originale peccatum continetur, ut Augustinus dicit ; cum ergo ista petitio sit una de quatuor ultimis, quas Augustinus dicit ad præsentem statum pertinere, videtur, quod quandoque homines sine peccato originali nascentur.

3. Præterea, secundum Augustinum, ut dictum est, ex libidine, quæ actui generationis conjungitur, peccatum originale in prolem traducitur : sed possibile esset, ad minus divina virtute, ut absque tali libidine carnalis commistio fieret ; ergo non est inconveniens dicere, quod aliqui quandoque sine peccato originali nascantur.

Sed contra est, quod habetur Rom. v : *Mors in omnes homines pertransit, in quo omnes peccaverunt.* Loquitur autem de peccato originali, secundum *Glossam* Augustini ; ergo omnes, qui in Adam fuerunt secundum seminalem rationem, in Adam peccato originali tenentur obnoxii. Sic autem in Adam fuerunt omnes, præter Christum ; ergo omnes, præter eum, originale peccatum contrahunt.

Præterea, super illud Psal. L : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, dicit *Glossa :* « Nemo nascitur nisi trahens pœnam, et meritum pœnæ, nisi tu, qui de Spiritu sancto conceptus es. » Meritum autem pœnæ est originale peccatum, ut dictum est ; ergo nullus nascitur sine originali peccato, præter Christum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut ex dictis patet, inde est, quod peccatum ori-

ginale trahitur etiam ad filios baptizatorum, quia infectio prædicti peccati manet radicaliter in natura, etiam mundata persona per gratiam Christi. Et ideo non potest contingere, quod aliquis actu naturæ ex alio propagetur absque originali peccato, nisi ponatur natura in generante esse totaliter purgata, et non solum persona ; quod quidem simul debet esse in omnibus qui naturam unam participant : et hoc erit in resurrectione, quando in omnibus electis, natura humana ab omni infectione et corruptione mundabitur. Et ideo ante resurrectionem communem, nullus qui per actum naturæ generatur, potest concipi sine originali peccato. Hoc etiam ponere, redit quodammodo in hæresim Pelagianorum : sequeretur enim parvulos, qui sine peccato originali nascuntur, redemptione facta per Christum non indigere.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio illa, quæ dicit aliquos in fine mundi absque morte in gloriam tranferendos, communiter non tenetur : nec Hieronymus eam approbat, sed super hoc diversorum opinionem narrat. Contrariatur enim sententiæ Apostoli, qua dicitur Rom. v, quod *mors in omnes pertransit*, et I ad Cor. xv : *In Adam omnes moriuntur*. Nec tamen oportet, si aliqui divina virtute absque morte transferentur in gloriam, quod propter hoc a peccato originali fuerint immunes : quia pœna peccati originalis, est directe necessitas moriendi : omnis tamen necessitas creaturæ subest divino arbitrio : unde potest eos, qui necessitatem moriendi habent, a mortis corruptione liberare.

Ad secundum dicendum, quod a peccato originali liberationem impetrat Ecclesia pro spiritualibus filiis, qui regenerantur per Christi sacramenta, non ita quod in prima nativitate aliqui sine peccato originali nascantur : sic enim secunda nativitas locum non haberet.

Ad tertium dicendum, quod actualis libido in commistione carnali existens, est signum infectionis, radicaliter in natura existentis. Unde sublata actuali libidine ab actu generationis, nihilominus sequeretur peccatum originale in prole, nisi radicalis infectio naturæ tolleretur ; quod non erit nisi in resurrectione communi.

Expositio textus.

« Qui commovet illicitum desiderium. » Contra : Ergo in nobis duplex est concupiscentia. — Respondeo : Potest dici : Est in nobis duplex concupiscentia, scilicet concupiscentia vitium et concupiscentia actus, non autem duplex vitium. Vel potest dici quod duplex est concupiscentia vitium, una quæ appellatur concupiscentia causaliter, id est corruptio carnis, altera quæ formaliter, id est corruptio animæ.

« Quæ fæditas videtur major esse. » Contra : Si major est causat majus originale. — Respondeo : Potest dici quod non quæcumque fæditas carnis, sed illa quæ contrahitur a primis parentibus causat originale, quæ est æqualis in omnibus ; vel potest dici quod causat majus originale secundum esse ejus materiale, id est concupiscentiam quæ recipit majus et minus, non secundum esse formale, id est carentiam justitiæ qua non recipit majus et minus.

« Sine libidine non est. » — Respondeo : Libido aliquando dicitur improba voluntas, et sic semper est peccatum ; aliquando immediata delectatio ; sic non semper est peccatum, sed pœna peccati ut indebiti reditione ; aliquando fæditas et corruptio in generativa ; sic non est peccatum, sed causa peccati originalis, et sic accipitur.

« *Iniquitatibus conceptus sum.* » Contra : Ergo plura sunt originalia. — Respondeo : Iniquitates vocat pluraliter propter multiplicem corruptionem concomitantem, sed formaliter unum est peccatum, scilicet carentia debitæ justitiæ.

« Utrumque vocatur conceptus. » — Respondeo : Duplex conceptio hominum revera quarum prima dicitur conceptio seminum ; secunda conceptio naturarum, quando anima corpori infunditur.

DISTINCTIO XXXII

Divisio textus.

« Quoniam supra dictum est. » Egit de peccati originalis quidditate et traductione ; hic agit de ejus remissione ; et primo inquirit qualiter per misericordiam in baptismo remittitur. Secundo, qualiter, salva justitia, ante baptismum imputatur et contrahitur. » Solet autem quæri. » In prima parte primo agit de remissione quoad culpam ; secundo quoad pœnam : « Solet. » In prima parte primo inquirit an culpa originalis in baptismo remittatur. Secundo ostendit qualiter remitti dicitur : « Dupliciter. » In secunda parte primo inquirit an fæditas carnis in baptismo tollatur : « Solet. » Secundo, an concupiscentia post baptismum manens a Deo causetur : « Præterea. » In secunda parte distinctionis primo inquirit qualiter, salva justitia, peccatum originale ante baptismum imputatur. Secundo qualiter, eadem salva, contrahitur. In prima parte primo inquirit qualiter imputatur, cum non sit evitabile, sed videtur necessarium : « Solet. » Secundo inquirit an sit necessarium, vel voluntarium : « Illud. » In secunda parte primo inquirit quare Deus corpori fædo animam infundit : « Si vero. » Secundo, an in confusione sit talis qualis eam Deus fecit : « Hic a quibusdam. » Tertio, an ex creatione, omnis anima æqualis sit : « Illud quoque. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de remissione peccati originalis per baptismum ; 2° De infectione animæ per corpus infectum ; 3° utrum infectio originalis peccati sit in omnibus æqualis ; 4° de inæqualitate et æqualitate animarum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum originale per baptismum non remittatur. Peccatum enim actuale non remittitur, quamdiu manet actus. Sed etiam post baptismum, peccatum originale manet actu, ut Augustinus dicit in lib. *de Nuptiis et concupiscentia ;* ergo peccatum originale non remittitur per baptismum. Vel sic. Sicut se habet actus in peccato actuali, ut materialiter deformitati substans, ita etiam et concupiscentia in originali : sed non potest esse quod deformitas peccati tollatur manente actu peccati, quia tales actus sunt, qui bene fieri non possunt ; ergo et manente tali concupiscentia, non potest originalis culpa deleri.

2. Præterea, quales sunt habitus, tales actus redduntur, ut in II *Ethicorum* dicitur. Sed concupiscere, quod procedit ex concupiscentia inordinata, est peccatum post baptismum, sicut et ante ; ergo concupiscentia, quæ manet post baptismum, adhuc retinet rationem culpæ.

3. Præterea, remota causa removetur effectus : sed causa pœnalitatum præsentis vitæ est peccatum originale, ut supra dictum est ; cum ergo hæ pœnalitates remaneant post baptismum, videtur quod peccatum originale per baptismum non remittatur.

Sed contra. Rom. v dicitur, *quod majus est donum Christi, quam peccatum Adæ :* sed per peccatum Adæ omnes nascuntur cum originali peccato ; ergo multo amplius per donum Christi, omnes regenerati per baptismum, a peccato originali purgantur.

Præterea, pœna non aufertur manente culpa : sed pœna originalis peccati est carentia visionis divinæ, quæ aufertur per baptismum. Baptismus enim januam regni cœlestis aperit ; ergo per baptismum culpa originalis remittitur.

Respondeo. Dicendum, quod in progressu originalis peccati, quædam circulatio invenitur. Nam primo, quando persona corrumpit naturam, ex culpa consecutæ sunt pœnalitates spirituales, ut rebellio carnis ad spiritum, et corporales, ut fames et sitis, et alia hujusmodi. Postmodum vero quando natura inficit personam ex libidine, quæ ad rebellionem carnis et spiritus pertinet, in quantum est filia peccati, secuta est peccati origi-

nalis infectio in persona generata. Sicut in primo parente culpa personalis, quæ naturam infecit, remitti potuit per pœnitentiam, remanente corruptione naturæ : ita etiam remanente fomite vel concupiscentia in generato, potest per baptismum ejus persona ab infectione originalis culpæ mundari, ut videlicet naturæ corruptio, personæ non imputetur in culpam.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia sive fomes, est materiale in peccato originali, sicut substantia actus in peccato actuali. Et quia concupiscentia manet post baptismum, quæ est quasi actus originalis : ideo Augustinus dicit, quod manet actu, et transit reatu : sicut e contra, peccatum actuale quandoque transit actu, et manet reatu. Sciendum tamen, quod non est similis ratio de concupiscentia, et actu peccati actualis. Nam actus actualis peccati, quamdiu manet, subjacet voluntati agentis, non autem postquam transit : concupiscentia vero, dum manet, non subjacet voluntati habentis. Unde concupiscentia potest remanere sine culpa, non autem actus peccati actualis.

Ad secundum dicitur, quod ipsum concupiscere, est quodammodo in potestate personæ concupiscentis : non autem concupiscentia habitualis, quæ post baptismum manet : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ad originale peccatum duplex pœna consequitur. Una inquantum respicit personam, scilicet carentia visionis divinæ ; et hæc statim aufertur a persona per baptismum a peccato originali mundata. Alia vero est quæ respondet ei, inquantum respicit originale peccatum ipsam naturam : unde purgata persona adhuc manet quamdiu natura totaliter purgetur, quod erit in resurrectione communi : et hujusmodi pœnæ sunt rebellio carnis ad spiritum per concupiscentiam, necessitas moriendi et alia hujusmodi.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima ex hoc ipso quod corpori infunditur non maculetur originali culpa. Anima enim corpori unitur per hoc quod corpori infunditur : sed a Deo infunditur corpori, quia creando infunditur ; si ergo ex hoc ipso quod corpori infunditur maculatur, videtur quod ejus maculationis Deus sit auctor : quod est impossibile, quia ipse non est auctor ejus rei cujus est ultor, ut Fulgentius dicit ; ergo et primum est impossibile, scilicet quod anima ex unione ad corpus maculetur.

2. Præterea, culpa non maculat nisi peccantem : sed anima non peccavit, nec in se, quia ante corpus non fuit, nec in primo parente, in quo originaliter non fuit ; ergo non potest esse, quod ex unione ad corpus maculetur.

3. Præterea, non est sapientis artificis taliter suum opus facere, quod suo fine frustetur : sed finis animæ rationalis est beatitudo qua per maculam originalis peccati privatur ; si ergo ex unione ad corpus prædictam maculam contrahit, videtur quod Deus non sit sapiens qui animam facit eam corpori uniendo. Hoc autem est impossibile ; ergo et primum ; scilicet quod ex unione ad corpus anima maculetur.

Sed contra. Perfectior est unio animæ ad corpus, quam corporis ad corpus. Sed corpus inquinatur per contactum corporis immundi : unde dicitur Levit. XI : *Qui tetigerit cadaver, immundus erit;* ergo multo fortius anima ex unione ad corpus immundum maculatur.

Præterea, anima ex hoc quod corpori unitur, incipit pertinere ad naturam ex Adam tractam ; hæc autem est originali culpa maculata ; ergo anima ex hoc quod corpori unitur, originali culpa maculatur.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, ex peccato primi parentis non solum ejus persona est maculata, sed etiam ipsa natura humana : et hæc macula est originale peccatum : qaia per prius naturam respicit quam personam ex Adam generati. Unde ad rationem peccati originalis, nihil aliud requiritur, nisi participatio cum eadem natura humana ex Adam tracta. Et quia anima hujusmodi naturæ fit particeps, quando

corpori unitur, inde est quod ex unione ad corpus maculatur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Deus sit causa unionis animæ ad corpus, non tamen est causa infectionis corporis, ex qua originale peccatum relinquitur in anima. Et ideo non est causa originalis peccati : sicut et causat substantiam actus in actuali peccato, non tamen deformitatem culpæ actualis : quia ipse non causat obliquitatem voluntatis et actus ex qua est ratio culpæ.

Ad secundum dicendum, quod licet in Adam anima non fuerit, fuit tamen in eo corpus cui naturaliter unitur. Nec ipsum peccatum originale respicit animam nisi inquantum est pars humanæ naturæ per unionem ad corpus.

Ad tertium dicendum, quod licet anima, per hoc quod originali inficitur, fine careat qui est proprius rationalis creaturæ, nisi per baptismum mundetur; non tamen caret fine, qui sibi et omnibus creaturis est communis, scilicet per assimilationem ad Deum secundum divinæ bonitatis participationem; et melius est saltem istum finem habere, quam utroque fine carere.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod infectio originalis peccati, sit in uno major quam in alio. Augmentata enim causa crescunt effectus: sed libido quæ est causa originalis peccati est major in uno quam in alio; ergo et originale peccatum in uno magis quam in alio consistit.

2. Præterea, illud quod est æqualiter in omnibus non intenditur nec remittitur : sed fomes vel concupiscentia remittitur per baptismum sive minoratur; ergo non est necessarium quod in omnibus sit æqualiter; ergo nec culpa originalis in omnibus æqualis invenitur.

3. Præterea, quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ, Deut. xxxv : *Pro mensura peccati erit plagarum modus;* sed pœnalitates præsentis vitæ non sunt æqualiter in omnibus; ergo nec infectio originalis peccati.

Sed contra. Inordinatio voluntatis est causa culpæ : ergo secundum ejus quantitatem, attenditur quantitas culpæ : sed ab eadem inordinata voluntate, scilicet Adæ, est infectio culpæ originalis in omnibus, qui ex eo propagantur; ergo in omnibus est culpa æqualis.

Præterea, peccatum originale directe respicit naturam humanam prout trahitur ex Adam per actum naturæ : sed natura æqualiter est in omnibus; ergo et infectio originalis peccati.

Respondeo. Dicendum, quod illud quod participatur a pluribus secundum magis et minus differentiam inter participantia constituit : minus enim album a magis albo per intensionem et remissionem distinguuntur. Unde illud quod participatur a pluribus, non inquantum sunt distincta, sed inquantum sunt unum, non potet participari ab eis secundum magis et minis. Peccatum autem originale communiter omnibus ex Adam genitis provenit secundum quod conveniunt in una radice; et ideo non convenit eis secundum magis et minus, sed in omnibus est æqualiter.

Ad primum ergo dicendum, quod libido quæ est in commistione carnali, non est causa originalis peccati, secundum quod causatur ex peccato primi parentis. Unde, quantumcumque intendatur vel remittatur, quia habitudo ad illud peccatum semper eadem manet, ideo semper sequitur æquale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod minoratio fomitis potest considerari tripliciter. Uno modo per appositionem gratiæ qua spiritus fortificatur, et per consequens caro minus ei potest rebellare; et sic diminuitur per baptismum. Alio modo secundum conditionem principiorum naturalium, prout in uno ex naturali complexione vel etiam ex assuetudine multiplicantur vel minuuntur concupiscentiæ incentiva; et sic iterum fomes vel concupiscentia minui potest. Tertio modo secundum ordinem ad primam fomitis causam quæ est substractio originalis justitiæ per quam rebellio carnis ad spiritum impediebatur; et sic fomes in omnibus est æqualis, et hoc modo pertinet ad originalem culpam. Unde et ipsa culpa in omnibus est æqualis.

Ad tertium dicendum, quod proxima pœna originalis peccati in omnibus est æqualis, scilicet subtractio originalis justitiæ; per quam et anima tranquillabatur, et corpus absque corruptione conservabatur; sed quod actuales pœnæ in uno sint fortiores quam in alio contingit ex diversitate principiorum naturalium et agentium exteriorum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod animæ ex sui creatione non sint inæquales. Diversitas enim formalis non facit differentiam speciei, nisi quatenus sequitur materiæ diversitatem : sed id quod anima habet ex sui creatione non est ei ex parte materiæ corporalis : si ergo animæ humanæ inæquales fuerunt ex sua creatione, videtur quod non omnes homines sint unius speciei : quod est inconveniens.

2. Præterea, Gregorius dicit, quod natura omnes homines sunt pares : hoc autem non esset, si una anima ex sua creatione esset dignior anima alterius; ergo omnes animæ ex sua creatione sunt æquales.

3. Præterea, in Angelis, qui ex sua creatione sunt natura inæquales, secundum mensuram naturalium gratuita conferuntur : sed hoc non contingit in hominibus; ergo animæ ex sua creatione non sunt inæquales.

Sed contra. Secundum diversitatem finis diversificantur ea quæ sunt ad finem, et non e converso : sed anima est finis corporis, ut patet per Philosophum II *de Anima;* ergo diversitas quæ est in hominibus secundum corpora causatur ex diversitate animarum, et non e converso; et sic oportet quod animæ ex sua creatione sint inæquales.

Præterea, instrumenta assignantur arti secundum artificis conditionem : sed anima comparatur ad corpus, sicut artifex ad instrumenta, ut patet per Philosophum I *de Anima;* ergo secundum diversitatem animarum diversa corpora eis aptantur; et sic idem quod prius.

Respondeo. Dicendum, quod de anima est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod est composita ejus substantia ex aliquo materiali et formali; et secundum hoc potest dici, quod absque diversitate speciei potest in animabus inæqualitas inveniri secundum seipsas per diversitatem ejus quod est materiale in anima. Alii vero dicunt, quod anima est forma simplex : unde omnis differentia quæ esset ex parte ipsius in differentiam speciei resultaret, nisi sit talis diversitas quæ ex corpore originem sumat. Unde secundum hanc opinionem dici oportet, quod ex hoc ipso quod corpora sunt diversa, sequitur quod animæ quæ in ipsa creatione corporibus infunduntur diversitatem habeant : aliter enim est de differentia speciei et de differentiis individuorum in eadem specie. Nam quantum ad ea quæ ad speciem pertinent, diversitas materiæ sequitur diversitatem formæ : sed quantum ad accidentia individuantia est e converso. Et ex his de facili patet responsio ad objecta secundum utramque opinionem. Prima enim ratio supponit quod ex sui creatione individuatio non sit animæ ex parte corporis. Secunda supponit quod homines sint pares quantum ad naturam individui et non tantum speciei. Tertia supponit, quod secundum mensuram tantum naturalium, sine conatu data sit Angelis gratia. Quarta supponit, quod secundum diversitatem finis qui est forma, sit diversitas materiæ, non tantum quantum ad ea quæ ad speciem pertinent, sed etiam quantum ad accidentia individuantia; cum tamen in his sit e converso. Quinta supponit, quod instrumentum conjunctum assimiletur arti, secundum artis conditionem, non tantum in his quæ pertinent ad individuum : cum tamen in his sit e converso.

Expositio textus.

« Nisi quis reddat vires hosti. » Contra : Videtur ergo quod peccatum originale possit redire.— Respondeo : Quamvis per actualia redeant vires cum potentia ad inclinandum propter additionem novarum dispositionum vel habituum, non tamen redeunt vires ad inclinandum

macula peccati originalis, sed actualis tantum.

« Quibusdam videtur. » Horum opinio intelligenda est quoad personam, non quoad naturam. Secunda vero opinio quoad naturam, non quoad personam.

« Non tamen fœditatem majorem. » Hujus causa est quia non fœdatur nisi ex peccato primorum parentum in quibus fuit integra, — non proximorum.

« Quod si esset, jam non esset originale. » Contra : Anima naturaliter appetit uniri corpori; ergo delectatur in unione. — Respondeo : Quamvis naturaliter appetat, non tamen actualiter. Appetit tunc quando unitur, non vero delectatur.

« Bonam enim fecit, et bonitatem ei sine corruptione. » Contra : Ergo in eodem instanti bonitas illa fuit et esse desinit. — Respondeo : Deus animam bonam fecit bonitate naturali, non morali, et bonitatem ei sine corruptione indidit, ita quod hæc determinatio « sine corruptione » determinet verbum comparatione ad suppositum. Nam ex eo fuit bonitas, non corruptio, cum illam corruptionem a principio habuerit a corpore fœdo. Deus sine vitio eam fecit. Contra : numquam sine vitio fuit. — Respondeo : Hoc quod dico « sine vitio » potest determinare hoc verbum « fecit » a parte facientis, et sic verum est; vel a parte rei factæ : sic non.

« Numquam enim fecit ei existentem sine vitio æqualem pœnam vel coronam.» Contra : a meliori intellectu egreditur actio intelligendi fortior. Ergo qui Deum videt habens intellectum meliorem melius videt, et majus damnum carentiæ visionis clarioris patitur. — Respondeo : Cum intellectus per se non sufficiat videre Deum, sed prout informatur a gratia, per mensuram gratiæ melius videt, non pro sui perspicuitate, et carendo gratia, æquali damno afficitur.

DISTINCTIO XXXIII

Divisio Textus.

« Prædictis adjiciendum. » Egit de peccati originalis quidditate, et traductione, et remissione; hic agit de ejus in posteris augmento vel aggravatione. Et primo agit de transitu peccati proximorum parentum in posteros quoad culpam. Secundo quoad pœnam : « Et licet. » In prima parte primo inquirit an peccata proximorum transeant in filios, sicut peccatum primorum. Secundo ostendit quod non. Tertio inquirit an gravius fuerit peccatum Adæ peccatis cæterorum omnium. In prima parte primo ponit quæstionem. Secundo, quorumdam falsam opinionem. Tertio ejusdem confirmationem. Quarto ejus reprobationem. In secunda primo ponit quorumdam falsam opinionem : « Hic quæri. » Secundo determinat veritatem : « Ad quod dici. » Tertio movet et solvit dubitationem incidentem : « Si vero quæritur. » In secunda parte distinctionis primo solvit quæstionem principalem : « Et licet. » Secundo opponit objectionem : « Verumtamen. » In prima parte primo ponit auctoritatum contrarietatem apparentem. Secundo earum determinationem : « Sed ut ait. » In secunda parte primo opponit et ponit solutionem litteralem : « Verumtamen. » Secundo, addit solutionem spiritualem : « Quod etiam. » Tertio solutionis in parte confirmationem.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum parvuli inquinentur peccatis proximorum parentum; 2° utrum pro patris culpa filius juste possit puniri; 3° utrum peccatum originale sit in uno homine unum; 4° de pœna parvulorum cum originali decedentium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod ex peccatis proximorum parentum, filii inquinentur. Quanto enim aliquid est propinquius, tanto efficacius agit : sed peccatum proximi parentis est in filio propinquius quam peccatum Adæ : cum ergo ex illo peccato omnes ex Adam progeniti, inquinentur; videtur quod multo fortius per peccatum proximorum parentum.

2. Præterea, peccatum actuale majoris

est infectionis quam quævis pœna : sed aliqua pœna proximi parentis transmittit peccatum in prolem, scilicet libido carnali commistioni adjuncta; ergo multo fortius peccatum actuale proximi parentis inficit prolem.

3. Præterea, natura humana non est totaliter peccato primi parentis infecta, alias non posset magis infici per peccata sequentia : sed quando natura erat totaliter integra, potuit per peccatum actuale primi parentis infici, ut sic transmitteretur in prolem; ergo et quamdiu aliquid integritatis manet, potest per peccata sequentia proximorum parentum aliquid infectionis superaddi, quod redundet in prolem : et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Rom. v : *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors :* si autem proximorum parentum peccata in filios traducerentur, non per unum solum hominem in mundum mors introisset, sed per plures; ergo peccata proximorum parentum per originem non traducuntur.

Præterea, majoris efficaciæ est gratia quam peccatum; sed gratia, qua peccatum originale remittitur, non redundat a proximo parente in prolem, alias baptizatorum filii sine peccato originali nascerentur; ergo nec peccata proximorum parentum in filios traducuntur.

Respondeo. Dicendum, quod genitus a generante numero differt : convenit autem cum eo in natura speciei. Unde ea quæ ad naturam pertinent, a parente traducuntur in prolem, non ea quæ pertinent ad ipsam personam generantis. Unde peccatum actuale, quod Adam personaliter commisit, in filios traduci non potuisset, nisi per illud peccatum natura fuisset vitiata : quod contingit per hoc quod toti humanæ naturæ collata originalis justitia per peccatum prædictum est subtracta. Nihil autem remansit eorum quæ ad totam naturam pertinebant, quod esset subtrahibile per peccatum; et ideo sequentia peccata actualia naturam inficere vel corrumpere non poterant; et propter hoc sequentia peccata vel ipsius Adæ, vel aliorum parentum, in filios traduci non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod natura humana, quæ inficitur per peccatum primi parentis, est proximior genito, quam parens propinquus, qui suo peccato naturam inficere non potest, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum, quod libido illa non transmittit peccatum in prolem, nisi in quantum ex peccato primi parentis procedit.

Ad tertium dicendum, quod natura humana remanet corruptibilis per peccata sequentia, quantum ad ea quæ sunt singularium personarum; non quantum ad ea quæ sunt totius naturæ.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod filii quandoque pro patribus puniantur. Dicitur enim Exod. xx : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitates patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Nec est hoc propter peccata filiorum, eo quod patres imitentur : quia sic nulla generatio determinaretur, nec magis peccata patrum in filios visitari dicerentur, quam quorumlibet aliorum, quos etiam homines imitantur in peccatis; ergo directe pro peccatis parentum filii divina pœna visitantur.

2. Præterea, justitia humana exemplata est a divina : sed secundum humanam justitiam, filii pro peccatis parentum exhæredantur; ergo secundum justitiam divinam puniuntur filii pro peccatis parentum.

3. Præterea, sicut populus gubernatur a rege, ita filii a parentibus : sed populus quandoque punitur pro peccato regis, sicut patet II Reg. ult., quod peccatum David, quo populum numeravit, per pestilentiam in populo est punitum; ergo et filii pro peccatis puniuntur.

Sed contra est quod dicitur Deut. xxiv : *Non occidentur patres pro filiis, nec filii pro patribus.*

Præterea, innocentes puniri non debent : sed contingit filios esse innocentes ex parentibus peccatoribus natos; ergo filii pro peccatis parentum puniri non debent.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est

pœna. Una, qua quis punitur in bonis animæ : et quia animam filius a patre non trahit, sed habet immediate a Deo, ideo tali pœna filii pro peccato patris nullo modo puniuntur : et hoc est quod significatur Ezechielis XVIII : *Omnes animæ meæ sunt, ut anima patris, et ita anima filii mea est.* Alia pœna est, qua quis punitur in bonis corporis, vel exterioribus, quæ, vel filius habet a patre, vel per ea debet patri providere : et tali pœna quandoque punitur filius pro peccato patris, quasi res quædam patris existens, sicut occiduntur pecora, dirimuntur domus, in quibus nulla est culpa, pro eo quod sunt res peccatoris, qui in eis punitur. Hujusmodi etiam pœnæ non semper inferuntur pro peccato quod quis personaliter commisit : sed quandoque ad exercitium justitiæ, sicut fuit in Job, vel ad custodiam virtutis in Paulo. Unde non est inconveniens si hujusmodi pœnis innocentes filii pro peccatis patrum puniuntur. Vel dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de pœna temporali, et in illis qui imitando peccatum parentum, non præstant impedimentum vindictæ. Et per hoc patet solutio ad objecta. Nisi quod ad primum oportet dicere, quod ideo tertia et quarta generatio determinantur, et potius fit mentio de peccato parentum quam aliorum, quia filii liberius imitantur peccata parentum, utpote a pueritia in eis nutriti, et præcipue illorum quorum memoria adhuc manet, quod est in tertia et quarta generatione. Unde et ipsi magis quam parentes puniuntur, quia ex majori contemptu et libidine peccant.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod originale peccatum non sit unum, sed multa. Unum enim accidens non potest esse in diversis substantiis : sed per originale peccatum omnes potentiæ animæ corrumpuntur ; ergo originale peccatum non est unum.

2. Præterea, effectus proportionatur causæ ; sed causa originalis peccati est peccatum Adæ, in quo fuerunt multa peccata, ut supra Magister dixit ; ergo originale peccatum non est unum, sed multa.

3. Præterea, unum et idem non inclinat ad diversa et contraria : sed originale peccatum inclinat ad omnia peccata actualia, cum sit pronitas ad omne malum, ut Anselmus dicit : peccata autem actualia sunt diversa, et ad invicem contraria ; ergo peccatum originale non est unum.

Sed contra est quod dicitur in *Glossa*, Rom. v, quod unus homo unum peccatum transmisit in mundum, et loquitur de peccato originali ; ergo etc.

Præterea, peccatum originale est peccatum naturæ : natura autem est una ; ergo et peccatum originale est unum.

Respondeo. Dicendum, quod unitas et multitudo in defectibus et privationibus attendenda est secundum ea quæ desunt vel privantur. Id autem quo privamur per originale peccatum, est unum, scilicet originalis justitia : unde et peccatum originale est unum. Nec potest dici quod multiplicetur ex parte causæ, sicut deformitates peccatorum actualium, quibus una gratia tollitur, multiplicantur per comparationem ad actus inordinatos, per quos gratia aufertur. Nam originalis deformitatis causa est primum peccatum primi parentis, ut supra habitum est ; hoc autem oportet esse unum. Unde omnibus modis originale peccatum habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliquibus pluribus adunatis potest esse defectus communiter duobus modis. Aut quia singulorum singulæ perfectiones tolluntur, et sic oportet plurium plures esse defectus ; sicut si oculis subtrahatur visus, auribus auditus, et sic de aliis. Alio modo per hoc quod ab omnibus subtrahitur unum continens commune ; et sic est unus defectus plurium ; sicut per unam febrem singula membra debilitantur, virtute regitiva totius corporis debilitata. Et per hunc modum uno peccato originali omnes potentiæ animæ corrumpuntur, inquantum privantur originali justitia, qua omnes potentiæ animæ in ordine debito continebantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in peccato Adæ plura fuerunt, tamen

unum illorum fuit primum, scilicet peccatum elationis, ut ex supra dictis patet; et hoc solum naturam humanam infecit originali peccato, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod originale peccatum non inclinat ad singula peccata actualia per se et directe, sed indirecte et quasi per accidens, inquantum aufert originalem justitiam, per quam continebantur vires animæ, ne in peccatum laberentur : et sic est quasi removens prohibens.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod decedentibus pueris cum peccato originali pœna sensibilis debeatur. Majori enim culpæ debetur major pœna; sed originale peccatum est majus quam veniale, quia originale facit indignum vita æterna, non autem veniale : sed veniali peccato debetur pœna sensibilis; ergo etiam et originali.

2. Præterea, ad pœnam sensibilem pertinent ignis et vermis. Per vermem autem intelligitur interior afflictio quæ pueris, ut videtur, deesse non potest, cum damnum maximum quod incurrunt cognoscant; ergo pueri cum originali decedentes pœna sensibili punientur.

3. Præterea, non remittitur reatus pœnæ nisi culpa remissa : sed per peccatum originale aliquis obligatur ad pœnam sensibilem, sicut ad mortem et pœnalitates vitæ præsentis; ergo, cum pueris non baptizatis non sit culpa originalis remissa, videtur quod pœna sensibili sint puniendi.

Sed contra. Acerbitas pœnæ sensibilis respondet delectationi culpæ, ut dicitur Apoc. XVIII : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum;* sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex X *Ethicorum* patet; ergo nec in pœna erit aliqua sensibilis afflictio.

Præterea, ponitur communiter, quod pueri non baptizati specialem locum habent, in quo manebunt præter consortium aliorum damnatorum : hoc autem non esset si pœna sensibili punirentur, sicut et alii; ergo pœna sensibili non punientur.

Respondeo. Dicendum, quod in his qui ex Adam nascuntur infectio originalis peccati pervenit ad personam ex infectione naturæ; unde et personæ pro tali peccato pœna non debetur, nisi talis quæ pertinet ad conditionem naturæ sibi relictæ. Pertinet autem ad naturam relictam sibi, ut divina visione careat, ad quam consequendam deficit omnis facultas naturæ creatæ. Pertinent etiam ad naturam humanam sibi relictam mors et pœnalitates vitæ præsentis, quæ ex principiis naturæ proveniunt. Sed pœna sensibilis in anima separata non pertinet ad conditionem naturæ : unde tali pœna pueri sine baptismo decedentes non puniuntur : sed sola carentia visionis divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale peccatum est peccatum personæ : et ideo potest puniri alia pœna personali quæ non pertineat ad conditionem naturæ : non autem originale, quod est peccatum naturæ.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt puerorum non baptizatorum animas esse adeo obtenebratas, quod non cognoscunt damnum quod incurrerunt pro peccato originali. Sed hoc non videtur verum; cum alii damnati, qui magis sunt obtenebrati, hoc damnum cognoscant, et exinde affligantur. Et ideo dicendum est quod cognoscunt, et tamen non affliguntur, quia sciunt nunquam in sua potestate fuisse bonum consequi quo privantur; sicut rusticus non affligitur de hoc quod non est rex : affligeretur autem si rex esse potuisset.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ sensibiles præsentis vitæ pertinent ad conditionem naturæ sibi relictæ; non autem pœnæ sensibiles quæ sunt post mortem; et ideo non est simile.

Expositio textus.

« Nam et sacrilegium. » Contra : In uno actu non possunt tot genera peccatorum esse. — Respondeo : Hæc genera

peccatorum non accipiuntur hic proprie, quia non fuit ibi furtum, aut sacrilegium, aut homicidium proprie; sed aliquid simile quoad aliquas peccati illius circumstantias.

« Mitissima facie pœna. » Contra : Deut. XXXIII : *Abscondam faciem meam Glossa* : « Nihil gravius quam carere visione Dei. » — Respondeo : Loquitur de carentia cum remorsu conscientiæ; vel nihil gravius damno, non in sensu.

« Ad quod dici potest. » Contra : Secundum quantitatem culpæ infligitur a justo judice pœna. Ergo, majus est peccatum Adæ pro quo inflicta est major pœna. — Respondeo : Majus est damnum, sed non in sensu. Ideo major pœna damni illi inflicta est, scilicet totius humani generis exclusio a regno, sed non major pœna sensus, æterna dico quæ per se et proprie peccato respondet; temporalis vero, per accidens solum.

« Non meruerunt revocari. » Contra : pronior est Deus ad miserendum quam ad condemnandum; ergo si peccantem expulit, pœnitentem revocare debuit. — Respondeo : Quamvis Deus pronior sit ad miserendum secundum se, tamen nos magis dispositi sumus ad effectum condemnationis quam miserationis. Nam magis sufficiunt nostra opera ad merendum condemnationem quam miserationem.

DISTINCTIO XXXIV

Divisio Textus.

« Post prædicta. » Egit de peccato primorum parentum quo persona corrumpit naturam, quia anima corrumpit carnem, et de peccato parvulorum quo natura corrumpit personam, quia caro corrumpit animam; hic agit de peccato adultorum quo persona corrumpit seipsam, quia anima corrumpit seipsam. Et primo agit de peccato secundum se. Secundo de peccati radice a dist. XXXVII usque in finem. In prima parte de peccato primo agit quantum ad effectum, dist. hac. Secundo, quantum ad actum in tribus sequentibus. In prima parte primo inquirit a quo sit malum. Secundo, in quo sit : « Ostensa origine. » In prima parte primo inquirit quæ fuerit origo primi mali. Secundo assignat originem ejus : « Causa. » Tertio, originem malorum sequentium : « Mala autem. » In secunda parte de subjecto mali, primo determinat quæstionem. Secundo subdit recapitulationem : « Ex his. » Tertio solvit contrariam objectionem : « Ad hoc autem. » In prima parte primo ostendit quod in bono subsistit malum. Secundo quod idem potest dici bonum et malum. Tertio quod in hoc fallit regula contrariorum.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum malum aliquid sit; 2° de causa mali; 3° de subjecto; 4° de effectu.

ARTICULUS I.

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod malum aliquid sit. Nullus enim debet puniri pro nihilo : punitur autem aliquis de malis quæ facit; ergo malum aliquid est.

2. Præterea, id quod nihil est non potest esse neque genus, neque differentia, neque contrarium : sed malum est genus, quia bonum et malum sunt genera aliorum, secundum Philosophum in *Prædicamentis*. Est etiam differentia in habitibus animæ, qui differunt per bonum et malum. Contrariatur enim malum bono secundum Philosophum *in Prædicamentis;* ergo malum aliquid est.

3. Præterea, quod non est, non potest agere : sed malum agit, quia pugnat contra bonum et corrumpit ipsum, ut Dionysius dicit; ergo malum aliquid est.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod inquantum sumus, boni sumus; et eadem ratione, inquantum aliquid est, bonum est.

Præterea, bonum et ens convertuntur : sed malum non est bonum; ergo malum nihil est.

Respondeo. Dicendum, quod malum dupliciter accipitur. Uno modo in abstracto. Alio modo in concreto. Abstracte

accipiendo malum, hoc modo est, sicut et aliæ privationes sunt, ut cæcitas, aut surditas ; nam malum nihil est nisi privatio boni. Hujusmodi autem privationes dicuntur esse, non quia habeant aliquam essentiam, sic enim nihil sunt ; sed secundum quod esse significat veritatem propositionis, prout respondetur ad quæstionem an est. Si enim quæratur, an cæcitas sit, respondetur quod est, propter hoc quod invenitur in oculo talis defectus. Si autem quæratur quid est, respondetur, nihil est, quia non habet essentiam. Accipiendo vero malum concrete, sive dicatur malum, quod est subjectum talis privationis, sive quod est causa, malum aliquid erit, etiam ut essentiam habens ; non inquantum malum, sed inquantum tale vel tale ens ; sicut aer tenebrosus aliquid est, non inquantum est tenebrosus, sed inquantum corpus quoddam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis punitur pro malo quod facit, non punitur pro nihilo, sed pro hoc quod facit in sua actione nihilum, id est inordinationis defectum.

Ad secundum dicendum, quod malum non est genus, nec differentia, nec contrarium, nisi in concretione acceptum.

Ad tertium dicendum, quod malum in concretione acceptum pugnat et corrumpit active, non ex virtute mali, sed ex virtute boni, ut Dionysius dicit. Sed in abstractione corrumpit non active, sed formaliter : sicut cæcitas dicitur corrumpere visum, quia est corruptio visus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod bonum causa mali esse non possit. Dicitur enim Matth. vii : *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Effectus autem comparatur ad causam, sicut fructus ad arborem ; ergo ex causa bona malus effectus consequi non potest.

2. Præterea, si bonum est causa mali : aut inquantum est bonum, aut inquantum deficiens. Si inquantum bonum ; ergo nihil prohibet summum bonum esse causam mali. Si autem inquantum est deficiens, defectus autem ipse quoddam malum est, sequitur quod malum est causa mali ; non ergo bonum.

3. Præterea, omne bonum est a primo bono ; quicquid autem est causa causæ, est causa effectus ; si ergo aliquod bonum est causa mali, sequitur quod primum bonum sit causa mali ; quod est inconveniens ; ergo bonum non est causa mali.

Sed contra. Nihil est causa, nisi secundum quod aliquo modo influit vel agit : sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius ; ergo malum non potest esse causa boni, nisi virtute boni.

Præterea, omnis causa diffundit seipsam in effectum : hoc autem pertinet ad rationem boni ; nam bonum est diffusivum suiipsius ; ergo nihil potest esse causa mali nisi bonum.

Respondeo. Dicendum, quod malum non habet causam per se, eo quod non potest esse intentum ; quod enim est intentum, habet rationem finis et boni. Unde sequitur, quod malum non habeat causam nisi per accidens ; quæ quidem causa per se intendit bonum : sed malum accidit præter intentionem causæ. Boni autem per se causa non potest esse nisi bona ; unde oportet mali causam bonam esse. Causatur autem ex bono malum, in quantum bonum, quod ex causa bona operatur, est incompetens alicui ; et ex hoc sequitur ratio mali. Non enim omne bonum est cuilibet competens. Et sic etiam ipsa voluntas, quæ de se bona est, inquantum tendit per appetitum in aliquod bonum, quod non est sibi conveniens, fit causa culpæ.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini referendum est ad voluntatem actualem, quæ si bona sit in actu, causa peccati esse non potest ; et si mala, actus ex ipsa procedens non potest esse bonus.

Ad secundum dicendum, quod bonum potest esse causa mali ex hoc, quod est particulare bonum : hinc enim habet quod bonum ex eo causatum, non est omnibus conveniens, sed alicui. Primum autem bonum, idest Deus, non est particulare bonum, sed est bonum omnis boni, ut

Augustinus dicit. Et ideo causa mali esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod quicquid est causa causæ, inquantum est causa, est causa efficiens. Bonum autem causatum est creatum a Deo, secundum quod est bonum. Sed est causa mali, secundum quod est particulare, et distans a perfectione summi boni. Hoc autem non est in bono creato ; immo hoc habet secundum quod est ex nihilo. Unde non sequitur, quod Deus sit causa mali.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod subjectum mali bonum esse non possit. Malum enim est privatio boni : sed habitus non potest esse subjectum privationis, sicut nec affirmatio negationis ; ergo bonum non potest est subjectum mali.

2. Præterea, plus convenit subjectum et accidens, quam duo accidentia unius subjecti ; sed duo contraria accidentia non possunt esse simul in eodem subjecto, cum includant affirmationem et negationem, quæ simul esse non possunt ; ergo multo minus unum contrarium potest esse alterius subjectum : sed malum et bonum sunt contraria ; ergo bonum, subjectum mali esse non potest.

3. Præterea, bonum habet rationem perfecti, malum vero est perfectionis privatio : sed quod est privatio perfectionis non potest esse perfectum ; ergo bonum non potest esse mali subjectum.

Sed contra. Nihil potest esse alicujus subjectum, nisi substantia : sed omnis substantia bonum est, utpote a Deo creata ; ergo mali subjectum non potest esse nisi bonum.

Præterea, si mali subjectum non esset aliquod bonum, sed malum, sequeretur quod aliquod esset malum integrum : hoc autem est impossibile, quia secundum Philosophum in IV : *Ethicorum* : « Malum si integrum sit, importabile fit, et destruit seipsum ; ergo subjectum mali non potest esse nisi bonum.

Respondeo. Dicendum, quod malum, ut ex dictis patet, est boni privatio. Non autem quælibet carentia boni, malum dici potest. Non enim est malum lapidi, quod ratione caret. Illius ergo carentia boni malum est, quod est debitum et conveniens haberi. Id autem cui convenit aliquod bonum habere, non potest est esse nisi bonum. Nam malum bono non convenit. Unde relinquitur, quod subjectum mali non possit esse nisi aliquod bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio formæ specialis non potest esse sicut in subjecto in habitu vel forma cui opponitur directe et in speciali ; sed privatio formæ generalis potest esse sicut in subjecto, in eo quod sibi opponitur in generali, et non speciali. Malum autem est privatio bonitatis, quæ est perfectio generalis omnibus entibus communis : et ideo malum est sicut in subjecto in bono : quod quidem sibi opponitur secundum communem rationem boni et mali, non autem secundum specialem rationem hujus boni et hujus mali : sicut malum culpæ non contrariatur bono naturæ secundum speciales rationes, sed solum secundum generales.

Ad secundum dicendum, quod malum non est sicut in subjecto in bono, quod ei in speciali contrariatur ; est tamen sicut in subjecto in bono, quod ei opponitur in generali, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id, quod est una perfectione perfectum, per defectum alterius perfectionis, quæ superaddi deberet, imperfectum dici.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod malum totaliter corrumpat bonum. Quod enim per se alicui convenit, convenit ei semper : sed malum, inquantum hujusmodi, corrumpit bonum ; ergo semper bonum : ergo finaliter totum consumet.

2. Præterea, omne finitum per divisionem aliquoties factam consumitur : sed bonum creatum est finitum ; si ergo primum malum aliquid de bono corrumpit, videtur quod multiplicatio mali totum corrumpat.

3. Præterea, malum non requirit bonum, nisi ad hoc quod in eo fundetur, sicut in subjecto; ergo omne bonum, quod non est mali subjectum, potest totum consumi per malum : sed bonum, quod per malum diminuitur, non est mali subjectum, quia nullum accidens diminuit suum subjectum ; ergo bonum, quod per malum diminuitur, potest totaliter per malum consumi.

Sed contra. Malum non potest esse nisi in bono, ut dictum est; sed si totum bonum consumeretur, jam non esset in bono; ergo malum non potest totum bonum consumere.

Præterea, malum non consumit nisi bonum quod ei opponitur : sed non totum bonum opponitur alicui particulari malo; ergo per aliquod malum non potest totum bonum corrumpi.

Respondeo. Dicendum, quod aliquod bonum est, quod totum per malum tollitur, scilicet bonum quod opponitur malo ; sicut visus per cæcitatem, et gratia per culpam. Aliquod vero bonum est, quod nec tollitur, nec diminuitur per malum; scilicet bonum in quo malum fundatur, sicut in subjecto : sicut aer non diminuitur per tenebras, nec substantia animæ per culpam. Aliquod autem bonum est, quod non totaliter tollitur, sed tamen diminuitur per malum, et potest in infinitum diminui, si in infinitum multiplicetur malum : et hoc bonum est habilitas, vel ordo ad bonum : quæ quidem diminuitur per malum, inquantum elongatur a bono; non tamen potest totaliter tolli, quia sequitur naturam illius rei, in qua malum fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum non corrumpit bonum active, sed formaliter ; si abstractio accipiatur ut supra dictum est. Unde idem malum semper corrumpit bonum, inquantum semper est boni corruptio; non tamen sequitur, quod continue bonum diminuatur.

Ad secundum respondent quidam, quod aliquod finitum, per divisionem potest diminui in infinitum, et tamen totaliter non consumetur, si servetur in dividendo eadem proportio, et non eadem quantitas. Si enim a linea centum pedum dematur continue unus pes, tandem tota linea consumetur. Si autem dematur medium lineæ, et iterum medium medii, et sic inde, nunquam stabit divisio. Hoc autem in proposito locum non habet : quia non est ratio, quare secundum malum non tantum in quantitate corrumpat de bono quantum primum, vel etiam amplius. Et ideo aliter dicendum est, quod illa habilitas non diminuitur per subtractionem, sed per elongationem quæ fit per appositionem contrarii ; sicut corpus per hoc quod subjicitur albedini, ejus habilitas a nigredine elongatur, et tanto amplius quanto albedo fuerit intensior : et si albedo posset in infinitum intendi, semper fieret minor habilitas; nunquam tamen totaliter tolleretur, quamdiu corporis natura maneret, quam intensio albedinis non tollit. Similiter, augmentum culpæ non tollit naturam animæ, ad quam sequitur habilitas ad bonum. Unde talis habilitas nunquam consumitur, licet semper per peccatum diminuatur.

Ad tertium dicendum, quod habilitas prædicta est medium inter bonum subjecti mali in quo ipsa habilitas radicatur, et bonum quod est malo contrarium, quod est habilitatis prædictæ terminus; et ideo medio modo se habet; quia diminuitur, sed non totaliter consumitur.

Expositio Textus.

« Ex voluntate mala fieri omnia mala. » Contra : Dicit Philosophus : Quia mala facimus, sumus mali, non e converso. Ergo, malitia voluntatis non præcedit opera mala. — Respondeo : voluntas accipitur pro actu interiori, non pro potentia.

« Causam non esse nisi bonitatem Dei.» Contra : Voluntas nostra causa est bonorum operum nostrorum. — Respondeo : Loquitur de causa prima et principali.

« Regula dialecticorum fallit. » Contra : In omni oppositione salvatur oppositio prima quæ est affirmationis et negationis. Affirmatio vero et negatio simul eidem inesse non possunt, nec unum eorum alteri. — Respondeo : Regula non

fallit, sed fallere videtur, quia bonum et malum quamvis opponantur in generali, tamen bonum a malo substernitur ut subjectum ejus, non opponitur malo nisi specialiter secundum illud bonum quod per malum privatur. In his vero quæ opponuntur in speciali, non tantum in generali, regula intelligitur.

« Unde oriretur nulla mali natura. » Contra : Malum est ; ergo natura. — Respondeo : Malum concretive dictum natura aliqua est, sed dictum abstractive, non.

« In eo qui dicit hominem malum esse. » Contra : Ipse superius dixit hominem malum et Angelum. — Respondeo : Intelligendum est cum reduplicatione hominem, etiam in quantum homo est.

DISTINCTIO XXXV

Divisio textus

« Post hoc videndum est. » Determinavit de peccato actuali quantum ad defectum ; hic determinat quantum ad actum ; ubi primo prosequitur opiniones dubias de actione mala. Quidam enim dicunt quod actio mala, inquantum est actio, est a Deo. Quidam vero quod non. Et primo prosequitur specialia primæ opinionis, dist. XXXVI ; secundo specialia secundæ opinionis, dist. XXXVII. In prima parte, primo ponit opinionem. Secundo, opinionis confirmationem : « Quod autem. » Tertio objectionum contrariarum determinationem : « Quibus opponitur. » Quarto dubitationum ex opinione incidentium solutionem : « Potest etiam quæri. » In prima parte ponit triplicem peccati descriptionem. Secundo, subdit de peccato opinionem : « Quocirca. » Tertio magis prosequitur minorem : « Quidam autem. » In secunda parte probat quod actio mala, in quantum actio, sit a Deo ; primo quia omne quod est bonum est et a Deo est. Secundo quia non est nisi in bono : « Item. » In tertia parte primo ponit objectionem sumptam ex peccato commissionis : « Quibus opponitur. » Secundo ex peccato omissionis : « Item. » In quarta parte primo inquirit an actio mala secundum quod actio, vel secundum quod malum, sit corruptio boni. « Potest autem. » Secundo supposito quod in quantum mala, inquirit quomodo in quantum nihil est sit corruptio boni. Tertio inquirit an pœna semper sit boni corruptio : « Quæri. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de divisione mali per pœnam et culpam ; 2° utrum malum culpæ semper consistat in actu ; 3° utrum semper in actu interiori ; 4° utrum actus in quo peccatum consistit, sit a Deo.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod malum culpæ inconvenienter contra malum pœnæ dividatur. Corruptio enim passiva quædam pœna est, ut in *littera* dicitur : sed omne malum, in abstractione loquendo, est privatio boni formaliter, et ita passive ; ergo omne malum est malum pœnæ. Non ergo malum culpæ contra malum pœnæ dividi debet.

2. Præterea, culpa et pœna non sunt nisi in rationali creatura ; sed malum est in pluribus aliis ; ergo inconvenienter malum per culpam et pœnam dividitur.

3. Præterea, ea quæ ex opposito dividuntur sunt simul, secundum Philosophum in *Prædicamentis;* sed culpa et pœna non sunt simul : nam malum per prius dicitur de culpa quam de pœna, cum culpa sit causa pœnæ : ergo malum inconvenienter per culpam et pœnam dividitur.

Sed contra. Voluntarium et involuntarium convenienter contra se dividuntur : sed malum culpæ habet rationem voluntarii, pœna autem involuntarii ; ergo convenienter pœna contra culpam dividitur.

Præterea, agens contrariatur patienti, secundum Philosophum, in lib. de *Generat.,* contraria autem ad invicem convenienter dividuntur : cum ergo culpa et pœna distinguantur secundum actionem

et passionem; videtur quod culpa et pœna convenienter ad invicem distinguantur.

Respondeo. Dicendum, quod créatura rationalis habet aliquam rationem bonitatis omnibus creaturis communem, et aliquam propriam sibi. Quod enim perficiatur formis ad esse, et bene esse, hoc sibi et omni creaturæ commune est. Quod autem habeat dominium super suam operationem, quæ est ejus bonum, et quæ in ipsa manens, non in exteriorem materiam tendit, hoc est proprium sibi, ut patet de actu voluntatis. Sciendum tamen quod etiam ea quæ creatura rationalis cum aliis habet communia, quodammodo voluntati subduntur in ipsa, et sic quodammodo ei conveniunt. Malum igitur per quod proprium bonum rationalis creaturæ corrumpitur, dicitur malum culpæ : Malum vero quo corrumpitur bonum, quod sibi et aliis est commune, quantum ad modum habendi, licet forte non quantum ad substantiam rei habitæ, dicitur malum pœnæ, inquantum est ejus voluntati contrarium. Unde privatio cujuscumque quod creatura rationalis non habet ad perfectionem sui esse, vel ad esse, pœna vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod formalis privatio boni non habet rationem pœnæ, nisi quando rationalis creatura formaliter aliquo bono privatur. Malum vero culpæ attenditur, secundum quod actus creaturæ rationalis, formaliter aliquo bono privatur, et non ipsamet : unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod ista divisio mali, non est divisio mali communis, sed mali quod est proprium creaturæ rationalis, in qua specialis ratio bonitatis invenitur.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de divisione univoci : malum autem analogice de culpa et pœna prædicatur per prius de culpa quam de pœna, quia principale bonum creaturæ rationalis est ejus operatio, in cujus defectu culpa consistit : nam operatio ejus est ultima felicitas.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum sine aliquo actu esse non possit. Peccatum enim est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei : sed in his omnibus aliquis actus designatur; ergo peccatum sine actu esse non potest.

2. Præterea, omne peccatum voluntarium est : sed nihil dicitur voluntarium nisi per actum voluntatis; ergo in quolibet peccato oportet esse aliquem actum.

3. Præterea, posita causa punitur effectus; si ergo non agere sit causa peccati, sequitur quod continue peccet aliquis quandocumque non agit; et sic peccatum omissionis esset gravius quam commissionis, quod non continue agitur : quod est falsum; ergo et primum, scilicet quod peccatum possit esse sine actu.

Sed contra. Nullus juste punitur nisi pro aliquo peccato : sed juste aliquis punitur, ex hoc solo quod non facit quod facere debet; ergo ex hoc solo aliquis peccat quod non agit; et sic ad peccatum non requiritur actus.

Præterea, omne peccatum in quo est actus aliquis, est actuale peccatum; si ergo in omni peccato actus requiratur, sequitur quod omne peccatum sit actuale; quod est falsum.

Præterea, si peccatum sine actu esse non possit, cessante actu cessabit peccatum : hoc autem est falsum : quia adhuc post actum remanet aliquis peccato subjectus; ergo peccatum sine actu esse potest.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, malum culpæ consistit in hoc, quod creatura rationalis destituitur bono propriæ operationis, cujus est domina. Hoc autem bono potest destitui dupliciter. Uno modo, quia operatio debita totaliter tollitur; et sic est peccatum omissionis. Alio modo, quia operatio debita bonitate privatur; et hoc est peccatum commissionis. Sicut autem actus inordinatus rationem culpæ non habet nisi secundum hoc quod voluntati est subjectus,

ita nec actus omissionis culpæ rationem habere potest, nisi secundum quod voluntati subjicitur. Ad hoc autem non requiritur aliquis actus voluntatis, quo quis velit non facere quod tenetur; sed sufficit voluntatis potestas, quia potest facere et non facere. Quidam tamen dicunt quod omissionis peccatum esse non potest sine actu, ad minus interiori. Sed hoc non videtur : quia contingit quandoque quod voluntas, nec ad actum debitum, nec ad oppositum movetur, nec ad aliquid ex quo rationem culpæ habere possit; et tamen aliquis efficitur reus omissionis si non faciat quod tenetur. Unde relinquitur quod contingit esse peccatum absque omni actu.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur dictum vel factum vel concupitum, intelliguntur etiam opposita. Sicut enim in idem genus reducitur quiescere et moveri, ita concupiscere et non concupiscere; et sic de aliis.

Ad secundum dicendum, quod ipsa omissio voluntaria, non de necessitate dicitur propter voluntatis actum, sed propter hoc quod in potestate voluntatis consistit.

Ad tertium dicendum, quod non quandocumque aliquis non agit peccatum omissionis incurrit, sed tunc solum quando agere tenetur : præcepta enim affirmativa quæ obligant ad agendum, etsi obligent semper, non tamen ad semper.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod peccatum primum originale, etsi in se actum non habeat, habet tamen rationem culpæ, ex actu primi parentis.

Ad sextum dicendum, quod etiam peccata quæ in actu consistunt, manere dicuntur post actum, non quantum ad substantiam peccati, sed quantum ad effectum qui est privatio gratiæ : propter quod Augustinus dicit quod transeunt actu et remanent reatu.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod actus exterior non pertineat ad peccatum. Membra enim exteriora non possunt esse substantia peccati : sed actus exteriores membris corporalibus aguntur, ergo actus exterior ad peccatum non pertinet.

2. Præterea, peccatum merito opponitur; sed quantitas meriti tota dependet ex radice charitatis; ergo et quantitas peccati tota dependet ex cupiditate voluntatis; et sic actus exterior ad peccatum non facit.

3. Præterea, illud de forme quod de se pertinet ad perfectum, quocumque modo agatur, peccatum est : sed actus exterior nisi ex voluntate procederet, non esset perfectus; ergo actus exterior de se ad perfectum non pertinet.

Sed contra. Peccatum est transgressio legis divinæ : sed per actum exteriorem aliquis contra legem divinam agit; ergo actus exterior pertinet ad peccatum.

Præterea, meritum et peccatum opponuntur : sed actus exterior facit ad meritum : quod patet ex hoc, quod martyribus actu debetur aureola, non autem martyribus voluntate; ergo et similiter actus exteriores pertinent ad peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod aliquis actus habet rationem culpæ ex duobus : idest ex hoc quod actus est inordinatus, et ex hoc quod voluntarius. Inordinatio autem per prius est in actu exteriori quam in interiori. Ex hoc enim voluntas est inordinata quod in aliquid inordinatum tendit, sicut in fornicationem vel homicidium. Sed voluntarium quod complet rationem culpæ per prius est in actu interiori quam in exteriori, cum actus exterior non sit voluntarius nisi per hoc quod est per intentionem imperatus; et ideo peccatum in utroque consistit; scilicet interiori et exteriori actu. Actus tamen exterior rationem culpæ non habet nisi ab interiori, cum tamen actus exterior aliquid deformitatis addat.

Ad primum ergo dicendum, quod membra corporalia non causant exteriorem actum, quasi per se agantur, sed sicut ab interioribus viribus acta; et ideo exteriora membra non sunt subjecta peccati, sed interiores vires.

Ad secundum dicendum, quod respectu essentialis præmii, quantitas meriti ex sola charitate interiori pensatur; sed

respectu accidentalis præmii, quod consequitur decentiam et honestatem actus, actus pensatur ex exteriori actu; et similiter peccati deformitas ex exteriori actu pensatur.

Ad tertium dicendum, quod deformitas exterioris actus est materialis in peccato, sed formaliter ratio culpæ completur ex hoc quod est voluntarius, et ideo actus exterior nisi ex voluntate procedat, non potest esse peccatum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod substantia actus peccati non sit a Deo. Homo enim ex hoc quod substantiam actus peccati causat, peccare dicitur. Si igitur substantia actus sit a Deo, sequitur quod ipse Deus peccet; quod est absurdum.

2. Præterea, quæcumque inseparabiliter se consequuntur, ita se habent, quod unum eorum non potest esse sine altero; sed quidam actus sunt qui inseparabiliter habent deformitatem annexam : ergo si substantia actus a Deo est, et deformitas actus a Deo erit.

3. Præterea, differentia specifica est de substantia rei : sed malum est differentia specifica aliquorum actuum. Sicut enim habitus animæ specie distinguuntur per bonum et malum; ita et eorum actus; si ergo substantia actus peccati sit a Deo, sequetur quod Deus sit causa mali; quod est inconveniens; ergo substantia actus peccati non est a Deo.

Sed contra. Substantia actus peccati quoddam ens est. Omne autem ens est a Deo; ergo substantia actus peccati est a Deo.

Præterea, omnis motus est a primo motore; ergo et omnis actio est a primo agente. Primum autem agens est Deus; ergo substantia cujuslibet actus est a Deo.

Respondeo. Dicendum, quod causa prima in effectum causæ secundæ vehementius influit quam etiam causa secunda, ut patet in lib. *de Causis;* et ideo oportet ut id quod est a voluntate, secundum hoc quod ejus causa est Deus, sit a Deo. Quod autem est a voluntate secundum aliquid, cujus causa non est Deus, nec erit a Deo. In peccato autem est duo considerare : scilicet naturam actionis et deformitatem actus. Natura autem actionis est a voluntate, secundum quod est quædam activa potentia et ad bonum inordinata; cum nihil agat nisi ad bonum respiciens, ut dicit Dionysius. Sed deformitas peccati causatur ex voluntate secundum defectum qui eam consequitur secundum quod est ex nihilo. Nihili autem Deus non est causa : qui tamen causa est cujuslibet activæ potentiæ et ordinis ad bonum; et ideo substantia actus peccati est a Deo; non autem deformitas. Et quia peccatum utrumque dicit, non potest simpliciter concedi quod peccatum sit a Deo. Et est simile de claudicatione : cujus deformitas est ex defectu cruris; sed substantia actus ex virtute gressiva.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est causa tam substantiæ actus peccati, quam deformitatis : non autem Deus; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod licet substantia actus fornicationis, sine deformitate fieri non possit, non sequitur quod reducatur in eamdem causam primam; sed in eamdem causam proximam.

Ad tertium dicendum, quod deformitas vel malum est differentia specifica actus secundum quod est in genere moris, non autem secundum quod est in genere naturæ.

Expositio Textus.

« Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum. » Contra : Omne peccatum est concupitum. — Respondeo : Intelligi potest cum præcisione scilicet, vel concupitum tantummodo.

« Peccatum est voluntas assequendi. » Contra : omne peccatum est avaritia. — Respondeo : non sequitur quia assecutio et retentio non intelliguntur de bono temporali exteriori de quo est avaritia proprie dicta, sed de quocumque bono. Omne enim peccatum ex aliquo amore inordinato causatur.

« Non consistente peccato, virtus for-

tasse non esset. » Contra : Virtus est in Deo, et Christo, et sanctis Angelis, et innocentibus. — Respondeo : Loquitur de virtute non secundum essentiam, sed secundum rationem nominis in quantum quæ quadam dicitur, vel « non esset » potest pro dici « non appareret. »

« Peccatum dicitur corruptio. » Contra : Peccatum est dictum vel factum; ergo positio quædam ; non ergo privatio. — Respondeo : Positionem nominat materialiter, sed privationem formaliter.

DISTINCTIO XXXVI

Divisio Textus.

« Sciendum est tamen. » Posuit specialia primæ opinionis ; hic ponit utriusque opinionis communia, ostendens quod quædam peccata sunt etiam pœnæ peccatorum ; et primo prosequitur sententiam aliorum dicentium quod peccata dicuntur pœnæ causaliter. Secundo opinionem suam quod peccata possunt dici pœnæ essentialiter : » In nullo tamen. » In prima parte primo determinat quod peccatum est etiam pœna. Secundo qualiter dicitur pœna : « Et ideo. » Tertio de quo peccato sit hoc intelligendum : « Et licet. » Quarto solvit quamdam auctoritatem quæ videbatur contraria : « Sed cum. » In secunda parte primo ponit suam opinionem : « In nullo. » Secundo ejus confirmationem : « Quædam. » Tertio solvit contrariam objectionem. » Illud autem. » Quarto recapitulationem : « Satis diligenter. » Confirmat autem primo per auctoritates : « Quod autem. » Secundo per exempla : « Præterea. » In tertia parte primo ponit objectionem : « Illud. » Secundo solutionem : « Ad quod dici potest. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum peccatum possit esse causa peccati ; 2° utrum possit esse idem peccatum et pœna ; 3° utrum aliqua passio possit esse peccatum ; 4° utrum omnis pœna pro peccato infligatur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum non possit esse causa peccati. Sicut enim se habet motus ad motum, ita peccatum ad peccatum : sed motus non est causa motus, sicut nec qualitatis qualitas secundum Philosophum ; ergo nec peccatum potest esse causa peccati.

2. Præterea, id quod nihil est non potest causam habere, nec causa esse : sed peccatum nihil est, et nihil fiunt homines dum peccant, ut Augustinus dicit ; ergo unum peccatum non potest esse causa alterius.

3. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius : sed quædam peccata sunt adinvicem contraria, ut avaritia prodigalitati ; ergo ad minus talium unum non potest esse alterius causa.

Sed contra est, quod Gregorius dicit : quod peccatum quod mox per pœnitentiam non diluitur, suo pondere ad aliud trahit ; ergo unum peccatum est causa alterius.

Præterea, quicquid est causa causæ est causa effectus : sed actus peccati est causa habitus ex quo iterum sequitur actus peccati ; ergo peccatum est causa peccati.

Respondeo. Dicendum, quod peccatum potest esse causa peccati quatuor modis. Primo per accidens quasi removens prohibens, inquantum scilicet per peccatum mortale tollitur gratia, qua sublata homo cadit facilius in peccatum ; et sic quodlibet peccatum mortale cujuslibet potest esse causa. Secundo mediante habitu vel dispositione ex actu peccati consequente et ad similem actum inclinante ; et sic peccatum est causa peccati in eadem specie. Tertio modo inquantum unum peccatum alteri materiam subministrat, ut gula luxuriæ ; quia venter mero æstuans, facile in luxuriam spumat, ut Hieronymus dicit. Quarto inquantum unum peccatum advocat alterum ad suum finem ; sicut cum aliquis occidit hominem, ut pecuniam rapiat, avaritia homicidii causa est.

Ad primum ergo dicendum, quod motus potest esse causa motus, non autem terminus vel subjectum. Unde nihil prohibet peccatum esse causam peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum ratione deformitatis nihil est : sed ratione actus aliquid est, et sic potest causam habere et causa esse. Vel sic dicendum, quod unum contrariorum non est causa alterius per se, sed per accidens esse nihil prohibet, sicut frigidum calefacit, ut in VIII *Physicorum* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod licet peccata aliqua sint contraria secundum speciem actus, tamen omnia gratiæ opponuntur; et ex hac parte potest contingere, ut quodlibet peccatum sit cujuslibet causa.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod idem possit esse culpa et pœna. Augustinus enim dicit in lib. *Confess.* : « Jussisti Domine ; et sic est, ut pœna sibi sit omnis inordinatus animus : » sed inordinatio animi quædam culpa est ; ergo idem est culpa et pœna.

2. Præterea, carere quacumque perfectione pœna est : sed carere originali justitia est originale peccatum, secundum Anselmum ; ergo idem est culpa et pœna.

3. Præterea, conjunctio inconvenientium quædam pœna est; sicut si homo in dignitate constitutus abjecto habitu indueretur; sed ipsa culpa est inconveniens rationali creaturæ ; ergo ipsa culpæ commissio quædam pœna est.

Sed contra. Culpa et pœna differunt, sicut actio et passio ; sed non potest esse idem actio et passio, ut supra Magister dicit ; ergo nec culpa et pœna.

Præterea, culpa ordinatur ad pœnam, sicut medicina ad morbum. Pœnæ enim medicinæ sunt, ut in II *Ethicorum* dicitur. Sed non est idem medicina et morbus; ergo non est idem culpa et pœna.

Respondeo. Dicendum, quod non potest esse idem per se pœna et culpa. Pœna enim dicitur aliquid ex hoc quod est contrarium voluntati, culpa vero ex hoc ipso quod est voluntarium. Unde culpam agimus, sed pœnam patimur. Per accidens tamen potest esse idem culpa et pœna, inquantum aliquid adjungitur culpæ quod est pœna. Quod quidem potest ei adjungi tripliciter. Uno modo sicut præcedens culpam et causam ipsius : et sic sequens peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati ratione subtractionis gratiæ, ex qua provenit sequens peccatum. Secundo adjungitur ei sicut concomitans peccatum ; sicut quædam passiones affligentes hominem, concomitantur quædam peccata, ut perturbatio iræ, et anxietas concupiscentiæ. Tertio modo conjungitur ei sicut posterior effectus; et hoc modo ipsa culpa dicitur esse pœna, ratione deordinationis animæ, et turpitudinis, et indecentiæ quam ei infert. Primo igitur modo unum peccatum est pœna alterius peccati ; sed duobus modis sequentibus est peccatum suiipsius pœna.

Ad primum dicendum, quod illa inordinatio non sequitur culpam ut ejus effectus.

Ad secundum dicendum, quod carentia originalis justitiæ in se considerata est pœna ; sed inquantum ex voluntate primi parentis, habet rationem culpæ.

Ad tertium dicendum, quod ipsa indecentia quæ est ex conjunctione inconvenientium, quædam pœna est quæ culpam consequitur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod aliqua passio possit esse peccatum. Ira enim et invidia, quædam passiones sunt, quæ tamen connumerantur inter capitalia peccata ; ergo passiones possunt esse peccata.

2. Præterea, actualis concupiscentia quædam passio est : sed hoc est peccatum, ut patet in Glossa, Rom. VII ; ergo passio potest esse peccatum.

3. Præterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, sunt ejusdem generis. Sed merita possunt esse passiones. Martyres enim passionibus aureolam

meruerunt; ergo et passionibus contingit demereri; et ita passiones possunt esse peccata.

Sed contra. Nulla passio est actio : sed peccatum est actio : in hoc enim a pœna differt, ut supra habitum est; ergo passio non potest esse peccatum.

Præterea, non contingit esse peccatum, nisi illud, cujus principium est in nobis. Sed passionis principium non est in nobis, principium autem peccati in nobis est; ergo passio non potest esse peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod passio per se loquendo, non potest esse peccatum, sed per accidens peccatum esse potest : quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod passio actui voluntatis subditur, quæ eam voluntarie sustinet vel desiderat. Alio modo secundum quod ex actu voluntatis passio causatur. Ex operatione enim appetitus superioris, per quamdam redundantiam, sequitur passio in appetitu inferiori. Utroque autem illorum modorum, ipse actus voluntatis est per se peccatum; sed passio est peccatum per accidens.

Ad primum dicendum, quod ira et invidia non computantur inter peccata capitalia, secundum quod sunt passiones quædam; sed secundum quod sunt actus voluntatis, quibus passiones adjunguntur.

Ad secundum dicendum, quod ipse motus concupiscentiæ, non est peccatum ut est passio, sed prout est in potestate voluntatis existens, quæ potest eum prohibere vel non prohibere.

Ad tertium dicendum, quod passiones martyrum fuerunt meritoriæ, secundum quod eas per voluntatem acceptaverunt, vel patienter sustinuerunt propter Deum; et ita etiam possunt esse demeritoriæ, inquantum voluntas alio modo ad eas se habet.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod pœna non semper infligatur alicui pro peccato. Job enim de se ipso dicit : *Non peccavi et in amaritudinibus moratur oculus meus :* hæ autem amaritudines pœnæ quædam erant; ergo pœna infligitur alicui absque peccato.

2. Præterea, Salvator noster ab omni peccato immunis fuit : Joan. VIII : *Quis ex vobis arguet me de peccato?* et tamen multas pœnas sustinuit; ergo pœna aliquando infligitur absque culpa.

3. Præterea, pœna temporalis, temporali prosperitati opponitur; sed aliqui interdum temporali prosperitate florent, absque virtutis merito Jer, XII : *Quare via impiorum prosperatur?* ergo pari ratione et pœna temporalis aliquando infligitur, absque demerito culpæ.

Sed contra Hieronymus dicit : « Quicquid mali patimur, peccata nostra meruerunt, » et ita pœna non nisi peccato infligitur.

Præterea, judicium humanum exemplatur a judicio divino : sed secundum humanum judicium, pœna nulli infligitur nisi pro culpa; ergo nec secundum divinum.

Respondeo. Dicendum, quod cum pœna sit passiva corruptio boni, duplex est pœna, sicut duplex est bonum. Est autem quoddam bonum hominis, inquantum est homo; et hujusmodi sunt bona spiritualia, quorum privatio simpliciter et absolute est hominis pœna : et talis pœna nunquam est nisi pro peccato illius qui punitur. Est autem aliud bonum hominis, non inquantum est homo, sed inquantum est animal, vel corpus; et hujusmodi sunt bona corporalia, quorum privatio, absolute non potest dici hominis pœna, sed solum secundum quid, nisi quatenus horum defectus in defectum spiritualium redundaret. Si enim temporalium defectus spiritualibus prodest et abundantia nocet; e contrario abundantia dicenda est pœna, et defectus erit utilis, sicut Philosophus dicit in X *Eth.:* « Fortuna secundum eam mensuram dicenda est bona qua rationis bonum juvat. » Superabundantia autem divitiarum, secundum eumdem Philosophum, quæ opus virtutis impedit, bona fortuna dicenda non est, sed mala. Unde nihil prohibet hujusmodi pœnam alicui infligi absque propria culpa, ut quædam promoventia ad virtutem. Sciendum tamen, quod licet pœnæ quandoque sint absque

culpa personæ, semper tamen sunt cum culpa naturæ, ex qua factum est, ut per hujusmodi defectus, oporteat hominem ad bona spiritualia promoveri. Et per hoc patet solutio ad objecta. Vel dicendum ad primum, quod hoc quod homo ad augmentum meriti flagellatur, non est pœna sibi inquantum homo est, sed bonum ejus ; est tamen pœna inquantum naturam animalem habet ; et ideo talis pœna sequitur culpam naturæ infectæ, quæ si infecta non esset, homines sine hujusmodi molestiis ad perfectum meriti pervenirent.

Ad secundum dicendum, quod Christus nullo modo pœnam habuit quæ esset pœna hominis inquantum est homo, quia in bonis rationis superabundavit, nec aliquem defectum in eis passus est. Habuit tamen aliquam, quantum ad naturam communem ; et ideo non oportuit quod esset aliqua culpa in eo ; sed quod aliqua culpa præcessisset in natura humana. Unde Isa. LIII : *Propter scelus populi mei percussi eum.*

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod impii prosperitatem habent, frequenter in eorum malum est, ut ex dicto Philosophi in auctoritate superius patet. Unde in hoc ipso puniuntur. Similiter etiam et quod justi in adversitatibus sint, in eorum bonum cedit, quia per hoc ad virtutem proficiunt. Unde non est eis pœna, præcipue inquantum homines sunt : sed magis præmium.

Expositio Textus.

« Illa corruptio boni a Deo est. » Contra : Privatio omnis defectus quidem est, nullus autem defectus a Deo est. — Respondeo : Non est a Deo secundum id quod est, sed in quantum pœna.

« Suo pondere ad aliud trahit, » Contra : Ergo sequens peccatum est motus violentus. — Respondeo : Trahere dicitur vehementer inclinando, et non cogendo.

« In nullo tamen. » Contra : Si essentialiter pœnæ sunt, a Deo sunt ; ergo essentialiter a Deo est. — Respondeo : Essentia rei potest dici materia vel forma. Essentialiter pœnæ sunt peccata aliqua, loquendo materialiter de pœna, sed non loquendo formaliter. Nam peccatum est id quod est pœna, non tamen in ratione pœnæ. Nam illud quod est pœna læsio est ; sed ratio pœnæ est ordo ad culpam præcedentem.

« Multa sunt peccata quæ patimur. » Contra : Omne peccatum actio est. — Respondeo : Peccata quædam sunt in pura actione, quædam vero passionem sensus habent annexam, ut ira, et hujusmodi ; et ratione actionis peccata sunt ; ratione passionis pœnæ.

« Qui dicunt impossibile quid a Deo homini præceptum. » Contra : In ipso actu fornicationis homo tenetur fornicationem vitare, non tamen potest. — Respondeo : Loquitur de impossibili per se, non per accidens.

« Addunt quoque quosdam actus. » Contra : Genus per nullam differentiam potest tolli. Ergo actus bonus in genere non potest malus fieri. — Respondeo : Genus dupliciter accipitur : vel essentia communis prædicabilis de pluribus, et ita non accipitur hic ; vel materia subjecta : sic accipitur hic. Actionum enim quædam habent solum bonitatem efficientis, ut levare festucam ; quædam bonitatem materiæ moralis, ut reficere pauperem ; quædam bonitatem circumstantiæ informantis, ut dare eleemosynam propter Deum ex charitate, et hoc est bonum perfectum. Horum duo media uno magister comprehendit.

DISTINCTIO XXXVII

Divisio Textus

« Sunt autem alii. » Determinavit specialia opinionis primæ, et communia utriusque : hic determinat specialia secundæ opinionis. Primo ostendit quid secundum eos sentiendum sit de malo culpæ. Secundo quid secundum omnes sentiendum sit de malo pœnæ. In prima parte primo ponit opinionem ; secundo auctoritatum contrariarum determinationem : « Illa quoque. » Tertio opinionis confir-

mationem : « Ex quo. » Quarto, opinionis alterius impugnationem : « In hoc autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum oporteat ponere omne ens esse a Deo ; 2° utrum actus peccati sit natura aliqua, vel aliquod bonum ; 3° utrum Deus possit dici causa peccati ; 4° utrum omnis pœna sit a Deo.

ARTICULUS PRIMUS

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omne ens sit a Deo. Quicquid enim est a Deo, est sibi simile aliquo modo ; sed aliquid est, quod nullo modo est Deo simile, sicut materia prima quæ est potentia pura cum Deus sit actus purus ; ergo non omne ens est a Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit : « In idolo forma hominis non est facta per verbum. » Sed forma hominis in idolo est aliquid : non ergo omne ens est factum per verbum, et ita nec a Deo, cum quicquid Deus facit, faciat per verbum.

3. Præterea, de quocumque potest dici ipsum esse, potest dici quod est ens : sed deformitas peccati est ; ergo est ens : nec tamen est a Deo ; ergo non omne ens est a Deo.

Sed contra. Omne ens, aut est causa, aut causatum. Quicquid autem est a quocumque causatum, est a Deo, quia effectus causæ secundæ, est causæ primæ. Aut ergo aliquod ens est et causa tantum, aut est a Deo causatum : sed quod est causa tantum, est causa prima, quæ Deus est ; ergo omne ens, quod non est Deus, est a Deo.

Præterea, quicquid est creatum, est a Deo ; si ergo aliquod ens sit, præter Deum, quod non sit a Deo, hoc non erit creatum ; et sic erunt plura increata, quod est hæreticum. Oportet igitur ponere omne ens esse a Deo.

Respondeo. Dicendum, quod hæreticum est dicere aliquod ens, inquantum ens, non esse a Deo : nec solum fidei contrarium est ; sed etiam rationi. Omne enim quod est, aut est necessarium, aut possibile. Quod autem necessarium, aut est per se necessarium, aut est aliunde necessarium. Quicquid autem est necessarium aliunde, constat quod causam sui esse habet ab eo a quo ejus necessitas dependet. Quod autem est possibile, necesse est ut causam habeat ; quia quantum est in se, potest esse et non esse. Unde si esse ei applicetur, hoc est per aliquam causam extrinsecam. Et sic relinquitur quod omne ens oportet reduci, sicut in causam, in id quod per se necesse est esse ; quod est solus Deus, qui est suum esse. Unde relinquitur quod omne ens sit a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum materia prima habet de esse, tantum habet de Dei similitudine. Non autem est ens actu, sed potentia ; et sic etiam ad Deum similitudinem habet.

Ad secundum dicendum, quod forma hominis in idolo, secundum quod est res quædam, a Deo est ; sed inquantum ordinatur ad ostendendum aliquod numen in idolo, sic a Deo non est : sic enim cum sit falsum signum, nihil est.

Ad tertium dicendum, quod cum dicimus privationes esse, hoc non est propter aliquod esse reale, quod eis attribuatur ; sed propter esse compositionis, quod ratio format eas apprehendens ; et ideo non dicuntur entia naturæ, sed rationis ; et hoc ipsum quod in ratione sunt, a Deo est. Et sic licet deformitas peccati, secundum quod est in re, non sit a Deo, secundum tamen quod est in apprehensione rationis, a Deo est ; quia non sumus *sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* (II ad Cor. III.)

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum non sit natura aliqua. Sicut enim dicit Augustinus *super Joan.*: « Peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant ; » ergo peccatum non est natura aliqua.

2. Præterea, omnis natura ex genere suo bona est : sed aliqua peccata mala sunt in genere suo, sicut fornicatio, et homicidium ; ergo peccata non sunt natura aliqua.

3. Præterea, omnis natura ordinata est, cum sit a Deo. *Quæ enim a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. XIII. Sed peccata sunt inordinata; ergo non sunt aliqua natura.

Sed contra. Quicquid est in aliquo prædicamento, est natura aliqua; sed peccata sunt in aliquo prædicamento : sunt enim in eodem genere cum actibus virtutum; ergo peccata sunt natura aliqua.

Præterea, nihil potest esse causa alicujus rei naturalis, nisi sit natura aliqua; sed peccatum est causa alicujus rei naturalis, sicut adulterium est causa generationis humanæ; ergo peccatum est natura aliqua.

Respondeo. Dicendum, quod secundum Boetium in lib. *de duabus Naturis*, natura multipliciter dicitur. Uno modo significat rem cujuslibet prædicamenti. Alio modo substantiam. Tertio modo principium motus. Quarto modo differentiam specificam uniuscujusque. In peccato est etiam duo considerare : scilicet ipsam actionem, et deformitatem, scilicet inordinationem. Ipsa igitur peccati actio est natura aliqua primo modo, et quarto, sicut et alia accidentia naturæ quædam sunt, nisi quod actiones non sunt naturæ permanentes, ut quantitates et qualitates, et ex hoc minus habent de ratione entis et naturæ. Secundo vero modo naturæ non sunt. Sed ipsa deformitas peccati non est natura aliqua, nec primo, nec secundo modo, nec tertio, nec quarto, secundum eumdem ubi supra.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio peccati sumitur ex ipsa deformitate; et ideo, inquantum peccatum est, nihil est, quia deformitas nulla natura est, licet ipsa peccati actio aliquid sit.

Ad secundum dicendum, quod duplex est bonitas : scilicet bonitas naturæ, et bonitas moris. Prima bonitate, natura omnis bona est, secundum genus naturæ suæ. Actus autem peccati dicitur esse malus ex genere, malitia moris : et secundum hoc determinatur ad genus moris, quod quidem accipitur secundum ordinem actus ad indebitam materiam; sicut malum ex genere dicitur lædere innocentem, et e contrario bonum ex genere dicitur actus relatus ad debitam materiam, ut vestire nudum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad substantiam actus, remanet aliquis ordo in peccato et ad agentem, et ad finem; sed quantum ad deformitatem, sic est ibi inordinatio sola; et hoc modo non est natura aliqua.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Deus sit causa peccati, etiam inquantum est peccatum. Quod enim est causa unius oppositorum per sui præsentiam, est causa alterius per suam absentiam : sicut gubernator navis est causa salutis navis per suam præsentiam, submersionis per absentiam. Sed Deus inquantum est præsens animæ per gratiam, est causa actus meritorii; ergo inquantum est absens per subtractionem gratiæ, est causa peccati.

2. Præterea, duritia cordis quoddam peccatum est, cum ei pœna debeatur, ut patet Rom. II : *Secundum duritiam tuam, et cor impœnitens, thesaurizas tibi iram.* Sed Deus est causa duritiæ cordis, quia ut dicitur Rom. IX : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*; ergo Deus est causa peccati.

3. Præterea, quod est causa causæ, est causa effectus. Sed aliqua quæ sunt effectus Dei sunt causa peccati. Inclinat enim ad peccatum quandoque complexio corporis, et exteriores creaturæ; ergo Deus est causa peccati.

Sed contra. Quicumque est causa peccati peccat; sed Deus non potest peccare, ergo Deus non est causa peccati.

Præterea, Fulgentius dicit, quod Deus non est ultor illius rei, cujus est causa; est autem ultor peccati; ergo non est causa peccati.

Respondeo. Dicendum, quod omnia quæ sunt a Deo causata procedunt ab eo sicut ab artifice artificiata. Unde in Psal. CIII dicitur : *Omnia in sapientia fecisti.* Defectus autem qui est in artificiato contra artem, non potest esse ab arte, sed incidit ex defectu instrumenti vel materiæ. Peccatum autem, inquantum hujusmodi, divinæ arti contrariatur eo

quod est aversio ab incommutabili bono, quod est omnium artificiatorum a Deo finis, et per consequens principium illius primæ artis : nam principia artificiatorum sunt fines, ut patet II *Physicorum*. Relinquitur ergo quod peccatum non possit esse a Deo ; sed ex defectu alicujus creaturæ, per quam Deus operatur, sicut per instrumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in potestate navis, vel ejus arbitrio, ut a gubernatore deseratur : et ideo submersio navis attribuitur gubernatori sicut causæ : sed peccator ex proprio arbitrio se separat a Deo : unde ei imputatur suum periculum : nec oportet dicere quod Deus sit causa peccati.

Ad secundum dicendum, quod Deus non dicitur indurare inducendo malitiam, sed non largiendo gratiam, quod est ex culpa peccantis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque aliqua inclinare ad peccatum videantur, non tamen possunt cogere ad peccandum. Sed homo proprio arbitrio labitur in peccatum. Unde sibi soli peccatum debet imputari.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod non omnis pœna sit a Deo. Ut enim dicit Augustinus, Deus non est causa tendendi in non esse. Sed per malum pœnæ quis tendit in non esse ; ergo Deus non est causa pœnæ.

2. Præterea, privatio gratiæ quædam pœna est. Hujusmodi autem Deus causa non est ; sic enim Dei actio mala esset, cum peccatum ex hoc præcipue malum sit, quod gratiam tollit ; ergo non omnis pœna est a Deo.

3. Præterea, nihil quod per se est causa peccati, est a Deo, quia sic Deus esset causa peccati. Sed fomes per se est causa peccati, cum de se inclinet ad peccatum : et sic non est a Deo. Est autem pœna quædam ; non ergo omnis pœna est a Deo.

Sed contra. Pœna est effectus judicii. Sed omnium judicium ad Deum pertinet, quia ipse *judicat omnem terram,* ut dicitur Gen. XVIII, ergo omnis pœna est a Deo.

Præterea, omne bonum est a Deo. Sed omnis pœna est bona, inquantum est justa ; ergo omnis pœna est a Deo.

Respondeo. Dicendum, quod bonum et malum se habent sicut privatio et forma : nam malum est privatio boni. Id autem quod est causa alicujus formæ, est causa privationis formæ alterius, quæ tamen forma causata esse non potest : unde idem est causa generationis et corruptionis. Habet autem rationem boni, quod aliquis privetur eo, quo eum privari justum est : et ideo malum pœnæ est a Deo. Sed qui bonum commutabile immoderate amat, facit privationem, ex qua est malum culpæ, quia ex hoc sequitur aversio a bono incommutabili. Hic autem amor immoderatus non est a Deo. Unde malum culpæ a Deo esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis per pœnam tendendo in non esse, tendit in nobilius esse, scilicet in esse justitiæ. Unde nihil prohibet pœnam esse a Deo.

Ad secundum dicendum, quod Deus non est causa privationis gratiæ agendo aliquid contrarium gratiæ, sed non influendo ; ad hoc ut servetur ordo justitiæ qui cum sit bonum commune, præponderat bono particulari istius.

Ad tertium dicendum, quod fomes a Deo est, non sicut a generante fomitem, sed sicut a non apponente originalem justitiam, ex cujus absentia sequuntur motus concupiscentiæ inordinati. Unde idem judicium est de fomite, et de privatione gratiæ.

Expositio textus.

« Actus sunt, non res. » Contra : dicit Fulgentius quod illius rei Deus est ultor, cujus non est auctor. Ergo peccatum est res. — Respondeo : Res aliquando accipitur communiter, secundum quod dicitur a « reor, reris, » et sic comprehendit omne quod est in cognitione, et sic privatio res est. Aliquando proprie, et sic dicitur a ratitudine essendi, et sic privatio non est res.

« Quod natura non est Deus non fe-

cit. » Contra : Ergo non fecit miracula. — Respondeo : Natura accipitur communiter et proprie. Communiter, omne quod aliquam naturam habet, et sic miracula sunt naturæ. Aut proprie omne quod naturaliter est, et sic non sunt.

« Quod mirum si Deus non est auctor eorum, in quantum nihil sunt. » Contra : ergo etiam secundum quod actio mala est, Deus non est ejus auctor. — Respondeo : Quamvis peccatum sit nihil, est in aliquo ente, et ideo posset videri Deus esse causa ejus, sicut entis cui inest.

« Quod nulla substantia est nihil est.» Contra : Accidens nulla substantia est. — Respondeo : Substantia accipitur hic large pro re cujuslibet prædicamenti, non stricte pro re primi prædicamenti.

« Pœnarum Deus auctor est. » Contra : Pœna non habet ullum exemplar in Deo. — Respondeo : Quædam habent exemplar in Deo, in ratione generali, sicut qualitates corporales; quædam in speciali, sicut spirituales. Pœna autem, in quantum justa, habet exemplar in Deo.

DISTINCTIO XXXVIII

Divisio Textus.

« Post prædicta. » Egit de peccato actuali secundum se. Hic agit de peccati radice. Et primo de radice proxima ; scilicet voluntate. Secundo de remota, scilicet de potentia peccandi, dist. ult. In prima parte primo agit de rectitudine et vitio radicis in se. Secundo de ramis, id est operibus exterioribus, dist. XL et seqq. In prima parte primo ostendit nude quid sit rectitudo et vitium in voluntate, dist. hac. Secundo qualiter dicitur esse vitium in voluntate, dist. XXXIX. In prima parte primo agit de fine voluntatis. Secundo de differentia voluntatis finis et intentionis : « Solet etiam. » In prima parte primo ostendit a quo fine sit rectitudo voluntatis. Secundo an idem sit finis omnis rectæ voluntatis : « Sed quæritur. » In prima parte primo determinat finem creatum : « Qui ergo. » In secunda parte primo determinat quæstionem : « Sed quæritur. » Secundo, oppositum contra determinationem : « Verumtamen.» Tertio solvit objectionem : « Hoc autem. » Hic primo ostendit quid sit voluntas finis et intentio. Secundo inquirit an eadem sit voluntas de fine et de volito. In prima parte primo differentiam assignat ; secundo recapitulat : « Superius. » In secunda parte primo movet quæstionem : « Sed videtur. » Secundo subdit opinionem duplicem : « Et alia. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum voluntas judicetur bona ex fine ; 2° utrum omnes bonæ voluntates habeant unum finem ; 3° quis sit ille finis ; 4° de differentia voluntatis et intentionis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod voluntas non sit judicanda bona ex fine. Sicut enim Augustinus dicit XIX *de civ. Dei* : « Omnis homo etiam belligerando, pacem requirit. » Pax autem est quoddam bonum : voluntas autem bellandi frequenter est mala : non ergo debet voluntas judicari bona ex fine.

2. Præterea, ad bonitatem actus non sufficit una circumstantia sola : sed propter aliquid, quod ad finem pertinet, est una circumstantia sola ; ergo consideratio finis non sufficit ad bonitatem actus voluntatis.

Præterea, ex eisdem aliquid est et augetur. Sed augmentum bonitatis in actu voluntatis non judicatur ex fine, sed magis ex habitu charitatis : alias quantum aliquis intenderet, tantum faceret : quod non videtur verum, cum dans obolum pro Deo possit intendere tantum facere sicut ille qui dat centum marchas ; ergo nec bonitas voluntatis judicanda est ex fine.

Sed contra. Bonitas habet rationem finis : sed ea quæ per se competunt fini, non pertinent ad ea quæ sunt ad finem,

nisi ex ordine ad finem ; ergo bonitas voluntatis judicanda est ex fine.

Præterea, ab eodem habet aliquid esse et bonitatem : sed actus voluntatis habet esse a fine, qui voluntatem movet ; ergo et ejus bonitas est ex fine.

Respondeo. Dicendum, quod aliud est de actu voluntatis et de actu exteriori. In actu enim exteriori, aliud est objectum et aliud est finis. In actu vero voluntatis idem est objectum et finis. Nam finis et bonum est proprium objectum voluntatis : non tamen omnis finis est voluntatis objectum, sed finis proximus. Si autem actus exterior judicatur bonus ex genere, propter debitam materiam et objectum, ita et actus voluntatis propter debitum proximum finem. Ex fine vero remoto habet bonitatem similem illi bonitati, quam actus exterior habet ex fine. Et sic tota bonitas voluntatis dependet ex fine proximo et rémoto.

Ad primum ergo dicendum, quod licet finis remotus sit bonus qui est pax, tamen finis proximus non est bonus, in his qui indebite bella volunt.

Ad secundum dicendum, quod in bonitate finis includuntur et aliæ circumstantiæ. Non enim bonum finem appetit, si non appetat quando est bonus et ubi est bonus : et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod in malis sequitur quod quantum aliquis intendit, tantum facit, quia ad intentionem peccati sufficit intentio contemptus : non autem sequitur in bonis, quod quantum aliquis intendat tantum faciat : quia propositum voluntatis non sufficit ad bonitatem actus. Plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum. Nec tamen sequitur propter hoc, quod voluntas non judicetur bona ex fine. Intentio enim non respicit nisi finem remotum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omnium rectarum, voluntatum sit unus finis. Unusquisque enim agens ex ratione cogitat de fine propter quem agit. Sed non est aliquod unum de quo cogitent omnes, quando rectam voluntatem habent ; ergo non omnium rectarum voluntatum unus est finis.

2. Præterea, finis est qui movet efficientem. Sed quandoque agens etiam recte movetur a duobus, quorum unum est spirituale, et aliud temporale, ut patet in his qui vadunt ad Ecclesiam propter distributiones ; ergo non omnium rectarum voluntatum unus est finis.

3. Præterea, aut hoc intelligitur de fine proximo, aut de ultimo. Si de ultimo, non oportet dicere rectarum voluntatum unum esse finem, sed simpliciter omnium voluntatum. Nam omnes propter beatitudinem appetunt quicquid volunt, ut Augustinus dicit in XIII *de Trinitate*. Si autem de fine proximo intelligatur, tunc patet esse falsum quod dicitur, omnium rectarum voluntatum esse unum finem : cum diversos fines possumus recta voluntate appetere.

Sed contra. Sicut res procedunt a principio, ita ordinantur in finem. Sed omnium rectarum voluntatum est unum principium, scilicet Deus, qui nostras voluntates rectificat ; ergo et omnium earum unus est finis.

Præterea, unius generis non est nisi una mensura, ut patet in X *Metaphysicorum*. Sed omnes voluntates sunt unius generis ; ergo habent unam mensuram, quam etiam oportet esse earum regulam, ex qua dirigantur. Sed voluntas rectitudinem habet ex fine, ut dictum est ; ergo omnium rectarum voluntatum unus est finis.

Respondeo. Dicendum, quod sicut prius dictum est, est finis proximus et finis ultimus. In fine autem proximo, non oportet omnes voluntates rectas convenire, cum diversi diversa et contraria interdum recte velint, referendo ad finem charitatis ; sicut etiam contingit rectæ voluntatis unius hominis esse diversos fines, cum diversa recte et licite appeti possint. Finis autem ultimus, nec in uno homine, nec in diversis recte potest esse nisi unus ; quia quicumque alius finis ultimus constituatur præter Deum, erit perversitas, dum quis fruatur alio præter Deum. Unde oportet omnium rectarum voluntatum esse unum ultimum finem.

Ad primum dicendum, quod non oportet quod finis ultimus semper actu cogitetur, sed quod habitu teneatur : et sic ratio non probat quin omnium rectarum voluntatem possit esse unus ultimus finis.

Ad secundum, quod ille qui movetur ad eundum ad Ecclesiam, propter aliquod spirituale et temporale, si rectam habeat voluntatem, non ponit in temporali ultimum finem, sed vult illud ut se sustentet in servitio Dei. Unde non quærit ipsum tanquam finem ultimum, sed tamquam utile ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnes voluntates, tam rectæ quam non rectæ, conveniunt in appetitu beatitudinis, secundum formalem ejus rationem : quia omnes volunt optimum quod consequi possunt ; sed solummodo rectæ voluntates conveniunt in appetitu beatitudinis, etiam per applicationem ad subjectum, dum quærunt suum optimum ubi quærendum est, scilicet in Deo.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod ultimus finis rectarum voluntatum non sit charitas. Charitas enim est quoddam creatum, ut in primo libro habitum est ; sed ponere finem ultimum in aliquo creato, est frui utendo, quod est humana perversitas secundum Augustinum ; ergo charitas non est ultimus finis rectarum voluntatum.

2. Præterea, finis ultimus hominis est vita æterna, ut patet Rom. VI : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam æternam.* Sed sicut dicitur Joan. XVII : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, etc.* Ultimus ergo finis, in quo rectæ voluntates conveniunt, non est dilectio, sed cognitio.

3. Præterea, omnis motus naturaliter tendit ad quietem, sicut ad finem : sed quietatio appetitus in fine est delectatio, quæ non est idem quod dilectio, cum dilectio sit causa afflictionis in absentia amati, et delectationis in ejus præsentia ; ergo finis voluntatum non est dilectio, sed magis delectatio.

Sed contra. Voluntates hominum rectæ sunt, secundum quod divinis regulantur præceptis. *Finis autem præcepti est charitas,* ut habetur 1 ad Tim. I ; ergo charitas est finis rectarum voluntatum.

Præterea, finis rationalis creaturæ est Deo adhærere, secundum illud Psal. LXXII : *Mihi adhærere Deo bonum est ;* sed magis adhæret homo Deo per dilectionem, ut dicit Hugo de S. Victore : « Prius Deus diligitur quam intelligitur ; et intrat dilectio, ubi cognitio foris stat ; » ergo dilectio Dei est finis rectarum voluntatum.

Respondeo. Dicendum, quod cujuslibet motus, finis dupliciter assignatur : scilicet ipsa res quæ quæritur, et illius res adeptio. Sicut motus gravis finis dicitur uno modo locus proprius qui est deorsum, et alio modo quies in loco. Sed quies in loco dicitur esse finis propter locum : quod patet ex hoc quod non quælibet quies est finis motus corporis gravis : sed quies in tali loco. Et sic res est finis per seipsam. Adeptio vero rei est finis propter rem ipsam. Ita igitur et rectarum voluntatum finis tamquam res quædam ratione sui ipsius, est ipse Deus : ratione vero Dei, finis est Dei adeptio, quam quidem homo adipiscitur cognoscendo, amando, et in eo delectando. Et sic patet quod et ipsa visio, et dilectio, et delectatio finis ultimus dici possunt. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod intentio non sit idem quod voluntas. Quia Luc. XI super illud, *Lucerna corporis tui est oculus tuus,* dicit *Glossa :* « Oculus, idest intentio. » Sed oculus in anima est ratio vel intellectus ; ergo intentio pertinet ad rationem, et non ad voluntatem.

2. Præterea, voluntas vel est de fine, vel de his quæ pertinent ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis est fruitio, et respectu ejus quod est ad finem est usus et electio ; ergo intentio in illo modo est actus voluntatis.

3. Præterea, impossibile est idem esse simul bonum et malum. Sed contingit voluntatem esse malam, et intentionem

bonam ; sicut cum quis rapit ut eleemosynas det ; ergo non est idem intentio et voluntas.

Sed contra. Differentia actuum cognoscitur ex objectis : sed objectum intentionis est finis et idem est objectum voluntatis ; ergo intentio est idem quod voluntas.

Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed voluntas est propter intentionem : ex hoc enim quod aliquid intendimus, ad volendum inclinamur ; ergo intentio et voluntas non differunt.

Respondeo. Dicendum, quod intentio importat ordinem voluntatis in finem, non absolute, sed per comparationem [1] ad id quod est ad finem. Si enim voluntas absolute feratur in beatitudinem, dicetur eam velle, non intendere. Sed si feratur in aliquid ut ex eo beatitudinem quærat, sic dicetur beatitudinem intendere. Comparatio autem unius ad alterum non est voluntatis secundum seipsum, sed secundum quod dirigitur per rationem, quæ est vis collativa. Et ex hoc etiam patet quod proprie loquendo idem motus voluntatis est, quo voluntas vult finem proximum et intendit ultimum. Eodem enim motu movetur anima in aliqua duo secundum quod unum eorum ad aliud ordinatur ; sicut cum movetur in statuam Herculis et in Herculem. Secus autem esset si moveretur in unumquodque absolute secundum quod utrumque est res quædam. Unde cum intentio sit motus quidam voluntatis in finem ultimum secundum quod ordinatur in ipsum finis proximus, patet quod idem est motus in utrumque, et utrumque comparatur ad voluntatem sicut unum objectum : secus autem esset, si voluntas ferretur in utrumque absolute.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio dicitur oculus, ratione ejus quod habet a ratione ; esse enim oculum non attribuitur intentioni secundum quod est actus voluntatis simpliciter, sed secundum quod vis rationalis in voluntate manet.

Ad secundum dicendum, quod fruitio est finis absolute : sed intentio per comparationem ad id quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet unum et eumdem actum habere bonitatem ex una circumstantia, et malitiam ex altera : sicut cum quis pascit esurientem propter inanem gloriam, actus est bonus ex genere, sed malus ex intentione. Et simile est cum dicitur voluntas esse mala, et intentio esse bona.

Expositio textus.

« Finis bonæ voluntatis beatitudo. » Contra : Beatitudo multis est ignota. Isai : *Oculus non vidit, etc.* — Respondeo : Nota est in universali, licet non in propria ratione particulari.

« Neque hi tres sunt tres res. » Contra : sunt tres res secundum Augustinum. — Respondeo : Tres sunt res personaliter, una res esse naturaliter.

« Rectæ sunt voluntates, si bonum est ad quod feruntur. » Ergo velle furari ad pascendum pauperes bona voluntas est. — Respondeo : Augustinus intelligit quando feruntur ad bonum non tantum actu operantis, sed natura operis. Est enim voluntas quædam bona, et quædam ad bonum de qua loquitur ; quædam mala et ad malum ; quædam vero mala et ad bonum.

« Item, e converso forte est in malis. » Contra : Malum multifariam bonum uno modo, ut dicit Philosophus, in lib. *Topic.* — Respondeo : forte ideo dicit quia in malis est convenientia intentione finis, sed non intentione qua spiritus est ductus, quia intendit avarus alia quam luxuriosus.

« Ne duos fines. » Contra : Timor initialis respicit utrumque æque principaliter, sed gloriam ut finem ad quem tendit, et gehennam ut terminum a quo recedit.

« Et alia quidem videtur. » Harum duarum opinionum utraque vera est intellecta sicut supra dictum est in solutione ultimi problematis.

[1] Al. : « operationem. »

DISTINCTIO XXXIX

Divisio Textus.

« Hic oritur quæstio. » Ostendit unde sit rectitudo vel vitium. Dicitur esse in voluntate. Et primo inquirit qualiter voluntas dicitur esse peccatum. Secundo, quare actus voluntatis peccatum potius dicitur quam aliarum potentiarum : « Sed ad hoc. » Tertio, an idem actus voluntatis sit quo vult naturaliter bonum, et quo vult malum. In prima parte primo proponit quæstionem. Secundo subdit solutionem : « Ad hoc facile. » Tertio movet et solvit incidentem dubitationem : « Ubi ab eis. » In secunda parte primo proponit quæstionem : « Sed ad hoc. » Secundo, subdit quorumdam solutionem : « Ad quod. » Tertio aliorum opinionem : « Ecce qualiter. » In tertia parte primo proponit quæstionem : « Præterea. » Secundo subdit veram solutionem : « Proposita est. » Tertio, aliorum minus veram opinionem : « Alii autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum vires naturales corrumpantur per peccatum ; 2° utrum in actu voluntatis et aliarum virium possit esse peccatum ; 3° utrum homo naturaliter velit bonum ; 4° utrum scintilla rationis semper velit bonum, et nunquam extinguatur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod potentiæ naturales per peccatum nullatenus corrumpantur. Actus enim potentiæ quia per peccatum corrumpitur, fit peccatum, ut in *littera* dicitur ; ergo potentiæ naturales per peccata non corrumpuntur.

2. Præterea, quantitas potentiæ, determinatur per comparationem ad actum ; sed potentia post peccatum non minus potest in actum quam ante ; ergo nullæ potentiæ per peccatum diminuuntur, et ita nullatenus corrumpuntur per peccatum.

3. Præterea, nihil agit ad sui corruptionem : sed peccatum est quædam actio potentiæ naturalis ; ergo potentia naturalis non corrumpitur per peccatum.

Sed contra. Secundum Augustinum, malum dicitur quia adimit bonum : sed peccatum est quoddam malum potentiæ naturalis ; ergo aliquod bonum adimit, et ita potentia naturalis per peccatum corrumpitur.

Præterea, peccatum opponitur merito ; sed per meritum perficitur potentia naturalis ; ergo et per peccatum corrumpitur.

Respondeo. Dicendum, quod potentia naturalis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod radicatur in natura. Alio modo secundum quod habet ordinem ad actum. Primo modo, potentia naturalis per peccatum, nec corrumpitur, nec minuitur, quia naturalia principia per peccatum non tolluntur : sed sic potentia naturalis non est subjectum peccati [1]. Secundo modo potentia naturalis per peccatum corrumpitur quodammodo. Nam cum potentia naturalis, quodammodo speciem sortiatur ex actu ad quem est potentia [2] ; potentia autem non est sicut propter finem, propter actum malum, sed propter actum bonum : unde quando potentia deordinatur ab actu bono, quodammodo aufertur ei id ad quod secundum suam speciem determinatur. Unde potentia naturalis quodammodo per peccatum corrumpitur ; non autem totaliter ; eo quod non totus ordo potentiæ ad bonum privatur per peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum deordinatur actus secundum seipsum : potentia vero in ordine ad actum ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur corrumpere potentiam, quasi aliquid de essentia potentiæ tollat : sed quia per peccatum potentia naturalis

[1] Parm. : « peccati, sed secundo modo. Nam cum potentia. »

[2] Parm. omittit : « Potentia. »

impeditur a bono actu, per modum cujusdam elongationis, ut supra dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corruptio potentiæ accidit præter intentionem peccantis. Unde non sequitur, quamvis potentia peccatum corrumpat, quod potentia agat ad sui corruptionem.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in actu voluntatis non sit peccatum magis quam in actu aliarum potentiarum. Voluntatis enim per se objectum est bonum, non autem aliarum potentiarum; ergo bonitas voluntatis minus potest depravari per peccatum, quam bonitas aliarum virtutum.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni, vel ejus quod videtur bonum. Si ergo aliquis peccet volendo malum, oportet quod illud malum videatur esse bonum. Hoc autem est per rationem vel intellectum; ergo obliquitas peccati per prius est in intellectu quam in voluntate.

3. Præterea, infidelitas est maximum peccatum. Ipsa autem est in intellectu, secundum quod doctrinæ fidei dissentit; ergo non minus intellectus per peccatum quam voluntas depravatur.

Sed contrà. Peccato debetur pœna pro mensura peccati, ut patet Deut. xxv. Sed quantitas pœnæ augetur secundum quod crescit inordinatio voluntatis : quia quanto quis habet voluntatem magis inordinatam in peccato, tanto magis dignus est pœna. Non autem crescit, sed diminuitur per inordinationem intellectus; quia quanto aliquis ignorantior est, tanto minorem pœnam meretur; ergo magis peccatum consistit in voluntate quam in intellectu.

Præterea, nulli imputatur aliquis actus nisi cujus est Dominus; sed non sumus Domini nostrorum actuum nisi per voluntatem; ergo peccatum præcipue est in voluntate.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supradictum est, de ratione culpæ duo sunt : scilicet inordinatio operationis, quod potest esse rationali creaturæ commune et aliis creaturis; iterum quod actio sit in potestate agentis, quod est proprium rationalis naturæ, in qua tantum est malum culpæ. Si ergo peccatum consideretur quantum ad operationem inordinatam, æqualiter potest esse in omnibus potentiis. Si autem consideretur quantum ad hoc, quod est in potestate agentis; sic primo et principaliter est in voluntate quæ est libera et domina sui actus; secundario vero in omnibus potentiis, quibus a voluntate imperatur. His vero quibus voluntas imperare non potest, sicut nutritivæ et generativæ, nullo modo potest convenire ratio culpæ, quia in hoc ultimo consistit formaliter ratio culpæ. Inde est quod proprie loquendo, culpa per prius est in actu voluntatis quam aliarum virium.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum et malum, cum sint opposita, sunt circa idem. Unde sicut bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad alias vires, ita et malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod judicium rationis pervertit in peccante, imputandum est voluntati, quæ potest reprimere concupiscentiam, ex qua ligatur judicium rationis.

Ad tertium dicendum, quod in intellectu et in aliis viribus quibus imperatur a voluntate, est peccatum secundario, ut dictum est, secundum hoc quod habent ordinem ad voluntatem; et sic peccatum infidelitatis est in intellectu.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo naturaliter non velit bonum. Naturalibus enim non meremur; si ergo homo naturaliter velit bonum, volendo bonum non meretur.

2. Præterea, ea quæ sunt naturalia sunt communia apud omnes; sed velle bonum non est omnibus hominibus commune; ergo non est homini naturale.

3. Præterea, hominis est tantum una natura : una autem natura habet inclinationem tantum ad unum. Cum ergo homo aliquo modo velit malum naturaliter, secundum illud ad Ephes. ii : « *Eramus*

natura filii iræ, » videtur quod naturaliter non velit bonum.

Sed contra. Unumquodque naturaliter tendit in suum simile : sed homo secundum suam naturam est bonus ; ergo naturaliter vult bonum.

Præterea, sicut se habet verum ad intellectum, ita se habet bonum ad voluntatem : sed intellectus cognoscit verum ; ergo voluntas naturaliter vult bonum.

Respondeo. Dicendum, quod finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, scilicet beatitudinem, secundum quod, quoddam bonum perfectum nominat : unde voluntas humana quicquid vult, vult in ordine ad bonum. Et quia ea quæ sunt ad finem habent rationem bonitatis ex ordine ad finem, inde est, quod voluntas humana naturaliter vult bonum : nec bonum quodcumque, sed bonum quod est sibi proprium : et hoc est bonum, quod est secundum rationem. Unde in hujusmodi bonum, voluntas quadam inclinatione tendit.

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis appetitus voluntatis respicit bonum in generali ; sed per rationis collationem determinatur aliquod bonum speciale : et sic nunquam voluntas actualiter vult bonum naturali appetitu, quin admisceatur ei appetitus deliberativus rectus vel perversus ; et sic potest esse meritum vel demeritum.

Ad secundum dicendum, quod in naturali appetitu boni omnes conveniunt, sed in appetitu deliberativo non omnes.

Ad tertium dicendum, quod natura humana licet sit una, tamen integratur ex diversis. Est enim in ea natura intellectiva et sensitiva, et per intellectivam inclinatur in bonum rationis, per sensualitatem vero in delectabile carnis ; et præcipue secundum quod est per peccatum corrupta. Et sic patet, quod non est idem inclinans naturaliter ad bonum et ad malum. Eadem tamen est potentia naturalis, quæ hoc et illud appetit ; sed non est idem actus.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod superior scintilla rationis non semper velit bonum. Scintilla enim rationis aliquid rationis est : velle autem non est rationis, sed voluntatis ; ergo inconvenienter dicitur, quod scintilla rationis semper velit bonum.

2. Præterea, lumen rationis non extinguitur per essentiam, quia intellectus perpetuo manet in anima ; ergo non potest intelligi quod extinguatur nisi secundum actum, ut cum ratio errat : sed non solum inferior ratio, sed etiam superior errat interdum ; ergo superior scintilla rationis extinguitur.

3. Præterea, superior scintilla rationis videtur esse conscientia : quia post verba Hieronymi quæ hic inducuntur, subditur in *Glossa* Ezech. I : « Hanc autem conscientiam sæpe præcipitari videmus ; » sed conscientia frequenter errat ; ergo superior scintilla rationis potest extingui.

Sed contra. In quolibet genere oportet esse aliquam primam rectam et infallibilem regulam : hoc autem non esset in judiciis rationis, si superior ejus scintilla quandoque extingueretur ; ergo scintilla rationis nunquam extinguitur.

Præterea, in peccatore semper remanet aliquid, quod remurmurat malo ; alias non esset vermis conscientiæ in damnatis : sed remurmurare malo pertinet ad superiorem scintillam rationis ; ergo superior scintilla rationis non extinguitur.

Respondeo. Dicendum, quod in cognitione speculativa sunt quædam principia naturaliter nota, in quibus nunquam contingit errare, ut, Omne totum est majus sua parte, et similia : in aliis vero contingit esse errorem. Ita et in cognitione practica sunt quædam quasi prima principia juris naturalis, in quibus omnes consentiunt, et nullus in eis errare potest ; quorum habitus synderesis dicitur, sicut habitus principiorum speculativorum dicitur intellectus. Unumquodque autem horum convenienter scintilla nominatur ; quia sicut scintilla est aliquod modicum, quod evolat ex igne, etiam cum ignis extinguitur : ita errore existente circa ea quæ sunt ex principiis, verum judicium rationis circa principia

manet, quæ sunt minima quantitate, sed maxima potestate.

Ad primum ergo dicendum, quod superior scintilla rationis dicitur velle, sicut et ratio, inquantum ad volendum inclinat.

Ad secundum dicendum, quod superior scintilla rationis non est ratio superior, sed habitus principiorum, ex quibus tam superior quam inferior ratio procedit.

Ad tertium dicendum, quod conscientia non est synderesis, sed applicatio synderesis ad aliquod particulare factum; in qua applicatione contingit esse errorem propter errorem minoris propositionis. Nam universale judicium synderesis non potest applicari ad particularem actum, nisi mediante aliqua particulari propositione, quam tamen ratio superior vel inferior administrat, in qua contingit esse errorem; et ex hoc sequitur error in conscientia.

Expositio textus.

« Intelligere malum non est malum. » Contra : Actus speciem recipit ab objecto. Præterea, cum intelligere sit motus ad animam magis videtur dependere ab objecto quam actus volendi qui est motus ab anima. — Respondeo : Velle mala malum est, sed intelligere mala non est malum, quia voluntas fertur in ipsam rem secundum esse suum extra animam; sed intellectus in speciem rei in anima quæ bona est, non mala. — Ad illud quod dicitur de objecto, Respondeo : Malum, in quantum malum, non est objectum per se intellectus, sed per accidens, in quantum quid habet de vero; actus vero recipit speciem ab objecto per se, non ab objecto per accidens. — Ad illud quod objicitur de dependentia, Respondeo : Quamvis magis dependeat ab objecto per se, non tamen dependet ab objecto per accidens. Malum vero est objectum per accidens intellectus, sicut dulce visus.

« Superior scintilla rationis semper bonum vult. » Contra : Voluntas naturalis et deliberativa est una potentia. Una potentia non potest simul moveri motibus oppositis. Ergo, cum aliquando velit malum, non semper vult bonum, et odit malum. — Respondeo : Quidam dicunt quod sicut eadem est actio exterior naturaliter bona et moraliter mala, sic idem actus voluntatis naturaliter fertur in bonum, moraliter in malum. Sed contra opponitur, quia voluntas naturalis non tantum vult bonum naturæ, immo bonum moris, ut justitiam et hujusmodi. Ideo dicunt alii quod alius est actus quo vult naturaliter bonum, et quo deliberative vult malum. Sed horum quidam dicunt quod simul actu vult utrumque, sed diverso modo volendi, quia natura semper est in actu suo. Alii dicunt quod non simul actu vult utrumque; sed quando vult unum actu, vult aliud habitu vel natura. Hoc ergo adverbium « Semper » hic dicit continuitatem in actu secundum quosdam, sed verius continuitatem in habitu, secundum alios.

« Ante gratiam licet homo velit bonum, non tamen habet bonam voluntatem. » Contra : Veriori modo inest per naturam quam quod per acquisitionem. Sed a velle deliberativo dicitur voluntas bona simpliciter; ergo multo magis a velle naturali. — Respondeo : Velle naturale est velle imperfectum; sed velle deliberativum perficit illud, et ideo a velle naturali denominatur voluntas secundum quid, sed a deliberativo simpliciter. — Ad illud quod opponitur, Respondeo : Veriori modo inest quod per naturam inest, quam quod per acquisitionem, quando inest per naturam ita perfecte quam per acquisitionem; sed velle naturale per acquisitionem perficitur.

DISTINCTIO XL

Divisio textus

« Post hoc autem de actibus. » Postquam egit de vitio radicis in se, scilicet voluntatis; hic incipit de vitio ramorum procedentium a radice, id est operum exeuntium a voluntate, et primo in essentia, dist. hac et sequenti. Secundo per partes, dist. XLII et XLIII. In prima parte

primo agit de rectitudine et vitio ramorum ex parte finis ordinantis, dist. hac. Secundo ex parte principii moventis, dist. sequenti. In prima parte determinat quæstionem an actus judicandi sint ex fine. Secundo, an omnes actus judicandi sint ex fine : « Sed videtur. » Ubi primo ponit duplicem opinionem, secundum Augustinum ; secundo, sententiam veriorem ; tertio, auctoritatis Augustini, secundum alios, determinationem : « Quæ quidem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum aliqui actus sint ita boni, quod nullo modo possint male fieri ; 2° utrum aliqui sint ita mali, quod nullo modo bene fieri possint ; 3° utrum aliqui actus sint indifferentes ; 4° utrum bonitas actus ex voluntate dependeat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod aliqui actus sint ita boni, quod nullo modo possit male fieri. Quia circa ultimum finem boni non contingit esse malum aliquod ; sed aliquis actus noster est ultimus finis rectarum voluntatum, scilicet diligere Deum, ut supra dictum est ; ergo aliquis actus ita bonus est, quod nullo modo potest fieri male.

2. Præterea, virtutibus, secundum Augustinum, nullus male utitur ; ergo actus virtutum ita sunt boni, quod nullo modo male fieri possunt.

3. Præterea, illud quod convenit alicui secundum rationem suæ speciei, non potest ab eo removeri : sed aliqui actus secundum suam speciem sunt boni. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ actuum moralium ; ergo aliqui actus sunt ita boni, quod nullo modo male fieri possunt.

Sed contra. Quicquid fit timore servili, male fit, ut Augustinus dicit : sed nullus est actus adeo bonus, quin timore fieri possit ; ergo nullus actus est adeo bonus, quin possit male fieri.

Præterea, sicut substantia actus, ita et modus agendi ex voluntate determinatur, sed voluntas hominis se habet ad bonum et malum ; ergo quantumcumque aliquis actus sit bonus, potest per voluntatem bene vel male fieri.

Respondeo. Dicendum, quod actus aliquis potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod sortitur genus ex materia : et sic nullus actus est adeo bonus, quin male fieri possit : quia actus qui est bonus ex genere, potest indebitis circumstantiis vestiri, et ita male fiet. Alio modo potest considerari actus non solum secundum ordinem ad materiam, sed concernendo omnes circumstantias quibus vestitur : et sic etiam concernit modum agendi. Unde patet quod sic accipiendo actum bonum, aliquis actus est adeo bonus, quod nullo modo male fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum est finis ultimus, non quocumque modo, sed secundum quod eligi debent : et ideo nihil prohibet, quin dilectio Dei possit male fieri, sicut patet in his qui diligunt Deum propter temporalia.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis est actus perfectus et quantum ad materiam, et quantum ad circumstantiam, et quantum ad intentionem : et sic patet quod non potest male fieri.

Ad tertium dicendum, quod actus moralis illam bonitatem quam ex specie habet, nullatenus amittit. Hæc autem bonitas est, secundum quam dicitur bonum ex genere. Sed tamen potest superaddi aliqua malitia ex indebito fine, vel quacumque circumstantia.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullus actus sit adeo malus, quin bene fieri possit. Voluntas enim cum naturaliter ordinetur ad bonum magis se habet ad bonum quam ad malum ; cum ergo nullus actus ex voluntate procedens sit ita bonus, quod non possit fieri male, ut dictum est, videtur quod nullus sit adeo malus, quin possit fieri bene.

2. Præterea, actus dicitur malus, inquantum caret aliquo modo ; sed omne

bonum privatum potest recompensari per aliquod majus bonum. Cum ergo intentio voluntatis possit fieri ad infinitum bonum, videtur quod ex tali intentione possit actus, quantumcumque malus, bene fieri.

3. Præterea, bonum ex fine dependet. Sed quantumcumque sit malus aliquis actus, potest fieri bono fine ; ergo potest fieri bene.

Sed contra. Quicquid est de substantia rei, inseparabiliter ei inhæret : sed aliquis actus secundum speciem suæ substantiæ malus est ; ergo adeo potest esse malus aliquis actus, quod nullo modo bene fieri potest.

Præterea, si actus per se mali bene fieri possent, præcipue hoc esset ex hoc, quod bona intentione fierent : sed hoc modo bene fieri non possunt, quia, ut dicit Philosophus in VIII *Ethicorum*, qui agunt mala propter bonum, similantur his qui inconvenienti medio utuntur ad propositum ostendendum ; ergo aliqui actus sunt adeo mali, quod nullo modo possunt bene fieri.

Respondeo. Dicendum, quod circa hæc tangitur duplex opinio in *littera*. Una, quæ ponebat omnes actus esse indifferentes, et quantum in se est, posse bene et male fieri : quorum ratio fuisse videtur, quod actus ex sua substantia non habet quod sit malus ; sed ex aliquo addito, vel circumstantia, vel fine. Sed hoc non convenienter dicitur : quia licet actus ex hoc quod est ens non habeat quod sit malus, habet tamen quod sit malus ex hoc, quod sit tale ens specificatum. Specificatur enim actus ex materia, vel ex objecto : unde interdum habet malitiam. Et ideo aliqui actus sunt, qui secundum suam speciem accepti, non sunt indifferentes, sed mali, quamvis malitiam non habeant ex ratione sui generis. Ex quo autem actus ex parte materiæ malitiam habet, nullo modo potest fieri bene : quia malum causatur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit. Unde una sola circumstantia inordinata sufficit ad hoc, quod actus non bene fiat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de bono et malo. Nam secundum Dionysium, bonum consistit ex una et tota causa ; malum autem ex singularibus defectibus. Unde ex hoc, quod malus est actus ex genere, sufficit ad hoc, quod male fiat. Non autem sufficit ad hoc quod bene fiat, quod est bonus ex genere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si homo per actum malum posset consequi summum bonum. Sed hoc non potest esse ; quia actus malus est incompetens medium ad consequendum finem bonum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod licet res habeat bonitatem ex fine, requiritur tamen quod sit fini bono proportionata. Malus autem actus bono fini proportionatus non est. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullus actus humanus possit esse indifferens. Aut enim aliquis actus est ordinabilis in bonum finem, et actu ordinatus in ipsum : aut si non est ordinabilis de se malus est. Si est ordinabilis et non ordinatus, est vanus, et per consequens malus : si autem est ordinabilis et ordinatus est bonus ; ergo nullus actus est quin sit bonus et malus.

2. Præterea, plus est facere quam dicere ; sed nullum verbum est hominis, quod non sit bonum vel malum, quia etiam verba otiosa sunt mala, ut patet Matth. XII : *Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem ;* ergo multo fortius omnis actus vel est bonus vel malus.

3. Præterea, actus dicitur malus ratione alicujus privationis, quæ in actu fundatur : sed privatio et habitus non habent medium circa proprium susceptibile ; ergo omnis actus vel est bonus vel malus.

Sed contra. Bonum et malum, secundum Philosophum in *Prædicamentis* sunt contraria mediata ; ergo inter ea potest esse aliquod medium ; et sic aliquis actus potest esse neque bonus neque malus.

Præterea, aliqui actus secundum genus suum indifferentes sunt, ut levare festu-

cam vel aliquid hujusmodi; qui bonitatem habent vel malitiam præcipue ex intentione finis. Contingit autem ipsum finem esse indifferentem ad quem talis actus per intentionem refertur; ergo actus remanebit omnino indifferens.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt omnes actus esse indifferentes et aliquos per se bonos vel malos. Quidam vero nullum actum esse indifferentem. Quælibet autem harum opinionum potest esse vera. Actus autem aliquis potest tripliciter considerari. Uno modo ratione sui generis : et sic omnis actus est indifferens : quia ex hoc quod est actus non habet quod sit bonus vel malus. Alio modo potest considerari ex specie sua quam habet ex materia vel objecto; et sic aliquis actus est indifferens, qui scilicet ex materia sua non habet nec malitiæ, nec bonitatis rationem : non autem omnis actus est talis. Tertio modo potest considerari aliquis actus secundum individuum, et sic oportet quod consideretur cum omnibus circumstantiis, quæ ad actum concurrunt : et sic nullus actus ex deliberativa voluntate procedens est indifferens, quin sit bonus vel malus : et hoc quia si refertur in finem debitum, est bonus, alias autem est malus. Tenetur enim voluntas deliberativa omnem actum referre in Deum vel immediate vel mediate. Etsi enim non semper actu cogitet de Deo, tamen habitu semper refert in Deum, et quodammodo actu, inquantum vis actualis intentionis præcedentis remanet in actibus sequentibus. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod actus judicetur bonus vel malus ex voluntate. Quod enim habet aliquid ex specie sua, convenit ei secundum seipsum : sed actio quandoque ex specie sua est bona vel mala, ut ex supradictis patet; ergo bonitas et malitia actionis non est semper judicanda ex voluntate, sed secundum seipsam.

2. Præterea, actio mediante voluntate refertur ad finem : sed aliquando potest esse finis bonus et actio mala; ergo malitia actionis vel bonitas, non semper judicatur ex voluntate.

3. Præterea, si malitia actionis vel bonitas, semper ex voluntate judicaretur, plus mereretur vel demereretur qui aliquid vult et facit, quam qui vult tantum. Hoc autem est falsum, quia sic facere bonum esset superfluum, postquam illud aliquis vult; ergo non est verum quod bonitas vel malitia actionis judicetur semper ex voluntate.

Sed contra est, quod dicitur Matth. xii : *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque mala bonos.* » Per arborem autem designatur voluntas, per fructus vero opera; ergo bonitas operum ex voluntate pensanda est.

Præterea, Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur; ergo bonitas ex voluntate judicanda est.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas potest dici bona vel mala per comparationem ad duo; scilicet ad finem proximum qui est materia vel objectum, idest volitum ipsum ad finem remotum. Ex altero autem horum non potest voluntas simpliciter dici bona, sed solum secundum quid. Ad hoc vero quod sit bona simpliciter, oportet bonitatem concurrere in utroque : sed ad hoc quod sit mala simpliciter sufficit malitia in altero tantum. Sive enim quis velit malum propter bonum, sive bonum propter malum voluntas est simpliciter mala : sed tunc solum est simpliciter bona, quando quis vult bonum propter bonum. Patet ergo quod voluntas et actio semper se concomitantur in malitia et bonitate, secundum quod bonitas et malitia pertinent ad meritum et demeritum, non autem secundum quod simpliciter rectitudinem vel inordinationem important. Potest enim esse actio inordinata, et tamen non est demeritoria, si omnino involuntarie fiat; si vero voluntarie, jam erit et voluntas mala quæ vult malum, et actio mala. Et simile est de actione et voluntate bona.

Ad primum ergo dicendum, quod licet actiones aliquæ habeant aliquam recti-

tudinem vel inordinationem ex seipsis secundum quod dicuntur bonæ vel malæ ex genere, tamen bonitatem vel malitiam moralem secundum quod sunt meritoriæ vel demeritoriæ, laudabiles vel vituperabiles, non habent, nisi secundum quod sunt voluntariæ.

Ad secundum dicendum, quod bonitas quæ est ex ordine ad finem convenit actui ex voluntate : bonitas vero quæ est ex rectitudine actus, convenit voluntati per actum, inquantum scilicet voluntas vult bonum quod est actio bona : et nisi utraque bonitas concurrat, voluntas simpliciter dici bona non potest.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad meritum præmii essentialis, actus exterior nihil addit ad malitiam vel bonitatem, nisi sit talis actus in quo intendatur vel remittatur voluntas : et hoc ideo quia talis bonitas consideratur in ordine ad finem ultimum. Nec tamen actio est superflua : quia actio adjicit aliquid respectu præmii accidentalis secundum quod per eam decor honestatis perficitur, et ex ea consequitur aliquis fructus, ut ædificatio proximi vel relevatio miserorum.

Expositio textus

« Affectus operi nomen imponit. » Ergo qui adulteratur credens fornicari, fornicationem committit, non adulterium. — Respondeo : Ambrosius intelligit de nomine generali morali quod dicitur actus bonus, vel malus ; hoc enim nomen ex intentione accipit ; — non de nomine speciali quod ex materia accipit.

« Qui dicit se subtraxisse diviti. » Contra : Resecare superflua bonum est. — Respondeo : Verum est de proprio superfluo, non de alieno.

« Judæi Christum crucifigendo arbitrabantur obsequium de præstare Deo. » Contra. Matth. xxvii : *Sciebat quod per invidiam tradidissent illum.* — Responpondeo : Hoc intelligitur quoad minores Judæos et simplices, illud quoad majores.

DISTINCTIO XLI

Divisio textus

« Cumque intentio. » Egit de rectitudine et vitio actionum ex parte finis ordinantis ; hic agit de eis ex parte principii volentis. Et primo agit de defectu ex parte rationis. Secundo, ex parte voluntatis. Præterea. » In prima parte primo movet quæstionem et ponit quorumdam opinionem. Secundo opponit contra eos et subdit eorum solutionem : « His autem. » Tertio ponit aliorum opinionem veriorem : « Alii vero. » In secunda parte primo determinat an omne peccatum sit voluntarium : « Præterea. » Secundo, an omne peccatum sit in voluntate : « Illius ergo. » Tertio, an mala voluntas sit voluntarium peccatum : « Si autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum absque fide omnis actio sit peccatum ; 2° utrum aliqua virtus possit esse in infideli ; 3° utrum ex timore servili possit aliquid bene fieri ; 4° utrum omne peccatum sit voluntarium.

ARTICULUS PRIMUS

Ad primum sic proceditur, Et 1. videtur, quod omnis actio infidelium sit peccatum. Dicitur enim Rom. xiv : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* » Ubi *Glossa* dicit, « quod omnis vita infidelium est peccatum. » Vita autem hic pro actu vitæ accipitur ; ergo infidelis quolibet suo actu peccat.

2. Præterea, omnis actus qui ex recta intentione non procedit, est peccatum. Tenemur enim actus nostros referre in Deum, secundum quod dicitur I Cor. x : *Omnia in gloriam Dei facite.* Recta autem intentio non potest esse, nisi per fidem ; quia fides intentionem dirigit, ut in *littera* habetur : ergo omnis actio infidelium est mala.

3. Præterea, defectus qui est in primo principio, redundat ad omnia sequentia, cum omnia sequentia regulentur ex primo : sed infidelitas est quidam defectus circa intellectum ex quo voluntas et ratio regulatur ; ergo infidelis habet et voluntatem et actionem distortam ; et ita omnis ejus actio est peccatum.

Sed contra. Hoc ad dæmonum obstinationem pertinet, ut mala sit omnis eorum actio quæ ex voluntate deliberata procedit : sed infideles non sunt damnati nec obstinati ; ergo non omnis actio eorum est mala.

Præterea, consilium non datur nisi de bono : consiliatur autem infidelibus, ut aliquid faciant etiam in infidelitate existentes ; non ergo omnis eorum actio est peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod aliqua actio potest dici infidelis dupliciter. Uno modo per se, cum scilicet actio ex infidelitate procedit. Hæc autem actio est infidelis inquantum hujusmodi : omnis autem talis actio, constat, quod est simpliciter peccatum. Alio modo dicitur actio infidelis per accidens ; quæ scilicet non procedit ex infidelitate, licet sit cum infidelitate. Hoc autem non est actio infidelis inquantum hujusmodi. Hanc autem infidelem actionem, contingit non esse peccatum. Per infidelitatem enim totum bonum naturalis cognitionis non [1] aufertur : et secundum hoc quod aliquid manet, ex eo potest procedere actus qui non est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod *Glossa* loquitur de vita infidelium quæ ex infidelitate procedit : quod patet ex intentione Apostoli ibidem. Loquitur enim de illis qui a cibis in lege prohibitis abstinebant propter infidelitatem qua credebant legalia esse servanda ; vel potest dici quod omnis infidelium vita dicitur esse peccatum, quia est cum peccato. Nullum enim peccatum sine fide remittitur, Act. xv : *Fide purificans corda eorum*.

Ad secundum dicendum, quod fides rectificat intentionem in Deum perfecte, prout requiritur ad ipsum acquirendum ; sed naturalis cognitio de Deo potest dirigere intentionem in Deum, si videtur peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si infidelitas totam cognitionem intellectus perverteret : quod patet esse falsum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in infidelibus non possit esse aliqua virtus. Charitas enim est mater virtutum et fidei fundamentum. Sed infideles carent charitate et fide ; ergo non habent aliquam virtutem.

2. Præterea, falsus denarius non est denarius, quia unmquodque ita se habet ad verum sicut ad ens ; ergo falsa virtus non est virtus : sed sicut Augustinus dicit, ubi deest agnitio æternæ veritatis falsa virtus est, etiam in optimis moribus, quod habet locum in infidelibus ; ergo infideles non habent aliquam virtutem.

3. Præterea, ut dicitur in viii *Physicorum*, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed infideles, nec perfecte boni esse possunt, nec disponuntur ad optimum quod est æterna felicitas ; ergo in eis nulla virtus esse potest.

Sed contra. Ex frequenti bene agere fit homo virtuosus, ut dicitur in ii *Ethic.* : sed infideles possunt frequenter bene agere ; ergo possunt fieri virtuosi.

Præterea, fortitudo quædam virtus est ; hæc autem in quibusdam infidelibus maxime fuit, qui propter bonum virtutis pericula intrepide sustinuerunt ; ergo potest esse in infidelibus.

Respondeo. Dicendum, quod virtus perfectio quædam est. Aliquid autem potest dici perfectum simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem perfectum dicitur, quod habet quicquid natum est habere et debet habere ad minus pro tempore illo : et talis perfectio in infideli esse non potest, quia non habet ea quibus ordinetur ad beatitudinem quæ debent et possunt haberi in hac vita. Secundum quid vero perfectum potest dici, quod habet illa quæ pertinent ad aliquem

[1] Al. deest « non ;» et paulo infra, loco « aliquid » legitur « aliquis. »

specialem perfectionis modum : et talis perfectio potest esse in infideli, quia potest habere illa bona quæ homo natus est consequi ex propriis naturalibus. Et ideo virtus in infideli esse non potest secundum perfectam sui rationem, sed solum secundum imperfectam : et hujusmodi sunt virtutes politicæ de quibus philosophi tractaverunt, et in quibus claruerunt plures gentilium. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non quicquid fit ex timore servili male fiat. Illud enim quo nullus male utitur est virtus ; ergo illud quo nullus bene utitur est peccatum vel vitium ; si ergo ex timore servili nihil bene fiat, videtur quod timor servilis sit vitium, et sic non erit a Deo, quod est contra *Glossam,* Rom. VIII.

2. Præterea, nullus male agendo disponitur ad bonum, cum contrarium non sit dispositio ad suum contrarium : sed timor servilis disponit ad charitatem, introducit enim charitatem, sicut seta lineam ut dicit Augustinus : non ergo quicquid fit ex timore servili male fit.

3. Præterea, peccatores nihil agunt ex amore, quia charitatem non habent, nec ex timore initiali vel casto qui sine charitate non est ; ergo quicquid agunt boni, agunt ex timore servili. Si ergo quod ex timore servili agunt non bene fit, videtur quod quicquid peccatores agunt, male agunt ; quod est falsum ; ergo et primum, scilicet quod quicquid fit timore servili male fiat.

Sed contra. Illud quod male non fit potest simul esse cum charitate : sed cum charitate non potest esse quod aliquis bonum agat ex timore servili ; ergo quicquid fit ex timore servili, male fit.

Præterea, sicut se habet cupiditas ad consecutionem boni charitatis, ita se habet timor servilis ad vitationem mali pœnæ ; sed quicquid fit ex cupiditate male fit ; ergo quicquid fit ex timore servili male fit.

Respondeo. Dicendum, quod tunc aliquid dicitur fieri ex timore servili, quando agens in agendo bonum principaliter habet oculum ad pœnam quam intendit vitare et sic patet quod voluntas ejus magis repugnat malo pœnæ quam malo culpæ, per quam Deus offenditur, et nisi pœnam timeret, iniquitatem committeret. Hoc autem ad perversitatem voluntatis pertinet ; quia quanto aliquid malum magis oditur, tanto contrarium bonum magis amatur : et sic bonum naturæ quod per pœnam tollitur magis amatur quam bonum increatum : quod est perversæ voluntatis. Quod autem fit ex perversa voluntate male fit, quantumcumque sit bonum ex genere. Unde quicquid fit ex timore servili male sit.

Ad primum ergo dicendum, quod timor, secundum quod quamdam reverentiam Dei importat, bonum est et donum Dei ; sed ipsa servilitas vitium est, ex qua contingit, quod quicquid ex eo fit male fit.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis assuescit ad faciendum bonum, licet non bene, sequitur quod quandoque libenter faciat bonum. Et per hunc modum contingit quod timor servilis disponit ad charitatem.

Ad tertium dicendum, qnod licet infideles non habeant charitatem, habent tamen naturalem Dei dilectionem ex qua multa facere possunt ; et sic non sequitur quod quicquid agunt ex timore servili agant.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omne peccatum sit voluntarium. Quod enim homo non potest vitare, non est voluntarium : sed homo absque gratia non potest vitare peccata mortalia nec venialia, etiam in gratia existens ; ergo non omne peccatum est voluntarium.

2. Præterea, ratio peccati formaliter ex deformitate sumitur ; sed deformitas peccati non est voluntaria ; ergo peccatum non debet voluntarium dici.

3. Præterea, illud quod est ignotum est involuntarium : sed multa peccata

per ignorantiam committuntur; ergo non omne peccatum est voluntarium.

Sed contra. Frustra prohibetur nobis, quod non est in nostra voluntate constitutum; sed peccata prohibentur nobis lege divina in qua nihil est frustra; ergo peccata sunt voluntaria.

Præterea, involuntarium meretur misericordiam et veniam, ut dicitur in III *Ethicorum :* peccata vero merentur pœnam; ergo peccata non sunt involuntaria.

Respondeo. Dicendum, quod in culpam imputari non potest alicui nisi illud cujus est causa. Unde cum peccata homini imputentur ad culpam, oportet quod peccatorum ipse sit causa. Eorum autem quæ involuntarie committuntur, non est causa ille qui committit, sed hoc quod ad committendum cogit. Unde oportet omnia peccata, secundum quod rationem culpæ habent, voluntaria esse. Et propter hoc in voluntate esse dicitur peccatum, sicut in causa, quamvis non semper sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod licet homo non possit vitare omnia peccata, sicut dictum est, potest tamen vitare singula, ut supra patuit.

Ad secundum dicendum, quod licet homo non velit deformitatem peccati, vult tamen illud ad quod de necessitate sequitur peccati deformitas; et ex hoc peccatum voluntarium fit.

Ad tertium dicendum, quod peccata quæ per ignorantiam committuntur vel fiunt ex tali ignorantia quæ et ipsa peccatum est inquantum est aliquo modo voluntaria; vel ignorantia illa non est talis quæ excludat voluntatem peccati, quia non ignorantur omnia ex quibus causatur peccati deformitas. Si tamen ignorantia nullo modo esse peccatum, et si tolleret penitus voluntarium, etiam quod ex ea sequeretur, non haberet rationem peccati.

Expositio Textus.

« Fides intentionem dirigit. » Contra : Augustinus dicit quod Cornelius venit per opera ad fidem, act. x. Ergo ante fidem habebat in operando rectam intentionem. — Respondeo : Augustinus intellexit de fide explicita, non de fide simpliciter.

« Nihil est bonum sine summo bono. » Contra : In peccatoribus multa sunt bona. — Respondeo : Loquitur de bono perfecto, sive meritorio.

« Falsa virtus est. — Contra : In philosophis fuerunt politicæ veræ. — Respondeo : Falsa dicitur, id est insufficiens in effectu ad obtinendum finem virtutis. Vera tamen in essentia.

« Peccatum illud cogitandum est. » Contra : Ergo, alia non sunt voluntaria. — Respondeo : Hic dicit quod illud magis habet de voluntario quam alia.

« Ille qui peccat ignorans. » Contra : Damascenus distinguit involuntarium in id quod fit per ignorantiam, et quod fit per violentiam. — Respondeo : Quod fit per ignorantiam involuntarium est per se, sed voluntarium per accidens quia factum sub cognitione et voluntate, sed non circumstantia, quia si sciretur peccatum non fieret.

« Nusquam nisi in voluntate peccatum est. » Contra : Peccatur sola cogitatione. — Respondeo : Duplex est cogitatio : simplex qua non peccatur; in affectu a qua peccatur, in quantum huic cogitationi voluntas miscetur.

DISTINCTIO XLII

Divisio textus.

« Cum autem voluntas. » Postquam egit de vitio ramorum in communi; hic agit per partes in speciali. Et primo agit simul de diversis partibus peccati, distinct. hac. Secundo de gravissima parte peccati, dist. sequenti. In prima parte primo agit de partibus ejusdem peccati. Secundo de partibus diversorum peccatorum : « In omni autem. » In prima parte primo inquirit an voluntas et actus sunt, unum peccatum. Secundo, an actu transeunte, remanet in anima peccatum : « Præterea. » In prima parte primo super quæstionem propositam ponit duplicem opinionem : « Cum autem. » Secundo, unius

opinionis contra alteram duplicem objectionem : « Sed ad hoc. » In secunda parte primo ostendit quod peccatum manet in anima quoad reatum : « Præterea. » Secundo distinguit multiplicem reatum reatus. In secunda parte principali distinctionis distinguit diversa peccata. Primo, ex parte modi peccandi : « Modi. » Secundo ex parte aggravationis peccati : « Variam. » Tertio ex parte materiæ in qua peccatur : « Præterea sciendum. » In prima parte modos peccandi distinguit : primo, penes radicem ; secundo, penes instrumentum : « Alii vero ; » tertio penes meritum : « Dicitur quoque. » In tertia parte primo distinguit septem vitia capitalia ; « Præterea. » Secundo ostendit quod illa etiam oriuntur ex superbia et avaritia : « Ex superbia. » Tertio ostendit quomodo ex illis duobus oriuntur omnia vitia : « Sed utrumque. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor ; 1° utrum actio et voluntas sit unum peccatum vel duo ; 2° de differentia peccati venialis et mortalis ; 3° de duabus radicibus peccatorum, scilicet timore et amore ; 4° de numero capitalium vitiorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod voluntas et actio sint diversa peccata. Peccatum enim in aliquo actu consistit, ut supra habitum est ; ergo ubi non est idem actus, non est idem peccatum : sed non est idem actus voluntatis interior, et membrorum exterior ; ergo sunt diversa peccata.

2. Præterea, peccatum dicitur ex hoc, quod legi Dei contrariatur. Sed diversis præceptis prohibetur actus interior et exterior. Hæc enim sunt duo præcepta decalogi : *Non mœchaberis*, et *Non concupisces*, Exod. x ; ergo sunt diversa peccata.

3. Præterea, si voluntas et actio sunt unum peccatum, hoc autem peccatum commissum est cum aliquis voluntate in peccatum consentit, sequetur quod cum agit actum exteriorem, nullum peccatum committat : quod est inconveniens : ergo et primum ; scilicet quod voluntas et actio non sint unum peccatum.

Sed contra. Eadem est actio instrumenti et principalis agentis : sed membra, quibus actus exterior exercetur, sunt instrumenta voluntate mota ; ergo idem peccatum est quod fit per voluntatem, et per exteriora membra.

Præterea, diversa peccata mortalia sunt seorsum et distinctim confitenda. Sed non requiritur ut homo distinctim confiteatur voluntatem interiorem, et actum exteriorem ; ergo voluntas interior et actus exterior sunt unum peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas interior dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est actui exteriori conjuncta ; et sic est idem peccatum voluntas interior, et actus exterior ; cum actus exterior rationem culpæ consequatur ex hoc, quod est voluntarius. Alio modo potest considerari secundum quod est ab actu distincta ; ut si aliquis primo in fornicationem consentiat, et postea eam actu exerceat ; et sic sunt diversa peccata. Oportet enim quod quando actus exterior impletur, etiam interior voluntatis actus iteretur ; et sic sunt ibi duo actus voluntatis, et per consequens duo peccata. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum mortale contra veniale, inconvenienter dividatur. Species enim ab invicem distinguuntur, per ea quæ sunt de essentia specierum. Sed distinctio mortalis et venialis peccati sumitur penes reatum, qui non est de essentia peccati : quod patet ex hoc quod peccatum transit actu, et remanet reatu : ergo inconvenienter peccatum mortale contra veniale dividitur.

2. Præterea, omne peccatum tollit virtutem, cum peccatum virtuti contrarietur ; sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale ; ergo omne peccatum est peccatum mortale ; et sic divisio nulla est.

3. Præterea, mortale peccatum et ve-

niale adinvicem differre videntur per ordinem ad præceptum. Nam peccatum mortale est contra præceptum, non autem peccatum veniale; cum ergo præceptum sit extra essentiam peccati, videtur quod inconvenienter peccatum, per mortale et veniale distinguatur.

Sed contra. Culpa est meritum pœnæ; sed diversæ pœnæ veniali et mortali peccato debentur, ut in *littera* habetur; ergo sunt divisa peccata.

Præterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale; sed dispositio convenienter contra habitum dividitur, ut patet in *Prædicamentis*; ergo et veniale contra mortale.

Respondeo. Dicendum, quod divisio peccati per mortale et veniale sumitur penes reatum ad pœnam. Nam peccata illa, quibus æternæ mortis pœna debetur, mortalia dicuntur; ea vero quæ facile veniam consequuntur dicuntur venialia. Quod contingit tripliciter. Uno modo ex causa : ut cum aliquod peccatum committitur per ignorantiam vel infirmitatem, quæ sunt ratio facilis indulgentiæ. Alio modo ex eventu; ut cum culpa quæ committendo fuerat mortalis, obligando ad pœnam æternam, per confessionem facta est venialis, manente obligatione ad pœnam temporalem. Tertio modo dicitur veniale ex genere, et sic accipitur hic : et tunc differentia mortalis et venialis peccati, sumitur in ordine ad charitatem. Nam ille actus qui ex suo genere privat aliquid, quod requirit charitas Dei et proximi, est peccatum mortale ex genere; sicut idololatria, homicidium et similia. Actus vero qui hoc non tollit, aliquam tamen inordinationem habens, est peccatum veniale ex genere. Contingit tamen id quod est secundum suum genus veniale, fieri mortale, si in eo finis voluntatis constituatur, quia hoc erit jam contra hoc quod charitas Dei requirit, ut scilicet in eo solo voluntatis nostræ finis constituatur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet reatus maneat post actum peccati, est tamen essentialis peccati effectus; quia ex hoc ipso, quod peccatum contra Deum est commissum, aliquis pœnæ est debitor : quod quidem debitum dimittitur, quando macula culpæ per gratiam deletur, et præcedens inordinatio peccati per satisfactionem expiatur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non tollit virtutis habitum, quia charitati non contrariatur, quæ est mater virtutum; impeditur autem virtutis actus. Unde convenienter contra mortale distinguitur.

Ad tertium dicendum, quod quia omnia præcepta divinæ legis in finem charitatis ordinantur, ideo sumitur differentia peccati mortalis et venialis, per differentiam ad præcepta legis; quæ tamen si nulla essent explicite data, maneret prædicta differentia per ordinem ad charitatem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter duæ radices peccati assignentur, scilicet timor et amor. Ut enim habetur Eccl. x, *Initium omnis peccati superbia.* Hoc autem sub neutro horum comprehenditur; ergo inconvenienter radices peccatorum tanguntur.

2. Præterea, divisio debet fieri per opposita. Timor autem non opponitur amori, sed spei magis, cum timor sit in irascibili, amor in concupiscibili; ergo inconvenienter timor et amor radices peccatorum ponuntur.

3. Præterea, radix arboris non est arbor; ergo nec radix peccati est peccatum. Sed timor male humilians, et amor male inflammans sunt quædam peccata; ergo non debent poni radices peccatorum.

Sed contra. Eisdem generatur virtus et corrumpitur, ut patet II *Ethic*; sed timore et amore ordinate habitis, exercentur actus virtutum; ergo et ex timore et amore inordinatis vitia oriuntur.

Præterea, peccatum ex voluntate procedit. Sed voluntas vel bonum prosequitur, quod fit per amorem; vel malum fugit, quod fit per timorem; ergo radices peccatorum sunt amor et timor.

Respondeo. Dicendum, quod radix in peccatis dicitur metaphorice ad similitudinem radicis arboris; in qua sunt duo consideranda. Unum est quod radix est

principium nutritionis arboris; in quo differt a summitate arboris, quæ est etiam quoddam arboris principium. Aliud est quod radix est proximum principium arboris, et ei conjunctum; per quod differt a semine. Peccatum autem fomentum suscipit ex conversione ad bonum commutabile; consummatur vero in aversione, ubi est quasi quædam summitas peccati. Radix vero hujusmodi quidem in conversione quasi remotum principium, est fomes originaliter tractus; et etiam consequitur amor sui inordinatus, ex quo omnis mala affectio oritur. Proxima autem principia quasi conjuncta ad peccatum incitantia, sunt cupiditas alicujus boni temporalis consequendi, et timor alicujus boni temporalis, quod aliquis vitare nititur per peccatum; et ideo timor et amor ponuntur hic peccatorum radices.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia respicit peccatum ex parte aversionis. Unde potest dici aliquod peccati initium, sed non radix.

Ad secundum dicendum, quod timor ex parte objecti, amori opponitur. Nam timor est de malo, amor vero de bono; propter hoc ex opposito dividuntur.

Ad tertium dicendum, quod timor et cupiditas sive amor, secundum quod nominant actum peccati, non sunt radices, sed secundum quod nominant passiones.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter septem capitalia vitia in *littera* nominentur. Capitalia enim vitia principalia dicuntur: principalia vero sunt mortalia. Cum ergo multa sint peccata mortalia quæ hic non nominantur; neque omnia quæ hic numerantur, sint mortalia; videtur quod inconvenienter septem capitalia vitia nominentur.

2. Præterea, vitia capitalia dicuntur, ex quibus alia peccato oriuntur. Sed ex quolibet peccato alia peccata oriuntur; ergo peccatum quodlibet potest dici capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit quod ex superbia omnia oriuntur; ergo ipsa sola debet dici vitium capitale.

4. Præterea, inanis gloria ex superbia nascitur. Sed caput non oritur ab alio; ergo inanis gloria non debet dici capitale: et sic male numerantur hæc septem vitia capitalia.

Sed contra. Vitium et virtus opponuntur, sed septem sunt principalis virtutes. scilicet tres theologicæ, et quatuor cardinales; ergo septem debent esse vitia capitalia.

Respondeo. Dicendum, quod vitium aliquod dicitur capitale dupliciter. Uno modo quia est dignum pœna capitali; et sic non sumitur hic. Alio modo quia est caput aliorum vitiorum; et hoc modo hic accipitur. Dicitur autem aliquod peccatum esse caput aliorum, per modum quo principes dicuntur capita populorum. Princeps autem ordinat populos sibi subditos ad proprium finem. Unde illa peccata capitalia dicuntur, quæ habent fines principales, ad quos nata sunt ut plurimum alia peccata ordinari: et hic est unus modus, quo peccatum oritur ex peccato, ut supra, distinct. xxxvi, dictum est. Finis autem ad quem nata sunt peccata ordinari, aut est objectum concupiscibilis aut irascibilis. Concupiscibilis autem duplex. Unum est, bonum adipiscendum: et hoc vel bonum exterius, respectu cujus est avaritia: vel bonum delectabile carnis: quod est ordinatum, vel ad conservationem individui, respectu cujus est gula: vel ad conservationem speciei, respectu cujus est luxuria. Aliud objectum, est malum vitandum; et dico malum quod reputatur boni concupiti impeditivum. Quod quidem impedimentum vel est in ipso concupiscente, et sic est accidia, quæ abhorret laborem spiritualem, inquantum impedit corporalem jucunditatem: vel est in alio; et sic est invidia, quæ tristatur de bono alterius, prout æstimatur impeditivum proprii boni. Irascibilis etiam objectum est vel bonum arduum adipiscendum, respectu cujus est superbia vel inanis gloria: aut est malum illatum repellendum, et sic est ira. Ex parte vero rationis non accipitur vitium capitale; quia bonum rationis non accipitur vitium

capitale; quia bonum rationis non movet ad peccata, sed magis ad actus virtutum : nec in ratione est peccatum nisi per viam defectus, qui non habet rationem finis moventis. Unde infidelitas non ponitur peccatum capitale, nec alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata capitalia dicuntur principalia, inquantum sunt principia aliorum; non quia sint aliis graviora, prout peccata mortalia principalia possunt dici. Unde non oportet omnia peccata mortalia dici capitalia : nec etiam omnia peccata capitalia in omnem eventum esse mortalia.

Ad secundum dicendum, quod in mortalibus consideratur illud quod frequenter accidit. Licet autem ex quibuslibet peccatis quælibet oriri possint modo prædicto, frequentius tamen aliqua ex aliquibus oriuntur : et secundum hoc quædam peccata ponuntur specialiter quorumdam capita.

Ad tertium dicendum, quod licet ex superbia omnia vitia oriri possint, frequentius tamen ex ea et proximius aliqua specialia oriuntur, et quædam alia ex aliis; sed tamen Gregorius hac ratione non ponit superbiam inter vitia capitalia, sed omnium capitalium caput. Loco autem ejus ponit inanem gloriam, quæ est proxima filia superbiæ. Et ex hoc patet solutio ad quartum.

Expositio textus.

« Quibus alii respondent duo diversa esse non peccata. » Contra : Hæc ratio debet intelligi ut feratur negatio ad terminum ratione consignificati, scilicet pluralis muneri, non ratione suppositi.

« Ad quod illi dicunt. » Contra : Duplici præcepto charitatis duplex meritum percipitur; ergo duplici prohibitione voluntatis et operis duplex demeritum. — Respondeo : Hæc ratio non est sufficiens; sed dicendum quod voluntas et actio separate prohibentur diversis præceptis. Sed voluntas et actio conjuncte uno, et sic fiunt unum peccatum. Primo modo, duo.

« Reatu vero cum pro eo quod transierat. » Contra : Reatus est obligatio ad pœnam. Hæc autem obligatio aut fundatur super pronitatem dispositionis relictæ, et ita potest tolli per dispositionem contrariam vitii contrarii, etiam sine gratia; aut super maculam, et ita super privationem quæ nihil est. Et sic puniretur homo pro nihilo; aut super actum præteritum, et ita, cum ille non possit non esse præteritus, numquam posset tolli. — Respondeo : Fundatur super defectum privationis relictæ ex peccato, non ratione solius defectus qui nihil est, sed defectus cum debito habendi habitum oppositum, quod debitum aliquid est.

« Duo sunt peccatorum genera. » Hæc divisio accipitur per comparationem ad defectum, scilicet penes obligationem.

« Duobus modis dicitur peccatum conjuncti. » Hæc divisio sumitur penes radices generales peccatorum in appetendo quod non est appetendum, in fugiendo quod non est fugiendum.

« Alibi dicitur fieri peccatum tribus modis. » Hæc divisio sumitur penes gradus peccatorum, quia primus gradus est in corde, secundus in operatione, tertius in consuetudine.

« Variam quoque. » Hæc sumitur penes differentiam præceptorum. Nam contra præceptum affirmativum peccatum omissionis; contra negativum peccatum transgressionis.

« Ex superbia tamen. » Hæc sumitur divisio penes ea ex quibus superbia oritur. Quilibet oritur appetitus excellentiæ vel ex eo quod est vel ex eo quod non est, et hoc dupliciter : vel absolute, vel in comparatione ad aliquos. Absolute dupliciter : vel quia putat habere a se; vel quia ab altero, tamen merito suo. Secundum hæc constituuntur quatuor species superbiæ quæ notantur hoc versu :

« Ex se pro meritis falso plus omnibus inflant. »

« Sed utrumque dicitur recte. » Superbia et avaritia uno modo accipiuntur large; modo, stricte, et sic ex eis oriuntur genera singulorum vitiorum aliquando.

DISTINCTIO XLIII

Divisio textus

« Est præterea aliud.» Egit de partibus peccatorum simul; hic agit de parte gravissima, scilicet de peccato in Spiritum sanctum. Et primo agit secundum assignationem magistrorum. Secundo, secundum assignationem sanctorum : « Et etiam alia. » In prima parte primo determinat peccati hujus proprietatem. Secundo distinguit duplicem ejus speciem : « Sed quæritur. » Tertio super utroque modo dubitationem incidentem, ponens duas opiniones, primam ibi : « Sed quæritur; secundam ibi : « Alii vero. » In prima parte distinctionis primo determinat de peccato in Spiritum sanctum secundum assignationem Augustini : « Est et alia. » Secundo, secundum assignationem Ambrosii : « De hoc quoque peccato. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum peccatum in Spiritum sanctum, sit speciale peccatum; 2° de speciebus ejus; 3° utrum sit irremissibile; 4° quibus conveniat in Spiritum sanctum peccare.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod peccatum in Spiritum sanctum non sit speciale peccatum. Peccare enim in Spiritum sanctum, est ex certa malitia peccare. Sed secundum quodlibet genus peccati potest aliquis ex certa malitia peccare; ergo peccatum in Spiritum sanctum non est aliquod speciale peccatum.

2. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum est ignorantia et ex infirmitate : sed peccare ex ignorantia vel infirmitate, non nominat speciale genus peccati; ergo nec peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, malum, sécundum Dionysium, est præter voluntatem : nullus autem appetit malum nisi prout est apparens bonum : ergo nullum peccatum est ex certa malitia, sed ignorantia : et sic nullum genus peccati est in Spiritum sanctum.

Sed contra. Peccatum in Spiritum sanctum distinguitur ab aliis peccatis, ut patet Matth. XII; ergo est speciale genus peccati.

Præterea, gravitas peccati sequitur speciem ejus; sed peccatum in Spiritum sanctum, gravitate distinguitur ab aliis peccatis; ergo et speciale genus peccati.

Respondeo. Dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur dupliciter. Uno modo, quando quis peccat specialiter contra personam Spiritus sancti; sicut Macedonius, qui dixit Spiritum sanctum esse creaturam : et sic non accipitur hic. Alio modo dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quod est contra attributum Spiritus sancti : et sic accipitur hic. Attribuitur autem Spiritui sancto bonitas, per appropriationem quamdam, sicut Patri potentia, et Filio sapientia. Unde sicut peccatum quod fit ex infirmitate est contra Patrem, quod est ex ignorantia contra Filium; ita ex certa malitia contra Spiritum sanctum. Ex certa autem malitia aliquis peccat, quando existens certus de peccati malitia, ex electione id operatur, et non ex passione quæ pertinet ad infirmitatem. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex inclinatione habitus. Habens enim habitum luxuriæ, proprio judicio, non ex passione incitatus, prorumpit in actum luxuriæ : et sic peccare ex certa malitia non dicit speciale genus peccati, nec proprie est peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex hoc, quod aliquis abjicit ea per quæ a peccato retraheretur : et præcipue quæ pertinent ad bonitatem divinam, sicut misericordia, quam repellit desperatio; et sic proprie est peccatum in Spiritum sanctum; et est speciale genus peccati, cum habeat specialem materiam, scilicet retrahens a peccato, inquantum repulsum.

Ad primum ergo dicendum, quod in

peccato in Spiritum sanctum, conjunguntur duo peccata : unum scilicet quod proprie est peccatum in Spiritum sanctum, ut repellere misericordiam per desperationem, vel justitiam per præsumptionem. Aliud est actus peccati qui ex hoc sequitur, ut fornicatio, vel quodcumque aliud. Sic ergo quantum ad secundum actum, qui fit ex certa malitia, non est speciale peccatum; sed quantum ad primum, qui est ipsa certa malitia.

Ad secundum dicendum, quod infirmitas vel ignorantia, pertinent ad excusationem peccati. Unde non addunt specialem rationem peccati. Sed malitia peccatum aggravat, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod aliquis non dicitur ex certa malitia peccare, quia ipsum malum ei placeat ratione mali; sed illud quod certum est ei esse malum. Sed in eligendo, errat perverso judicio rationis, eligendo quod non est eligendum; qui quidem error ad ignorantiam non pertinet, sed ad malitiam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod species peccati quæ sunt in Spiritum sanctum, inconvenienter in *littera* ponantur. Fides enim præcedit spem et charitatem. Sed desperatio quæ opponitur spei, ponitur peccatum in Spiritum sanctum; ergo et infidelitas, quæ opponitur fidei, species peccati in Spiritum sanctum deberet poni.

2. Præterea, illud quod potest esse accidens cujuslibet peccati, non debet poni species alicujus peccati : sed impœnitentia potest esse accidens cujuscumque peccati; ergo non debet poni species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, misericordia Dei est infinita, spes autem hominis est finita; ergo nunquam superflue potest homo de Deo sperare; ergo præsumptio, quæ ad superfluitatem spei pertinet, non debet poni peccatum in Spiritum sanctum.

4. Præterea, nullum peccatum, quod committitur ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in Spiritum sanctum : sed præsumptio, et desperatio, et alia quæ in tanguntur, possunt ex ignorantia committi, vel ex infirmitate; ergo non sunt peccata in Spiritum sanctum.

5. Præterea, invidia est unum de septem vitiis capitalibus; sed alia non ponuntur species peccati in Spiritum sanctum; ergo nec invidia. In contrarium est, in *littera* determinatur per auctoritates sanctorum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, peccatum in Spiritum sanctum est, cum quis a se abjicit ea per quæ a peccato retrahi posset. Retrahitur autem homo a peccato vel commisso, vel committendo. A commisso, per pœnitentiam : ad quam duo requiruntur : scilicet propositum de cætero non peccandi, quod repellit obstinatio : et dolor de peccato præterito, quod repellit impœnitentia. A peccato vero committendo retrahit timor Dei et amor. Timorem repellit præsumptio amor vero præsupponit spem et fidem. Fidem repellit impugnatio veritatis agnitæ, spem desperatio; amorem charitatis, invidentia fraternæ gratiæ. Et sic sunt septem species peccati in Spiritum sanctum, quæ in *littera* ponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod infidelitas, peccatum in Spiritum sanctum poni non potest, quia habet quemdam defectum cognitionis : et sic ad ignorantiam pertinet; sed loco ejus ponitur impugnatio veritatis agnitæ.

Ad secundum dicendum, quod impœnitentia dupliciter accipitur. Uno modo proposito nunquam pœnitendi; et sic est speciale peccatum, et ponitur species peccatum in Spiritum sanctum. Alio modo pro actuali impœnitentia, prout scilicet aliquis non pœnitet usque ad mortem; et sic est circumstantia peccati. Tamen Augustinus videtur velle in libro *Retractationum*, quod hæc circumstantia requiratur, ad hoc quod aliquod peccatum sit in Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest nimis de Dei misericordia sperare : potest tamen de ea sperare inordinate, cum spes omnino timorem expellit.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi non sunt peccatum in Spiritum

sanctum, nisi cum aliquis ex certo proposito et per se aliquid istorum committit.

Ad quintum dicendum, quod invidia de profectu proximi non est peccatum in Spiritum sanctum; sed invidia pro defectu divinæ gratiæ, sicut Judæi invidebant fidei Christi divulgationi.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Remissio enim peccatorum fit per bonitatem Spiritus sancti; hoc autem omnem gravitatem culpæ excedit; ergo nullum peccatum est irremissibile.

2. Præterea, secundum Damascenum, idem est Angelis casus, quod hominibus mors : sed Angeli post casum in hoc ceciderunt, ut peccata eorum essent irremissibilia; ergo peccatum hominis ante mortem non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum; sed in hac vita liberum arbitrium hominis non est determinatum ad malum ut redire ad statum justitiæ non possit; et sic nullum ejus peccatum est irremissibile.

Sed contra est, quod dicitur Matth. xii : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, nec in hoc sæculo, nec in futuro.*

Præterea, remota causa removetur effectus : sed Spiritus sanctus est causa remissionis peccati; ergo peccatum, quod specialiter gratiæ Spiritus sancti opponitur, est irremissibile.

Respondeo. Dicendum, quod remissibilitas peccati in Spiritum sanctum potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod nunquam remittetur : et sic peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile, si accipiatur cum circumstantia finalis impœnitentiæ, sicut accipit Augustinus. Peccatum enim de quo aliquis non pœnitet usque ad mortem, nunquam remittetur. Alio modo potest dici irremissibile, quia non de facili remittitur, quamvis aliquando remittatur. Et hoc contingit ex tribus. Primo quia non habet in se causam excusantem vel alleviantem quæ ad facilitatem remissionis operetur; sicut habet peccatum, quod ex ignorantia vel infirmitate committitur. Secundo quia cum ex electione peccatur, finis constituitur in peccato. A fine enim aliquis non de facili avellitur; sicut nec a cognitione principiorum mutatur. Finis enim in operabilibus, est sicut principium in speculativis. Tertio quia peccans in Spiritum sanctum repellit a se ea quibus veniam mereri posset; et hæc inter ceteras causas est potior. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod primum peccatum hominis non possit esse in Spiritum sanctum. Hoc enim peccatum est ceteris gravius : sed paulatim homo fit pessimus, sicut et paulatim fit perfectus ; ergo primum peccatum hominis innocentis non potest esse peccatum in Spiritum sanctum.

2. Præterea, si primum peccatum innocentis potest esse in Spiritum sanctum, maxime videtur quod primus homo et diabolus in Spiritum sanctum peccasset. Sed hoc non est verum. Nam Adam in aliquo fuit seductus, secundum Augustinum ; et sic ex ignorantia peccavit : diabolus vero potentiam appetiit, et sic videtur in Patrem peccasse ; ergo primum peccatum hominis innocentis non potest esse in Spiritum sanctum.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex certa malitia : sed certa malitia quoddam peccatum est ; ergo primum hominis peccatum non potest esse in Spiritum sanctum.

Sed contra. Peccatum in Spiritum sanctum ex voluntate procedit : sed voluntas libera est ad omnia volita ; ergo statim potest prodire in peccatum in Spiritum sanctum.

Præterea, peccatum Adæ, quantum ad aliquid ceteris fuit gravius ; ergo peccati gravitas non impedit, quin homo statim possit in Spiritum sanctum peccare.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, ex certa malitia contingit peccare dupliciter. Uno modo per inclina-

tionem habitus : et sic ex certa malitia peccare non potest homo statim a principio, sed postquam habitum peccati ex pluribus actibus requisivit. Unde Philosophus in v *Ethicorum* dicit, quod difficile est injusta facere per modum quo injustus facit. Alio modo peccat aliquis ex certa malitia expellendo retrahentia a peccato, quod potest homo statim facere. Unde, cum hoc proprie sit peccare in Spiritum sanctum, statim a principio potest homo in Spiritum sanctum peccare.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio virtutis quantum ad modum agendi non inest homini statim ; sed quantum ad genus facti, potest statim inesse ; quia quantumcumque perfectum actum potest homo statim facere : et similiter est de peccato.

Ad secundum dicendum, quod peccatum prioris hominis et Angeli non fuit in Spiritum sanctum, secundum quod est speciale peccatum ; quia uterque peccavit ex superbia. Quantum vero ad circumstantiam peccati, utrumque fuit in Filium, quia non consideraverunt quæ consideranda erant ad evitationem peccati.

Ad tertium dicendum, quod ipsa malitia ex qua aliquod peccatum procedit, est peccatum in Spiritum sanctum. Unde nihil prohibet ipsum esse primum.

Expositio textus.

« Non pro illo dico. » Contra : Tales sunt diligendi ex charitate ; ergo pro eis est orandum. — Respondeo : Peccatum ad mortem dupliciter dicitur : aut a morte prima, de hoc non intelligitur ; aut a morte secunda, scilicet, illud quod perducit hominem ad mortem secundum, non tantum disponit, et de hoc intelligitur. Talis enim non est diligendus ex charitate, sicut nec diabolus ; vel facienda est vis in hoc quod dicit « Quis » quasi non « quilibet » ex auditur pro tali orans, sed magni Sancti.

« *Qui blasphemaverit non remittetur.* » Contra : Multi frequenter blasphemant, et pœnitent. — Respondeo : differt blasphemia et spiritus blasphemiæ, quia blas phemia dicitur contumelia illata ex quacumque causa, et remittitur ; Spiritus blasphemiæ dicitur desiderium et voluntas blasphemandi, quando quis delectatur ex certa malitia in blasphemando Deum ; et tale peccatum vix remittitur.

« Quo distinguitur de bonitate Dei. » Contra : Talis negat remissionem peccatorum ; ergo infidelis est. — Respondeo : Sic ut contingit aliquem ignorare aliquid in particulari, scientem illud in universali ; ita contingit negare aliquid in particulari, credentem in universali ; sic desperans negat sibi fieri peccatorum remissionem, non negat universaliter ; unde non est infidelis.

« Existimans malitiam suam Dei bonitatem excellere. » Contra : Nullus numquam hoc existimat cum bonitas Dei sit id quo majus cogitari non potest.

Respondeo : Existimare malitiam bonitatem excedere potest esse dupliciter : vel in se, sic nullus existimat ; vel in effectu, et hoc dupliciter : vel in universali, sic hæreticus qui negat remissionem peccatorum ; vel in particulari.

« De quibus malitia propter se. » Contra : omnia bona exoptant. — Respondeo : propter se formaliter universaliter patet malitia ; sed propter se finaliter, id est sine alia utilitate potest placere habenti palatum cordis corruptum, in quantum ipsam bonam existimant. Alii vero hic accipiunt peccatum in Spiritum sanctum strictissime.

« Superbire non possit. » Contra : Quamdiu Spiritus est in carne potest fingi pœnitentia secundum Damascenum. — Respondeo : Augustinus intendit privare facultatem, non possibilitatem.

« Nec peccatum illius judicare. » Contra : De quolibet peccato manifesto potest judicari quod sit peccatum. — Respondeo : Augustinus intelligitur de judicio finalis condemnationis peccantis, non de judicio reprobationis illius peccati.

« Peccatum in Patrem intelligitur quod per infirmitatem. » Contra : Omne peccatum fit per infirmitatem, quia potentia peccandi est impotentia. — Respondeo : Hoc intelligitur non de infirmitate quæ

est solus defectus naturæ etiam institutæ, sed de infirmitate quæ est pœna naturæ destitutæ, scilicet instabilitas carnis.

« Peccatum in Filium quod fit per ignorantiam. » Contra : Omne peccatum per errorem fit. — Respondeo : non quæcumque ignorantia facit peccatum in filium, sed ignorantia circumstantiæ, alicujus quæ a peccato retraheret.

DISTINCTIO XLIV

Divisio textus

« Post prædicta. » Postquam egit, a dist. XXXVIII, de radice peccati proxima, sive voluntate ; hic agit de radice prima, scilicet de potentia peccandi ; circa quam primo ponit quorumdam opinionem ; secundo determinat veritatem : « Sed pluribus ; » tertio movet et solvit dubitationem incidentem : « Hic oritur ; » Quarto continuat tractatum præcedentem et sequentem : « Jam nunc. »

Hic est duplex quæstio : Prima de causa potentiæ. Secunda de obedientia.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum potentia peccandi sit a Deo ; 2° utrum omnis potestas prælationis sit a Deo.

ARTICULUS PRIMUS

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod potentia peccandi non sit a Deo. Illud enim quod sequitur creaturam, secundum quod ex nihilo, non est a Deo ; quia non esse non habet Deum causam. Sed posse peccare competit creaturæ, secundum quod est ex nihilo ; ergo potentia peccandi non est a Deo.

2. Præterea, potentia peccandi est per se causa peccandi : si igitur Deus est causa potentiæ peccandi, et peccatum erit a Deo ; quod est inconveniens.

3. Præterea, effectus habet similitudinem suæ causæ : sed in Deo nulla potentia peccandi est ; ergo ab eo potentia peccandi non est.

Sed contra. Omne ens est a Deo : sed potentia peccandi est quoddam ens ; ergo a Deo.

Præterea, potentia eadem est oppositorum : sed potentia bene agendi est a Deo ; ergo et potentia peccandi.

Respondeo. Dicendum, quod posse peccare est posse agere actum deficientem. Deficere vero in actu ex defectu potentiæ contingit. Unde in potentia peccandi est aliquid potentiæ, secundum quod est principium actus peccati : et sic potentia peccandi est a Deo. Est etiam in ea aliquis defectus, secundum quem sequitur in peccato defectus ; et sic non a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia peccandi ex parte defectus.

Ad secundum dicendum, quod potentia peccandi est a Deo, sicut et substantia actus peccandi : sed sicut deformitas peccati non est a Deo, ita nec defectus potentiæ.

Ad tertium dicendum, quod effectus divinus imitatur Deum, sed imperfecte. Unde quod est in Deo sine defectu, in creatura est cum defectu.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omnis prælatio sit a Deo. Nihil enim quod a Deo fit perverse fit : sed quidam ad prælationem perverse perveniunt, ut simoniaci et violenti ; ergo non omnis prælatio est a Deo.

2. Præterea, quæ *a Deo sunt*, *ordinata sunt*, ut dicitur Rom. XV. Sed in aliquibus prælationibus est inordinatio, quia ordinem justitiæ non sequuntur ; ergo non omnis prælatio est a Deo.

3. Præterea, Rom. XV, probat Apostolus, quod potestati non est resistendum, quia potestas est a Deo : sed potestati alicujus prælationis est resistendum, scilicet dæmonis ; ergo non omnis prælatio est a Deo.

Sed contra est, quod dicitur Prov. VIII :

Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.

Præterea, Rom. XIII dicitur : *Non est potestas nisi a Deo :* sed omnis prælatio in aliqua potestate fundatur ; ergo omnis prælatio est a Deo.

Respondeo. Dicendum, quod in prælatione tria possunt considerari. Primum est ipse prælationis ordo, quo quidam aliis præferuntur ; quod ad pulchritudinem universi pertinet, et quoddam bonum est, unde est divinæ sapientiæ effectus. Secundum est modus quo ad prælationem pervenitur ; qui quandoque malus est et non est a Deo, quandoque vero est a Deo. Tertium est prælationis usus, qui quando bonus est a Deo est, non autem quando est malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de modo adipiscendi prælationem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de usu prælationis.

Ad tertium dicendum, quod diabolo conceditur a Deo potestas, tamquam hosti ad impugnandum ad exercitandum, non tamquam regi ad gubernandum ; et ideo est ei resistendum.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de obedientia. Et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum prælatis homo obedire teneatur ; 2° utrum superioribus prælatis semper magis teneatur obedire.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod subditus prælatis non semper teneatur obedire. Gravior enim est servitus peccati, quam servitus hominis : sed per gratiam Christi homo liberatur a servitute peccati : Rom. VI : « Liberati a peccato servi facti Deo ; » ergo multo magis liberatur a servitute hominis ; non ergo semper Christiani tenentur suis dominis obedire.

2. Præterea, filii regum non tenentur hostibus regum obedire : sed homines justi sunt filii æterni regis, scilicet Dei. Rom. VIII : *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei ;* ergo cum infideles et peccatores sint hostes Dei, videtur quod justi infidelibus et peccatoribus obedire non teneantur.

3. Præterea, maxime videntur ad obedientiam prælatorum religiosi teneri, qui obedientiam profitentur ; sed ipsi non tenentur obedire in omnibus suis prælatis. Unde dicit Bernardus in libro de *Dispensatione et præcepto :* « Nihil prælatus prohibeat horum quæ promisit, nihil plus exigat quam promisit ; » ergo nec alii subditi suis dominis obedire tenentur.

Sed contra est, quod dicitur I Pet. II : *Servi, subditi estote dominis vestris non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Sed in subjectione obedientia includitur ; ergo subditi suis prælatis obedire tenentur.

Præterea, Matth. XXII : *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo :* sed inter alia quæ Cæsari debebantur erat, ut ejus præceptis et legibus obediretur ; ergo subditi tenentur obedire dominis temporalibus præter obedientiam quam debent Deo.

Respondeo. Dicendum, quod sicut divina providentia reguntur res naturales quodam ordine, ita et res humanæ. In gubernatione autem rerum naturalium talis ordo attenditur : quod Deus infinima per superiora movet, sicut habetur ab Augustino III de *Trinitate :* et similiter in rebus humanis oportet quod inferiores a Deo, moventibus superioribus, gubernentur. Movent autem prælati suos subditos per imperium. Unde sicut quilibet tenetur subesse divinæ providentiæ, ita et obedire suis prælatis. Sed in hac obligatione sunt tria attendenda. Quorum primum est, ut prælatus juste prælationis locum obtineat : alias si per potentiam occupaverit, non tenentur subditi ei obedire, nisi ejus prælatio sit ratificata per consensum subditorum vel auctoritatem alicujus superioris. Secundum est, ut præcepta non proponat contraria divinis præceptis : sic enim præciperet contra ordinem divinæ providentiæ ; unde subditi ei obedire non deberent, sicut nec divinæ providentiæ repugnare. Ter-

tium est, ut præcepta proponat his ad quæ se extendit sua prælatio ; alias subditi ei non tenerentur obedire ; sicut si princeps sæcularis vellet disponere de spiritualibus suo præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectio, qua homo subditur homini, est ex ordine divinæ providentiæ, contra quem est subjectio qua homo subditur peccato ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod licet prælatus inquantum est peccator, sit hostis Dei, tamen inquantum est prælatus, est Dei minister, ut patet Rom. XIII ; et secundum hoc debetur ei obedientia et reverentia.

Ad tertium dicendum, quod prælatio prælati in aliqua religione se extendit ad ea quæ sunt illius religionis secundum regulam ordinata : vel explicite, sicut præcepta regulæ ; vel implicite, sicut pœnæ pro culpis et mutua obsequia : et in his non est dubium quod subditus tenetur prælato obedire. In his vero quæ sunt regula graviora, communiter dicitur, quod obedire non tenetur, quia hujusmodi jus prælationis excedunt. Similiter etiam de his quæ sunt contra Deum vel contra regulam, clarum est quod obedire non tenetur ; de indifferentibus vero est diversa opinio ; quibusdam dicentibus quod religiosus in his tenetur obedire prælato : quibusdam quod non. Tamen perfectæ obedientiæ est obedire in omnibus quæ non sunt contra Deum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit magis obediendum superiori prælato, quam inferiori. Superior enim est spiritualis prælatio, quam temporalis ; si ergo superiori prælato semper esset magis obediendum, videtur quod quantum ad omnia esset magis obediendum spirituali prælato quam temporali.

2. Præterea, archiepiscopus episcopo superior est : sed in quibusdam subditus episcopi, magis ei obedire tenetur quam archiepiscopo ; ergo non semper superiori prælato est magis obediendum.

3. Præterea, episcopus est supra abbatem : sed monachus plus tenetur obedire abbati quum episcopo vel Papæ, quia abbati obedientiam vovit, non episcopo vel Papæ : ergo inferiori prælato aliquando est magis obediendum.

Sed contra. Prælatio causat obedientiæ debitum ; ergo ei, qui est in superiori prælatione constitutus, major obedientia debetur.

Præterea, ordo prælationis in humanis, est sicut ordo motionis in rebus naturalibus. In rebus autem naturalibus quanto causa movens est superior, tanto vehementius movet, ut patet in libro *de Causis :* ergo et in rebus humanis quanto prælatus est superior, tantum ejus præceptum magis astringit.

Respondeo. Dicendum, quod prælatio superior et inferior dupliciter se possunt habere. Uno modo sic, quod tota prælatio inferior a superiori causetur et disponatur, sicut prælatio proconsulis se habet ad potestatem imperatoris vel potestas balivi ad potestatem regis, aut episcopi ad potestatem Papæ : et in talibus quantum ad omnia est magis obediendum superiori prælato ; quia quod obediatur inferiori, hoc non est nisi ex auctoritate superioris. Alio modo se possunt habere hoc modo quod inferior non totaliter dependeat a superiori, sed ambæ procedant ab una suprema quæ inferiorem in quibusdam supponit superiori, non autem in omnibus ; sicut se habet potestas archiepiscopi et episcopi, quorum ordinatio dependet ex auctoritate Papæ, qui immediate habet auctoritatem a Domino Jesu Christo. Unde in talibus obediendum est magis superiori quantum ad ea in quibus est superior, non autem quantum ad omnia. Et per hoc patet solutio ad primum quod objiciebatur de prælatione spirituali et temporali : quia una non totaliter dependet ex altera, sed utraque a Deo ; et ideo utrique est magis obediendum in his in quibus accepit prælationem a Deo. Et similiter patet solutio ad secundum de prælatione archiepiscopi et episcopi.

Ad tertium dicendum, quod monachus in his quæ ad disciplinam regularem per-

tinent plus tenetur obedire abbati, quam episcopo. In his enim se voto astrinxit abbati. Sed in his quæ pertinent ad ecclesiasticam ordinationem plus tenetur obedire episcopo. Sed in utrisque plus tenetur obedire Papæ, a quo et abbas prælationem habet et regula quam monachus vovet, firmitatem. Super omnes autem obedire tenemur Deo et Patri Domini nostri Jesu Christi, cujus honor et imperium in sæcula sæculorum. Amen.

Expositio textus.

« Mala voluntas non a Deo est. » Contra : Omnis potentia et actio a Deo. — Respondeo : Loquitur de voluntate mala, in quantum mala est, non in quantum voluntas.

« Bonæ namque voluntatis et cogitationis initium. — Contra : Cogitare bonum potest homo sine gratia. — Respondeo : Aliud est cogitatio bona, quia bonum ibi materia est cogitationis tantum; hic autem forma.

« Sed sciendum est apostolum loqui de sæculari potestate. » Contra : Omnis potestas diaboli a Deo est. Ergo ei non est resistendum. — Respondeo : Apostolus loquitur de potestate quoad rectum usum potestatis, non quoad ejus abusum. Sic enim non est ordinata a Deo. Unde ei resistendum est quando protrahit in malum.

« Ipsorum humanarum rerum gradus advertere. » Contra : Super illud Apoc. II : *Et angelo Pergami, Glossa* dicit : Non audet archiepiscopus super subditos Episcopi manum imponere sine eo ; ergo non semper magis obediendum est superiori. — Respondeo : Aut superior habet super inferiorem et ejus subditos potestatem plenam, ut imperator super judices sæculares, Papa super prælatos ecclesiasticos, et tunc superiori magis semper est obediendum, quia potestas inferioris tota fluit a superiori. Aut habet limitatam, et tunc in casibus in quibus potestas ejus arctata non est, magis obediendum superiori, in aliis vero magis inferiori. Deo vero propter plenitudinem potestatis semper est obediendum in omnibus, ut hic sit finis loquendi, secundum illud Eccli. ult. : *Deum time, et mandata ejus conserva*, quia mandatorum ejus observantia perducit ad vitam quam nobis præstare dignetur qui est benedictus in sæcula.

DE INCARNATIONE VERBI

LIBER TERTIUS

PROLOGUS

Si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas, circumda tibi decorem, et in sublime erigere, et esto gloriosus, et speciosis induere vestibus. Job. XL [1]. Homo in suæ conditionis principio, duplici dignitate præditus fuit : scientia scilicet et virtute. Scientia scilicet, ut Deum cognosceret, et seipsum, nec non et alias creaturas. Eccl. XVII : *Cor dedit illis*, scilicet hominibus, *excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos : Creavit illis scientiam spiritus.* Virtute vero, ut seipsum contineret, et alia gubernaret. Sap. X : *Eduxit eum* [2] *de limo terræ; et dedit illi virtutem continendi omnia.* Per peccatum vero in utroque læsus est : nam, et virtus ejus est infirmata : Sap. IX : *Infirmus homo, exigui temporis :* et cognitio obscurata. Job. XXIV : *Nos quippe involvimur tenebris.* Unde convenienter ei subveniri non poterat, nisi per scientiam infallibilem, et virtutem indeficientem, quæ est Dei Filius. I Cor. I : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Sapientia vero Dei secundum seipsam, propter ejus altitudinem, est hominibus incognita. Eccl. I : *Sapientiam Dei præcedentem omnia, quis investigabit ?* Virtus vero divina, ratione suæ immensitatis, erat hominibus formidanda. Job. XXIII : *Nolo multa fortitudine contendat mecum, ne magnitudinis suæ mole me premat.* Et ideo ut homini conveniens adhiberetur remedium, voluit Dei Filius naturam humanam assumere, ut homo hominibus subveniret. Ipse ergo, qui in natura divina est virtus, secundum humanam naturam est brachium, quo genus humanum est salvatum. Isa. XL : *In brachio suo congregabit agnos.* Luc. I : *Fecit potentiam in brachio suo.* Psal. XLIII : *Brachium eorum non salvavit eos, sed dextera tua et brachium tuum.* Sed ipse Dei Filius, qui in divina natura est sapientia genita, verbum Patris, secundum naturam assumptam voci comparatur. Verbum enim in voce, est Filius in carne, ut Augustinus dicit : Ipse ergo Dei Filius incarnatus nobis ostenditur cum dicitur, si habes brachium sicut Deus, et voce simili tonas. De qua voce, Cant. II, scriptum est : *Sonet vox tua in auribus meis :* et Psal. XVII : *Intonuit de cœlo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam.* Et recte hac voce dicitur intonare, quia ante Christi adventum, divinæ sapientiæ sacramenta hominibus obscure et in quodam susurrio proponebantur. Job. IV : *Porro ad me dictum est verbum absconditum et quasi furtive suscepit auris mea verba susurrii ejus.* Sed per Christum hujusmodi sacramenta clare sunt hominibus patecta. Matth. XXVIII : *Docete omnes gentes* etc. : et in Psal. LXI, dicitur : *Vox tonitrui tui in rota. Glossa :* Tonitrui, idest aperta; in rota; totius mundi. In Filio autem Dei incarnato, tres substantiæ inveniuntur : scilicet divinitas et corpus, et anima. Divinitas quidem

[1] Parm. addit : « Infirmus. »

[2] Parm. omittit : « eum. »

amicta et humanitatis[1] decore. Psal. XCII : *Dominus regnavit decorem indutus est :* ideo ad exprimendum incarnationis mysterium dicit : *Circumda tibi decorem.* De quo scilicet humanitatis decore dicitur in Psal. XLIV : *Speciosus forma præ filiis hominum.* Et sponsa in Canticis I : *Ecce tu pulcher es dilecte mi, et decorus.* Corpus vero sublimatum est in crucis patibulo. Joan. XII : *Ergo si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Et Joan. III dicitur : *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis.* Et in hujusmodi præmium, dotatus est incorruptionis gloria. Psal. XX : *Gloriam et magnum decorem impones super eum.* » Quantum ergo ad passionis supplicium dicit : *In sublime erigere.* Quantum ad gloriæ præmium, *esto gloriosus.* Anima vero virtutibus et gratiis ornatur Joan. I : *Plenum gratiæ et veritatis.* Isa. IV : *Apprehendent septem mulieres,* » idest enim septem dona Spiritus sancti, *virum unum*, id est Christum : et ideo dicitur, *Speciosis induere vestibus.* Isa. LXI : *Induit me vestimentis salutis : et indumento justitiæ circumdedit me.* Prov. XXXI : *Fortitudo et decor indumentum ejus.* His etiam vestibus Christus suam sponsam, idest fidelem animam decorat. Ezech. XVI : *Unxi te oleo.* scilicet gratia Spiritui sancti, *et vestivi te discoloribus*, idest variis virtutibus. Et de his per ordinem Magister in hoc III tractatu, scilicet de sacramento incarnationis de mysterio passionis, de virtutibus et donis quibus et Christus plenus fuit, et fideles animas[2] replet. Dividitur autem liber iste in partes duas. In prima determinat de divina incarnatione. In secunda vero determinat de virtutibus et donis Filii Dei incarnati, XXIII distinct. Prima dividitur in duas partes. In prima determinat de Dei incarnatione[3]. Secunda prosequitur conditionem Filii Dei incarnati VI distinct. Prima in tres. In prima determinat de incarnatione ex parte assumentis, quia sit. In secunda ex parte assumpti, quid sit : distinct. II. In tertia ex parte utriusque, cujusmodi sit, distinct. V. Prima in tres[4]. In prima ostendit incarnationem auctoritate Apostoli. In secunda ostendit quæ persona fuerit incarnata : quæ incipit, ibi, « diligenter. » In tertia, utrum Pater, vel Spiritus sanctus potuerit incarnari, ibi, « Si vero quæritur. » Quæ dividitur in duas : quia primo ostendit veritatem : secundo objicit in contrarium et solvit, ibi, « Sed forte aliqui. » Illa pars quæ incipit, « Diligenter, » dividitur in tres. In prima ostendit qualiter Filius fuerit incarnatus : scilicet quia decebat Deum, ut in sapientia, in qua omnia considerat, sicut dicitur in Psal. CXXXI, in eadem omnia restauraret. In secunda ostendit, quare Pater non fuerit incarnatus : quia scilicet non est ab alio, sicut Filius : quæ incipit ibi, « Ideo etiam Filius, » In tertia, quare Pater et Spiritus sanctus non fuerit incarnatus, ut scilicet idem esset in divinitate et humanitate Filius, ibi, « Sed solus Filius in carne missus est. » Illa pars in qua objicit in contrarium, quæ incipit, « Sed forte, » dividitur in duas. In prima objicit, quod Pater et Spiritus sanctus incarnati fuerunt, cum indivisa sint opera Trinitatis. In secunda respondet, quia incarnationem est tota Trinitas operata, sed tamen est tantum ad Filium terminata : quæ incipit, ibi, « Ad quod dicimus. »

DISTINCTIO I

QUÆSTIO UNICA

Circa partem istam quæruntur quinque : 1° utrum Deus potuerit incarnari ; 2° utrum congruum fuerit eum incarnari ; 3° utrum una persona potuerit sine alia incarnari ; 4° utrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari ; 5° utrum tres personæ unam potuerint assumere naturam.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. vide-

[1] Cod. Mazarin. 318, hic et infra : « humilitatis. »
[2] Parm. : « animos. »
[3] Parm. : « secundo. »
[4] Parm. : « Primo. »

tur, quod non fuerit possibilis incarnatio. Omne unibile est passibile ad unionem, omne autem passibile ad unionem, est per motum seu passionem ad unionem, reducibile a priori agente vel movente : sed Deo nihil est prius, nec mutari nec pati potest ; ergo non potest uniri.

2. Præterea, quorum non est proportio, non est possibilis unio : sed inter creatorem et creaturam nulla est proportio, propter distantiam infinitam ; ergo non est possibilis eorum unio.

3. Præterea, magis convenit creatura cum creatura, quia in aliquo genere propinquo vel remoto convenit, quam creatura cum creatore, quæ in nullo conveniunt genere. Sed Deus non potest facere quod duo contraria, quorum utrumque est creatum, simul in eodem uniantur ; ergo nec quod creatura creatori.

Contra. Non videtur majoris difficultatis, duas personas in una natura existere, quam duas natura in una persona. Sed simul plures personæ divinæ in una natura existunt ; ergo similiter plures naturæ in una persona possunt uniri.

Præterea, aut est ex defectu creaturæ vel creatoris, quod non possint uniri : sed non est ex defectu creatoris, quia sic non esset summe perfectus : nec ex defectu creaturæ, quia sic non esset perfecta ejus obedientia ad creatorem ; ergo creaturæ et creatoris unio, est possibilis.

Ad hoc dicendum est, quod quando aliquid est quod secundum aliquid sui sonat [1] perfectionem, et secundum aliquid imperfectionem, excluso quod imperfectionis est, secundum id quod perfectionis habet, Deo est possibile : quia tantum id absolute Deo est impossibile, quod implicat contradictionem : quia hoc nihil est, quod in defectum divinæ potentiæ sonat, quia divina potentia deficere non potest. Unio autem non nisi ratione potentialitatis et materialitatis respectu ejus quod ex eis effectum est, imperfectionem includit ; quia ratio partis et materiæ est ratio imperfecti. Sed imperfectio incarnationi divinæ non convenit. Hac igitur subtracta, incarnatio quæ est divinæ personæ ad humanam naturam unio, Deo erit possibilis ; non tamen ita, quod ex humana et divina natura aliquid unum sicut totum ex partibus constituatur, ut homo ex anima et corpore. Et ideo concedendum est quod Deus potuerit incarnari (*a*).

Ad id quod objicitur in contrarium. « Quod unibile est, est possibile ad unionem, » dicendum quod Deus dicitur unitus, non per relationem existentem in ipso, sed in creatura, sicut est de aliis relationibus temporalibus de Deo dictis. Unde dicitur unibilis, non per aliquam potentialitatem quæ sit in ipso, sed in creatura ; et sic nec per motum vel passionem suam unitur, sed per motum vel passionem creaturæ.

Ad secundum dicendum est, quod duplex est proportio. Una secundum mensurationem quantitatis adinvicem. Unde, cum mensura sit rei mensuratæ vel terminatæ erit tantum inter res finitas terminatas : et talis non potest esse inter Deum et creaturam de qua procedit argumentum. Est alia proportio quæ est ordinis habitudo ; et hæc est inter res ordinatas adinvicem, ut inter agens et patiens, inter formam et materiam, potentiam et actum ; et hæc potest esse inter finitum et infinitum, quando finitum ad infinitum ordinatur : alioquin Deus non posset agere in creaturam, nec creatura pati a creatore : et talis sufficit ad unionem.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliqua conveniunt : scilicet in aliquo communi, et iterum in ordinis habitudine. Major autem vel minor convenientia in unitate alicujus communis, non facit ad majorem vel minorem rationem unionis in aliqua persona : quia sic magis essent unibiles duæ animæ quam anima cum corpore : quod est falsum. Sed major et minor convenientia in ordinis habitudine confert ad [2] unionem in persona ; sicut apparet in anima et corpore. Unde quamvis creatum magis conveniat cum aliqua creatura in aliquo communi, non tamen

[1] Parm. : « sonet. »
[2] Parm. : « rationem personæ. »

(*a*) Aliter solvit cod. Mazarin. 318, ad marginem, ex alia manu.

sequitur, si non potest uniri cum aliqua creatura quod non possit uniri cum creatore (*a*).

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non congruat Deum incarnari. Natura enim humana, cum sit finita, Deus potest facere aliquod majus. Sed eo quod se majus est, potest humana natura reparari, ut videtur, præsertim si a Deo sit hoc ordinatum ; ergo non fuit aliqua necessitas incarnationis divinæ propter reparationem generis humani.

2. Præterea, qui potest satisfacere de majori peccato, potest de minori : sed peccatum actuale est majus quam originale, cum plus habeat de ratione voluntarii, sine qua non est ratio peccati. Cum ergo homo possit pro mortali satisfacere, multo fortius potest pro originali ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, sicut est vituperabile nimia elatio, ita et nimia humiliatio : sed tanta est humiliatio quando Deus fit homo quanta est elatio quando homo appetit esse Deus ; ergo, cum nullum vituperabile Deum deceat, non decet Deum esse hominem.

Sed contra. Infinitam potentiam, sapientiam, bonitatem, decet se per effectum infinitum manifestari ; sed nullus effectus Dei infinitus est, sed solus Deus ; ergo congruit ut effectui suo conferret, ut esset Deus.

Præterea, Sap. VIII, dicitur : *Sapientia vincit malitiam*, sed per malitiam propriam et diaboli humanum genus dejectum est, quantum dejici potuit ; ergo per sapientiam debuit exaltari quantum exaltari potuit ; ergo natura humana uniri debuit Filio Dei, quia sic exaltata est quantum potuit exaltari.

Ad hoc dicendum, quod potissima ratio quare Deus incarnatus est, secundum sanctos sive secundum congruentiam, est reparatio generis humani. Unde post lapsum decuit Deum incarnari, ne nobilissima creaturarum, videlicet homo, frustraretur suo fine, idest beatitudine, ad quam creata erat, qua se privaverat per peccatum. Cum enim, secundum Anselmum, homo teneretur satisfacere de peccato, et satisfacere non posset, cum peccator ad satisfaciendum indignus reddatur, nec etiam alia creatura quia totum suum esse Deo debet, nedum pro alio aliquid solvere possit ; ideo ad hoc quod satisfacere deberet et posset, decebat[1], eum esse Deum ut posset et hominem ut deberet ; ergo post lapsum decebat Dei filium incarnari.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod nulla res particularis creata poterat fieri melior quam tota humana natura, quæ habet quamdam rationem infinitatis, ex hoc, quod est in infinitum communicabilis per generationem. Hoc autem quod satisfacit oportet aliquid particulare esse ; cum satisfactio sit per actionem, quæ non est nisi[2] res particularis.

Præterea, dato quod melior simpliciter fieret, quia [3] creatura esset, totum quod posset[4] pro se Deo deberet ; unde non relinqueretur sibi quod pro alio satisfacere posset.

Præterea [5], cum in statu primo, homo acceperit quædam quæ sunt supra naturam suorum principiorum, scilicet impassibilitatem et originalem justitiam, perfecte eum reparare est ad gradum super naturam suam elevare ; et ideo hoc, solum conditori naturæ fuit possibile, qui naturam instituit, et in ea gradus ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum actuale habeat plus de voluntario quam originale, tamen originale privat majus bonum, scilicet bonum naturæ, quia potentior est quam persona, cujus bonum per peccatum actuale privatur. Peccatum autem habet remedium ex parte boni, quod aufert per satisfactionem, quæ est quædam redditio

[1] Parm. : « cum. »
[2] Parm. : « rei. »
[3] Parm. : « quin. »
[4] Parm. : « per. »

[5] In cod. Mazarin, 318, deest : « præterea, cum in in statu, etc. »
(*a*) Hic, in margine, cod. Mazarin. 318, quæstionem hanc ponit et solvit : « Utrum Deus incarnatus fuisset si homo non peccasset. »

debiti. Sed ex parte culpæ, quam ratione voluntarii sequitur, habet remedium per gratiam : et sic est difficilius satisfacere pro originali quam actuali. Vel dicendum secundum alios, quod non sufficit purus homo satisfacere de mortali nisi præsupposita fide passionis Christi, ex cujus virtute satisfactio efficaciam habet.

Ad tertium dicendum, quod homo[1] appetit[2] esse Deus[3] ex præsumptione, et ideo est peccatum ; sed quod Deus sit homo, est ex charitatis amore, et ideo non est vituperabile.

ARTICULUS III

Tertio quæritur, utrum una persona possit sine alia incarnari : et videtur quod non. Sicut essentia est una trium personarum, ita et operatio. Sed assumptio est operatio Trinitatis ; ergo omnium erit una assumptio ; ergo omnes assument unam naturam.

2. Præterea, dicit Damascenus quod in divinis omnia unum sunt, præter generationem, et ingenerationem, et processionem : sed incarnatio Dei nullum horum est, ergo cum tres personæ communicent in incarnatione, et sit una incarnatio, incarnabuntur reliquæ.

3. Præterea, major est unio quæ est per gratiam unionis, quam quæ est per gratiam adoptionis : sed per gratiam adoptionis non potest alicui uniri una persona sine alia ; ergo nec per gratiam unionis ; et sic non potest una sine alia incarnari.

Contra. Major est distinctio rei et rationis, quam quæ est rationis tantum : sed distinctio personarum est distinctio rei et rationis ; ergo major est ea, quæ est pure rationis : sed Deus omnia quæ creat, secundum Augustinum, lib. LXXXIII. *Quæst.*[4], non creat una ratione ; ergo ; cum una persona incarnatur, non oportet quod reliquæ incarnentur.

Præterea, incarnatio includit in suo intellectu missionem : sed potest una persona incarnari sine reliqua.

Ad hoc dicendum est, quod quando aliqua duo in aliquo conveniunt, et in aliquo differunt, si aliquid unitur alicui eorum, ratione ejus in quo conveniunt, oportet quod reliquo uniatur : non autem si ei unitur ratione ejus in quo ab alio distinguitur. Cum igitur personæ divinæ uniantur in essentia et distinguantur in proprietate personali, non oportet quod si cui earum uniatur aliquid in persona, quod reliquæ uniatur : et ideo cum natura humana sit unita Filio in persona, non in natura, non propter hoc oportet, quod alii uniatur. (*a*)

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod assumere, duo importat ; videlicet operationem, et treminum operationis. Quamvis autem in operatione tota trinitas sit operata assumptionem, tamen est ad solum Filium terminata.

Ad secundum dicendum, quod incarnatio generationem includit in suo intellectu, quæ proprietas personalis est ipsius Filii, quia facta est incarnationis unio in persona Filii, quæ per generationem constituitur, quamvis incarnatio non sit ejus æterna generatio.

Ad tertium dicendum, quod uniri personam per gratiam adoptionis, est eam per ejus effectum uniri, in quo tota Trinitas communicat : et ideo tota Trinitas unitur. Sed uniri per gratiam unionis est uniri in persona, cujus personalis proprietas non est toti Trinitati communis ; et ideo non oportet quod tota Trinitas uniatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Pater carnem assumere non potuerit. Minimum enim inconveniens, secundum Anselmum, est Deo impossibile : sed, si Pater carnem assumeret, sequeretur inconveniens, ut scilicet essent in Trinitate plures Filii : ergo Pater carnem assumere non potuit.

2. Præterea, opposita non possunt conjungi in eodem. Sed innascibilitas, quæ est proprietas Patris, opponitur nativitati

[1] Parm. : « hominem. »
[2] Parm. : « appetere. »
[3] Parm. : « Deum est ex. »

[4] Parm. omittit : « secundum Augustinum, lib. LXXXIII. Quæst. »
(*a*) Cod. Mazarin. 318, ad marginem, aliter solvit,

per quam Filius de Virgine carnem sumpsit; ergo Pater non potuit carnem assumere.

3. Præterea, missio Filii, ut in *littera* dicitur, est ipsa incarnatio. Sed Pater non potest mitti, ut dicit Augustinus in libro *de Trinitate;* ergo nec incarnari.

Sed contra. Humana natura non magis distat a Patre quam a Filio; si ergo potuit uniri Filio similiter potuit uniri et Patri.

Præterea, eadem dignitas est Patris et Filii: sed posse assumere carnem ad dignitatem Filii pertinet; ergo et Patri competit.

Respondeo. Dicendum, quod dupliciter dicitur Deus aliquid posse. Uno modo de potentia absoluta, scilicet secundum se considerata; et sic potest omne illud, quod contradictionem non implicat, et quod non vergit in defectum potentiæ facientis: quod enim contradictionem implicat fieri non potest, eo quod seipsum destruit, defectus autem in divinam potentiam non cadit. Alio modo dicitur Deus posse aliquid de potentia ordinata, idest considerato ordine divinæ sapientiæ; et sic Deus dicitur posse omne illud, quod ordinatum est per suam sapientiam, vel ordinari potest: quod enim de se inordinationem dicit, Deo non est possibile; sicut peccare, eo quod ordinatum esse non potest. Quod vero de se inordinationem non dicit, potest esse ordinatum; et ideo a Deo fieri potest, quamvis forte divina sapientia aliter ordinaverit; sicut non est impossibile Deo salvare aliquem, quamvis non sit prædestinatus. Patrem autem incarnari, neque contradictionem implicat, neque defectum aliquem Patris sonat. Unde est possibile de potentia absoluta. Similiter etiam non importat de se aliquam inordinationem, quamvis non sit ordinatum a divina sapientia ut ita fiat. Et ideo etiam de potentia ordinata, est possibile Patrem incarnari: non quia ita ordinatum sit, sed quia ita per divinam sapientiam ordinatum esse potest: et eadem ratio est de Spiritu sancto. Rationes vero, quare magis congruum fuit Filium incarnari, in *littera* tanguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod esse duos Filios in Trinitate ab æterno est de se inconveniens, et simpliciter impossibile; vergeret enim in confusionem personarum. Sed esse in Trinitate unum Filium ab æterno in deitate, et alium ex tempore in humanitate, non esset inconveniens, si ita fuisset per divinam sapientiam ordinatum. Et propterea Pater potuisset carnem assumere, sine hoc quod Filius esset; sicut Adam carnem habuit, et Filius non fuit.

Ad secundum dicendum, quod innascibilitas Patris opponitur nativitati æternæ, non autem nativitati temporali, quæ est respectu alterius naturæ; et propterea sine nativitate posset carnem assumere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod incarnatio Filii dicitur missio: quia ipse est ab alio. Patris autem incarnatio, si foret, missio non esset, quia ipse Pater ab alio non est.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod tres personæ non possunt assumere unam naturam. Si enim tres personæ assumunt unam naturam humanam, est in unitate, quæ teneat se ex parte assumentis, vel ex parte assumpti. Sed non potest esse in unitate assumentis: quia illa unitas, vel est naturæ, vel personæ: non potest esse unitas naturæ, inquantum conveniunt personæ: quia sic transiret natura in naturam: nec unitas personæ, quia sic tres personæ essent una persona. Nec potest esse ex parte assumpti, quia assumere est ad se sumere: oportet igitur, quod assumatur in alterius unitatem. Cum ergo non sit aliqua unitas, in qua possit una natura a tribus personis assumi, tres personæ non possunt unam naturam assumere; et hoc est, quod Anselmus dicit in libro *de conceptu Virginis*: Plures personæ non possunt assumere unum eumdem hominem.

2. Præterea, uniens et unitum communicant sibi in idiomate, ut dicit Damascenus; ergo si tres personæ assumunt unam naturam humanam, unus homo erit Pater et Filius et Spiritus sanctus; ergo Pater esset Filius et Spiritus

sanctus, et e converso; quod est impossibile, quia sic esset confusio idiomatum; ergo impossibile est, quod una natura sumatur a tribus.

3. Præterea, si tres personæ assumerent unum et eumdem hominem, aut unica, aut pluribus unionibus : sed non unica, quia sic in una natura conveniunt divina in qua non est facta unio : nec pluribus, quia sic essent plures incarnationes; ergo impossibile est, quod una natura personis pluribus uniatur.

Contra. Gratia imitatur naturam : sed naturaliter tres personæ conveniunt in una divina natura; ergo per gratiam unionis poterunt in natura una humana convenire.

4. Præterea, humana natura habet quod sit assumptibilis, eo quod est ad imaginem : sed simul est trium personarum una imago; ergo simul potest a tribus assumi.

Ad hoc dicendum, quod assumere est aliquid ad se sumere, sicut dictum est. Si ergo tres personæ assumerent naturam humanam, oporteret, quod in suam unitatem assumerent. Ista autem unitas non potest ésse, nisi vel unitas naturæ communis, hoc est divinæ, et hoc est impossibile, quia sic natura transiret in naturam : aut unitas propria uniuscujusque, quæ est unitas personalis : et sic in propriam unitatem uniuscujusque personæ posset ipsam quælibet persona assumere, loquendo de potentia absoluta; quia non est majoris potentiæ Filius quam Pater, vel Spiritus sanctus. Sed non est de potentia ordinata, qua aliquid ordinatum est; cum unius personæ incarnatio, ad reparationem mille mundorum sufficeret secundum ordinem divinæ sapientiæ, scilicet, qua aliquid ordinari potuit : quamvis alii contrariam opinionem teneant, propter rationem primo positam.

Ad primum ergo dicendum est, quod si assumerent unam naturam tres personæ in unitatem personæ, non oporteret quod essent una persona, quia assumerent in propriam personæ unitatem, secundum quam quælibet est una, etiam ab alia distincta. Et quod dicit Anselmus, quod non possunt assumere unum hominem, intelligendum est, unum hominem, idest, unam personam humanam, et non unam naturam.

Ad secundum dicendum, quod communicatio idiomatum, intelligitur respectu naturæ alterius : unde prædicta positione facta, hic homo non communicaret Filio in idiomate Patris, sed solum in idiomate humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod unio secundum rem prout relatio est, esset una ex parte humanæ naturæ, quia accidentia ejusdem speciei impossibile est in eodem multiplicari secundum naturam : sed secundum rationem intelligentem tres personas hac relatione referri, secundum pluralitatem personarum essent plures ex parte ipsarum personarum.

Expositio Textus.

Sciendum quod tempus incarnationis dicitur plenitudo temporis litteraliter intelligendo, quia tempus præfinitum a Deo de incarnatione impletum est.

Factus est de muliere etc. Christus dicitur factus de muliere, non secundum divinam naturam, sed secundum humanam, secundum quam est natus de muliere; et mulier non importat hic corruptionem, sed sexus designationem.

Factum sub lege etc. Sciendum quod Christus non dicitur esse sub lege quantum ad metum legis, vel quantum ad causam; quia sic omnes in peccato nati, sunt sub lege; sed quantum ad observantiam legis.

Ut eos qui sub lege erant redimeret etc. Christus dicitur eos qui sub lege erant redemisse, quia eis prædicavit, non quin venerit ad alios redimendum.

« Hæc est mulier Evangelica de qua Luc. xv. » Sciendum quod divina sapientia mulier dicitur non propter fragilitatem, sed propter fecunditatem. Eccles. xxiv : *A generationibus meis implemini.*

« Nec eamdem Trinitatem in specie columbæ etc. » Sciendum quod columba illa potest dupliciter considerari : vel inquantum res est quædam, et sic pertinet ad totam Trinitatem ut ejus effectus; vel secundum quod est signum; et hoc modo tantum ad Spiritum sanctum per-

tinet, cujus invisibilis missio designatur per adventum columbæ.

DISTINCTIO II

Divisio textus

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister de incarnatione ex parte assumentis, hic intendit determinare de ea ex parte assumpti : et dividitur in partes tres. In prima ostendit quid sit assumptum. In secunda quale fuerit quod fuit assumptum[1], IIIª D. In tertia ostendit quo agente assumptum formatum sit, quarta dist. ibi, « Cum vero incarnatio verbi etc. » Prima in duas : quia primo ostendit quid sit assumptum, quia humana natura integra ex suis partibus constat. In secunda determinat ordinem assumptionis, ibi, « Assumpsit Filius Dei animam, et carnem etc. » Prima in duas. In prima ostendit humanam naturam integram ex suis partibus esse assumptam. In secunda excludit errorem, ibi, « Errant igitur etc. » Assumpsit Dei Filius animam et carnem. » Dividitur hæc pars in duas. In prima ostendit ordinem naturæ. In secunda ordinem temporis, ibi, « Si autem quæritur. »

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. 1. Utrum humana natura fuerit præ aliis assumptibilis. Et videtur quod non, quia Deo a creaturis infinite distanti, non magis approximat una creatura quam altera, quia infinito nihil est majus : sed non nisi propter majorem propinquitatem aliquid dicitur magis alio assumptibile ; ergo omnes creaturæ sunt æqualiter assumptibiles.

2. Præterea, sicut dicit Augustinus *ad Volusianum* : « In rebus mirabilibus, tota ratio facti est potentia facientis ; » ergo non est major ratio ex parte assumpti, quare unum sit magis reliquo assumptibile.

3. Præterea, ait Gregorius : « Quanto in Angelo natura est subtilior, eo magis in illo imago Dei insinuatur expressa ; » cum ergo per imaginem aliquid habeat ordinem ad assumptionem Angelica natura magis est assumptibilis quam humana.

Sed contra. Deus facit semper quod melius est, et magis congruum ; cum ergo assumpsit humanam naturam ; ergo majorem habuit congruitatem ad assumptionem.

Præterea, assumptio est actus divinæ personæ habentis distinctionem secundum originem : sed nulla natura creata habet personam distinctam origine, nisi natura hamana ; ergo eam magis convenit assumi quam aliam naturam.

Respondeo dicendum, quod assumptibile dicitur aliquid, eo quod potest assumi : indicat enim potentiam creaturæ ad assumptionem. Hæc autem potentia est tantum obedientiæ. Cum ergo omnis creatura in æquali obedientia se habeat ad suum creatorem, Deus omnem creaturam æqualiter poterit assumere, loquendo de potentia absoluta, secundum quam potest quicquid est aliquid, et quod defectum potentiæ non sonat. Loquendo autem de potentia ordinata, sic Deus dicitur posse quod congruit ordinationi suæ sapientiæ : et hoc modo aliqua creatura dicitur alia magis assumptibilis, et quia majorem congruitatem habet ad assumptionem : et hoc modo natura humana est præ aliis assumptibilis, cum congruitatem habeat præ aliis, quantum ad tria quæ in assumptione requiruntur. Primo quia in eo expressior similitudo invenitur, quam in aliis creaturis. In creaturis enim irrationalibus est tantum similitudo vestigii : in Angelis autem, etsi sit similitudo imaginis sicut in homine, non est tamen ita expressa similitudo, quantum ad aliqua accidentalia; sicut quod anima est in toto corpore tota, ut Deus in mundo ; quamvis forte quo ad essentialia in Angelis sit similitudo expressior. Secundo quantum ad terminum assumptionis : quia illa assumptio terminata est in personam distinctam origine : nulla autem creatura habet talem personalitatem nisi natura huma-

[1] Parm. omittit : « II Iª D. »

na; et ideo ipsa est magis assumptibilis. Tertio quantum ad finem assumptionis; quia sic perfectio universi, dicitur finis assumptionis præcipuus. Cum enim ipsa ultimo sit creata, cum Deus ipsam assumpsit, principium creaturarum unitum est ultimæ creaturæ : et ideo in hac assumptione relucet figura orbicularis quæ maxime est perfecta : et ob hoc naturam humanam congruit magis assumi. Et ipsa natura humana convenit cum omni creatura : unde homine unito, quodammodo omnis creatura unita est. Sicut si dicatur finis assumptionis liberatio a peccato, quia in irrationali creatura peccatum non erat, in Angelo vero erat, sed irremediabile, in homine vero remediabile; ideo natura humana, secundum hoc, debebat assumi.

Ad primum ergo dicendum, quod distantia Dei et creaturæ, infinita est ex parte Dei; et sic nulla est ea major. Nihil enim potest esse magis distans a creatura, quam Deus. Sed ex parte creaturæ est finita, quia esse creaturæ est finitum; et ideo ex hac parte, una creatura invenitur magis distans quam alia a Deo. Et est simile, sicut si intelligamus duas lineas, quarum una sit finita, et alia infinita.

Ad secundum dicendum, quod omne factum, respectu potentiæ absolutæ, æqualiter potest fieri a creatore. Respectu tamen potentiæ ordinatæ, secundum quam facit quod congruit ordinationi suæ sapientiæ, magis congruit quod ex una fiat quod vult facere creator, quam ex alia; sicut jam dictum est in solutione problematis.

Ad tertium dicendum, quod divina natura tripliciter consideratur. Vel in se, vel in persona distincta proprietate originis, vel prout est exemplar universi. Primo modo Angelus est magis ad similitudinem imaginis, cum ejus natura sit simplicior et subtilior. Secundo modo et tertio, natura humana magis facta est ad similitudinem imaginis, quia sic habet inter creaturas tantum personam distinctam ratione originis, et habet participationem cum omnibus universi partibus (*a*).

ARTICULUS II

Secundo quæritur, utrum totam naturam humanam assumpserit; et videtur quod non. Creatura enim, ex hoc quod est ad imaginem, habet ordinem ad assumptionem : in carne enim est tantum similitudo vestigii; ergo ipsa non est assumpta.

2. Præterea, ad hoc quod corpus vivificetur, sufficit quod ei vivificabili principium vitæ uniatur; cum ergo Deus, qui est principium vitæ, uniatur corpori in incarnatione, non oportet quod animam assumat.

3. Præterea, ut dicit Boëtius, species est totum esse individuorum : sed natura humana non erat totum esse Christi; ergo non fuit in Christo ut species resultans ex anima et corpore.

Ad oppositum Damascenus est qui ait : « Quod erat inassumptibile erat incurabile : » sed totum hominem curavit; ergo totum hominem assumpsit.

Præterea, in symbolo Athanasii dicitur : « Perfectus Deus, perfectus homo; ex anima rationali, et humana carne subsistens; » ergo perfectam et integram naturam humanam Deus assumpsit.

Ad hoc dicendum, quod sicut subtracta unitate variatur species numeri, ita subtracta differentia essentiali et sine eo quod est essentiale res variatur. Cum ergo Deus verum hominem assumpserit, omnia ejus principia essentialia et proprietates resultantes ex principiis ejus essentialibus assumpsit. Sic ergo totam naturam humanam assumpsit (*b*).

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod quamvis secundum se in carne sit tantum similitudo vestigii, tamen secundum suam formam, idest animam, communicat similitudini imaginis.

Ad secundum dicendum, quod duplex

(*a*) Cod Mazarin. 318 ad marginem. solvit quæstiones sequenter :
1. Utrum Filius Dei naturam humanam assumere debuit, in omnibus suppositis; 2. Utrum debuerit naturam humanam assumere ex parte Adæ.

(*b*) Cod. Mazarin. 318, aliter quæstionem solvit, sed ex alia manu in margine.

est principium vitæ, effectivum et formale. Non autem sufficit ad hoc quod vivificetur corpus, quod uniatur Deo, qui est principium vitæ effectivum ; sed oportet quod uniatur principio formali, quod est anima ; et ideo oportebat animam assumere ad corporis vivificationem.

Ad tertium dicendum, quod verbum Boetii intelligitur de individuo, quod est unius naturæ tantum ; et non de individuo, quod est plurium naturarum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod sine medio Deus assumpserit. Remoto enim medio quo aliqua conjunguntur, extrema separantur : sed separata anima, non fuit dissoluta unio divinitatis a carne ; ergo non mediante anima caro assumpta est.

2. Præterea, impossibile est quod per idem medium aliquid uniatur superiori et inferiori : sed mediante spiritu anima unitur corpori, ut dicitur in libro *de differentia spiritus et animæ;* ergo non mediante spiritu unitur suo creatori.

3. Præterea, gratia æqualiter respicit tres personas, cum sit Trinitatis effectus ; si ergo mediante gratia unitus est Filius Dei animæ, æqualiter tota Trinitas unietur.

Ad oppositum est Augustinus *ad Volusianum :* « Filius Dei animam rationalem assumpsit, et per eam sibi corpus adaptavit : » et ita unam partem humanæ naturæ assumpsit mediante alia.

Præterea, distantia per aliquod medium utrique proximum congrue conjunguntur : sed anima proximior est Deo quam corpus, cum sit ad imaginem Dei, spiritus autem quam anima, quia Deus spiritus est, Joan. IV ; ergo Deus assumpsit corpus mediante anima, et animam mediante spiritu.

Ad hoc dicendum, quod duplex est medium. Medium efficientiæ, et medium congruentiæ. Medium efficientiæ duplex ; scilicet faciens unitum, et faciens unibile. Cum ergo nulla creatura effecerit incarnationem, nihil tali medio efficientiæ, quod est faciens unitum, Christus assumpsit : sed tamen servato ordine ad finem unionis, qui est liberatio a peccatis, corpus assumptibile fuit per animam et anima per mentem, hoc est spiritum ; et corpus et anima per naturam humanam : et sic fuit ibi medium efficientiæ faciens unibile. Loquendo tamen de medio congruentiæ, animam mediante gratia, et corpus mediante spiritu assumpsit ; quia congruum erat carnem vivificatam, et animam sua imagine insignitam, et gratia repletam assumere (*a*).

Ad illud quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod remoto medio congruentiæ non oportet quod extrema separentur ; et tale medium fuit anima respectu unionis corporis.

Ad secundum dicendum, quod æquivocatur spiritus : dicitur enim corpus subtile spiritus, mediante quo anima suas animales operationes exercet ; et hoc spiritu mediante, anima unitur corpori ut motor, quamvis immediate ut forma. Alio modo dicitur spiritus suprema pars animæ, ut mens quæ est imaginis subjectum ; et isto spiritu dicitur anima ut medio uniri Deo.

Ad tertium dicendum, quod tota Trinitas uniebatur animæ Christi per gratiam inhabitantem ; non tamen ad totam Trinitatem, unio quæ est in persona, terminabatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod incarnatio perfecta non fuerit in instanti. Motus præcedit terminum motus. Cum ergo natura humana et ejus conceptio se habeant ut terminus motus et motus, conceptio præcedit naturam humanam.

2. Præterea, quod est ultimum in resolutione est primum in compositione : cum ergo in separatione animæ Christi a carne remanserit unio divinitatis ad carnem, hæc unio præcessit unionem animæ ad carnem.

(*a*) Aliam cod. Mazarin. solutionem affert, ea alia manu, ad marginem.

3. Præterea, extremum prius unitur medio, quam alteri extremo. Cum ergo, sicut jam dictum est, anima quodammodo fuerit medium unionis divinitatis ad carnem, prius fuit divinitas unita animæ quam carni; et sic non fuit incarnatio tota simul.

Ad oppositum Damascenus ait : « Simul fuit caro, simul animata caro, simul Dei verbi caro. »

Præterea, incarnatio fuit operatio Spiritus sancti : operatio autem Dei non requirit moram successionis : ergo non fuit successive incarnatio, sed tota simul.

Ad hoc dicendum, quod in incarnatione Christi, neque conceptio corporis, neque creatio animæ, neque unio utriusque potuit præcedere tempore unionem ad personam Verbi; quia quam cito est anima vel corpus, vel conjunctum, tam cito est hypostasis : natura enim esse non habet nisi in aliquo individuo. Aut ergo remansisset hypostasis creata carnis vel animæ vel conjuncti cum hypostasi verbi; et sic in Christo essent duæ hypostases; aut per assumptionem esset aliquid consumptum in natura assumpta, quod esset indecens. Et similiter anima vel corpus non potuit prius assumi a Dei verbo antequam adinvicem uniretur ad constituendam humanam naturam; quia partes prædictæ sunt assumptibiles ex hoc, quod sunt partes humanæ naturæ. Et ideo ista quatuor simul fuerunt : conceptio corporis, et creatio animæ, unio utriusque, et assumptio a Dei verbo; et sic incarnatio perfecta est in instanti.

Ad id quod objicitur in contrarium, quod in motu ubi differunt principium motus, medium et terminus motus, motus temporis ordine præcedit terminum motus. Non fuit autem sic in proposito; quia fuit operatio supernaturalis et instantanea.

Ad secundum dicendum, quod ultimum in resolutione si terminatur ad eum resolutio, prius est in compositione. Non sic autem se habuit unio deitatis ad carnem ut terminus separationis animæ cum carne, quia hæ uniones non sunt unius rationis; et ideo non oportuit quod prius tempore fuerit talis unio quam animæ cum carne.

Ad illud quod ultimo objicitur, dicendum, quod extremum non oportet quod prius uniatur medio congruentiæ; quia non propter hoc principaliter unitur alteri extremo, magis quam alteri extremo; et tale medium, sicut habitum est, fuit anima in unione divinitatis ad carnem (*a*).

Expositio textus.

Nomine humanæ naturæ anima et corpus materialiter intelliguntur.

« Errant igitur qui nomine humanitatis. » Sciendum est quod per hanc proprietatem, quæ ab eis humanitas dicit, potest intelligi forma sive species communis : et talem humanitatem quidam dicebant assumptam a Christo : et hoc falsum est.

Quod autem evidenter etc. » Sciendum est quod Magister in alio sensu utitur verbo Joannis quam ipse Joannes; scilicet quod non naturam in communi assumpsit, ut puta speciem. Joannes autem ostendit quod non ex divinitate et humanitate una natura conficitur, sicut ex anima et corpore.

« Neque enim factus[1] etc. » Sciendum est quod secundum intentionem Magistri, si Christus assumpsisset hominem universalem, oportet quod de omnibus ejus individuis prædicaretur. Secundum intentionem vero Damasceni, si una natura resultaret ex unione divinæ naturæ et humanæ, quam servaret hoc nomen Christus, illa natura esset communicabilis actu vel potentia pluribus; et sic hoc nomen Christus esset prædicabile de pluribus.

« Omnia autem quæ in nostra natura etc. » Et intelligendum est de principiis essentialibus humanæ naturæ, et ejus naturalibus proprietatibus.

« Et tamen prædicant istum visibilem, etc. » Quod radii solares sparsi per feces non inficiuntur, est, quia sol cum eis

[1] Parm. : « sanctus. »

(*a*) Hic in margine cod. Mazarin. 318 ponit et solvit quæstionem illam : « utrum mediante gratia natura humana a Deo sit assumpta. »

non communicat in materia ; anima autem communicat corpori in materia, non ex qua, sed in qua ; et ideo ex conjunctione ad corpus inficitur. Divinitas autem non communicat cum corpore, neque in materia ex qua, cum non sit materialis, neque sicut in materia in qua, cum non uniatur corpori sicut forma ejus.

DISTINCTIO III

Divisio Textus.

QUÆSTIO UNICA

Superius determinavit Magister quid in humana natura assumpserit Dei Filius. In hac parte determinat conditionem assumpti : quæ dividitur in duas. Primo determinat veritatem ; secundo movet quasdam dubitationes, ibi, « Cum autem illa caro etc. » Prima in duas : quia primo determinat assumpti qualitatem, quod scilicet fuit ab omni contagione operatione Spiritus sancti immunis. Et secundo qualitatem ejus, ex qua assumptum est, hoc est Virginis, ibi, « Mariam quoque etc. » Quæ dividitur in duas. In prima ostendit eam ab [1] omni contagio et fomite peccati mundatam, et potentiam generativam Dei et hominis sibi collatam, auctoritate Damasceni. In secunda auctoritatibus Augustini *de Fide ad Petrum*. « Cum autem illa caro etc. » Hæc dividitur in duas, secundum duas dubitationes, quas ponit et solvit. Secunda incipit, ibi, « Illi autem sententiæ quam supra diximus. » Prima dividitur in tres. Primo enim movet dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, « Quia ea determinatione etc. » Tertio ex solutione elicit conclusione : scilicet quod Christus primitias nostræ massæ assumpsit : quæ incipit ibi, « Quocirca etc. »

ARTICULUS I

Hic quæritur primo, utrum Beata Virgo fuerit in utero sanctificata : et videtur, quod non. Augustinus enim *ad Dardan.* ait : « Sanctificatio, qua singuli efficimur templum Dei, non nisi renatorum est : » nemo autem renascitur, nisi prius nascatur ; ergo nullus habet gratiam sanctificantem, antequam nascatur : ergo in utero Beata Virgo non fuit sanctificata.

2. Præterea, dicit Hieronymus : « Non mihi credas, si aliquid tibi dixero, quod ex novo Testamento, vel veteri haberi non possit : » cum ergo de sanctificatione Beatæ Virginis in utero in veteri Testamento vel in novo nihil [2] tradatur ; non est credendum eam in utero sanctificatam.

3. Præterea, non tollitur effectus vel dispositio ab aliquo, quamdiu suæ causæ conjungitur, sicut calor, quamdiu conjunctus est igni : sed proles originale contrahit a parentibus : ergo non tollitur a prole, quamdiu parentibus conjungitur : sed quamdiu est in utero conjungitur parentibus : ergo non potest sanctificari in utero.

Contra : hoc, quod aliis sanctis legimus esse concessum, non est fas dicere tantæ Virgini fuisse negatum : sed Joanni et Jeremiæ beneficium sanctificationis in utero, legimus esse concessum : ergo non est Virgini denegatum.

Præterea, Ecclesia non solemnizat nisi pro aliquo sancto : solemnizat autem nativitatem Beatæ Virginis : ergo sancta nata fuit.

Ad hoc dicendum, quod Beata Virgo, nec ante conceptionem, nec in conceptione ante animæ infusionem sanctificata fuit : quia proprium subjectum gratiæ sanctificantis est anima. Nec in ipso instanti infusionis animæ, quia sic non contraxisset originale, sicut nec Christus : et ideo omnibus non conveniret redimi per Christum : sed tantum sanctificata creditur post animæ infusionem, quia hoc aliis sanctis est collatum. Et ideo Matri sapientiæ maxime decuit hoc conferri, in quam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligitur de regeneratione, quæ fit per legem communem : quod notatur in hoc quod dicit, « qua sin-

[1] Parm. : « de omni contagione. »

[2] Parm. : « dicatur. »

guli efficimur templum Dei, » quæ fit per Ecclesiæ sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sanctificatio Virginis in utero expressa non legatur in Scripturis veteris et novi Testamenti : tamen haberi potest ex his quæ ibi leguntur : quia si sanctificati sunt et Joannes et Jeremias, qui Christum prænunciaverunt, multo magis creditur sanctificata Virgo, quæ Christum genuit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio ista prolis ad parentem non impedit; cum sit solum ex parte corporis, et non ex parte animæ, in qua est peccatum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod per sanctificationem in utero non fuerit a fomite liberata. Nihil enim, quod ad virtutem promovet, ei subtrahendum fuit, cui virtutis perfectio debebatur : sed fomes ad virtutem promovet : unde et Paulo petenti a se stimulum carnis amoveri dictum est : *Virtus in infirmitate perficitur*, II Corinth. XII ; ergo cum Matrem Dei summa virtutis, seu sanctificationis perfectio deceret, fomes ab ea per sanctificationem removeri non debuit.

2. Præterea, videtur, quod per eam immunitatem a peccato consecuta non fuerit. Ambrosius enim dicit super illud, *Spiritus sanctus superveniet in te ;* « Superveniens Spiritus sanctus in virginem, mentem ejus ab omni sorde castificavit vitiorum ; hoc autem dicitur pro tempore quo Christum concepit : ergo aliquas sordes vitiorum post sanctificationem in utero contraxit, a quibus postmodum mundata est.

3. Præterea, certitudo impeccabilitatis non habetur nisi per justitiam confirmantem : si ergo Beata Virgo per sanctificationem in utero consecuta fuisset impeccabilitatem, consecuta etiam fuisset confirmationem : quod non videtur, cum hoc magis pertineat ad secundam sanctificationem, quando in utero concepit Salvatorem, vel ad tertiam quando est glorificata.

Ad oppositum, Beatæ Virgini ultra quam aliis sanctificatis in utero, aliquid collatum est : sed gratia sanctificans alios sanctificatos in utero, purgavit a culpa : ergo Beatam Virginem etiam a fomite totaliter liberavit. Item Bernardus *in epistola ad Lugd. Canonicos dicit :* « Puto quod copiosior gratia sanctificationis in Beatam Virginem descenderit, quæ non solum ortum ejus sanctificavit, sed eam ab omni peccato deinceps custodivit[1] immunem. » Ergo per sanctificationem in utero immunitatem ab omni peccato consecuta est.

Ad hoc dicendum est, quod circa istam quæstionem aliquid est circa quod omnes conveniunt : scilicet, quod per primam sanctificationem fuerit Virgo ab originali, et reatu originalis purgata. De emundatione autem ejus a fomite, diversi diversa loquuntur. Quidam enim dicunt, quod per primam sanctificationem fomes ex toto sublatus est. Quibus contradicit quod in *littera* ex verbis Damasceni dicitur, quod in secunda sanctificatione supervenit Spiritus sanctus eam purgans : quod non potest intelligi nisi de purgatione a fomite ; quia peccatum actuale non commisit, ut Augustinus in *littera* dicit. Et ideo dicunt alii, quod quantum ad aliquid fuit purgata a fomite in prima sanctificatione, et quantum ad aliquid fomes remansit. Et isti tripliciter dividuntur. Quidam enim dicunt quod duplex est actus fomitis : scilicet impellere ad malum, et difficultatem facere in bono. Quantum ad primum actum, qui est inclinatio ad malum, dicunt eum in prima sanctificatione subtractum : quantum autem ad secundum, qui est difficultatem facere in bono, dicunt eum remansisse, sed in secunda sanctificatione remotum. Hoc autem stare non potest : et hoc, quia secundum idem ex quo est pronitas ad unum contrariorum, est difficultas ad alterum ; sicut gravitas deorsum trahit, et difficultatem facit in ascensu. Et ideo alii dicunt quod

[1] Parm. omittit : « immunem ; » Ergo per sanctificationem, etc. »

fomes est corruptio personæ, inquantum impellit ad malum, et inquantum facit difficultatem in bonum : et sic a Beata Virgine in prima sanctificatione fuit remotus vel abstractus. In quantum autem est corruptio naturæ, ratione cujus infectio originalis per actum naturæ in prolem transit, sic ab eo purgata est in secunda sanctificatione, ut prolem sine omni peccato originali conciperet. Hoc etiam non videtur conveniens : quia originale, quantum ad id quod culpæ est, transit in prolem a patre qui dat speciem et id quod in generatione formale est. Quantum autem ad id quod pœnæ est, sicut sunt corporis passibilitates, transit in prolem a matre quæ materiam administrat. Unde non videtur esse causa quare Christus sine originali conceptus est, purgatio matris a fomite ; sed magis quia sine virili copula natus est : quam causam assignat Anselmus in libro *de Conceptione Virginis*. Defectus autem pœnales, non ex necessitate, sed ex voluntate assumpsit. Et ideo alii dicunt, quibus consentiendum videtur, quod post primam sanctificationem remanserit quantum ad essentiam, sed impeditus per gratiam sanctificantem ne in peccatum declinaret, aut a bono retraheret. Contingit enim habitum aliquando ligari ne in actus exire possit, ut scientiam per ebrietatem. In secunda vero sanctificatione, essentialiter fomes ille subtractus est. In assumptione autem est Virgo a peccati pœnalitatibus liberata ; quia sicut pie creditur, resurrexit glorificata in corpore et anima.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod fomes non per se in bonum promovet, sed per accidens, inquantum causa humiliationis est, et sic causa evitandi maximum malum, scilicet superbiam. Si tamen hoc malum aliter vitaretur, simpliciter melius esset fomitem non esse.

Ad secundum vero dicendum est, quod castificatio a sordibus vitiorum non intelligitur remotio existentium, sed impedimentum futurorum.

Ad tertium dicendum, quod in ipsa prima sanctificatione consecuta est immunitatem a peccato, non per gratiam confirmantem, sed per ligationem fomitis in malum inclinantis, et per custodiam divinæ providentiæ, sine qua, etiam fomite omnino extincto, peccare potuisset propter arbitrii libertatem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. ostenditur quod sit naturalis generatio Christi ex Virgine. Filiatio enim nativitatem consequitur : sed Christus dicitur naturalis filius matris, sicut et naturalis filius Patris, ut Augustinus dicit in libro *de Fide ad Petrum;* ergo generatione naturali nascitur ex matre.

2. Præterea, operatio miraculosa non est ab aliqua creatura, sed a creatore : vere autem dicitur quod Virgo genuit Christum ; ergo generatio talis non est miraculosa.

3. Præterea, generatio Christi ex Virgine, aut est naturalis, aut violenta : sed non fuit violenta, quia mater fuit; et aliquo modo contulit ad generationem ; quia violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo ; ergo est naturalis.

Ad oppositum Anselmus *de Conceptione Virginis :* « Spiritus sanctus virtus Altissimi de Virgine muliere, virum Virginem mirabiliter propagavit. »

Præterea, nihil mirabilius quam quod creatura creatorem, Virgo Filium generaret ; sed hæc fuerunt in Christi generatione ; ergo non fuit naturalis.

Ad hoc dicendum, quod in conceptione corporis humani duo est considerare : materiam scilicet quam administrat mater, secundum Philosophum ; et virtutem activam quæ est in semine patris, secundum eundem. In conceptione ergo Christi fuit materia naturalis humani corporis ab ipsa Virgine præparata ; et ex hoc naturalis mater Christi dicitur. Quia vero non concepit ex virili semine, sed ex Spiritu sancto, ipsa virtus Spiritus sancti fuit agens conceptionem corporis Christi : et sic agens supernaturale fuit supernaturaliter conceptionem perficiens ; et ideo dicitur tota conceptio non fuisse naturalis, sed miraculosa ; cum magis

denominandæ sint res naturales vel supernaturales ab agente quam a materia.

Ad illud quod primo objicitur in contrarium patet responsio.

Ad secundum dicendum, quod Beata Virgo dicitur genuisse Christum, non sicut principium activum præbens ad generationem, sed sicut ministrans materiam naturalem. Unde non est inconveniens quod generatio illa miraculosa fuit. Operatio enim miraculosa, quamvis non sit alicujus creaturæ sicut agentis, tamen potest esse alicujus creaturæ sicut materiæ; ut quando miraculose ex aliqua materia creata Deus aliquid facit.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc quod Virgo materiam ministravit, et fomentum conceptus præbuit, potest dici aliquo modo naturalis generatio Christi ex Virgine, quamvis non simpliciter. (*a*)

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod Christum in lumbis Abrahæ fuit decimatus. Decimatio enim quidam actus singularis est : sed Christus maxime videtur per decimam figurari, ratione perfectionis, quæ denario competit ; ergo Christus præcipue in Abraham decimatus fuit.

2. Præterea, caro Christi non fuit in Abraham a reliqua ejus carne distincta, ut quidam errantes posuerunt ; et ita in eo peccato fuit obnoxia : sed ratione peccati competit alicui decimari in Abraham ; ergo Christus in Abraham decimatus fuit.

3. Præterea, Christus processit ad Abraham mediante Beata Virgine : sed Beata Virgo fuit in lumbis Abrahæ decimata ; ergo et Christus.

Ad oppositum, Hebræorum VII Apostolus præfert sacerdotium Melchisedech sacerdotio Levitico per hoc, quod Levi in lumbis Abrahæ decimatus fuit. Si ergo Christus in lumbis Abrahæ decimatus fuit, eadem ratione sacerdotium ejus erit inferius sacerdotio Melchisedech, quod est absurdum.

Præterea, Augustinus dicit, X *super Genesim ad litteram* : « illud in Abrahæ carne decimabatur quod curabatur : » sed Christus est unde curabatur humanum genus, non qui curatur : ergo Christus in lumbis Abrahæ decimatus non fuit.

Ad hoc dicendum, quod ille qui decimas dat, præfigurat se liberatione indigere ; eo quod sibi retinet novem, et alteri dat decimum, quod significat perfectionem, quasi totam perfectionem suam alteri ascribens. Cum ergo Abraham decimas dedit, præfiguravit se liberatione indigere, et omnes suos posteros qui ita cum peccato ex ipso propagandi erant secundum carnalem concupiscentiam, sicut et ipse a suis parentibus propagatus erat. Christus autem non erat propagandus ab eo per concupiscentiam carnis, cum natus sit ex Virgine : et ita quasi immunis a peccato non significabatur liberatione indigere, Abraham decimas dante. Et propter hoc Christus non dicitur decimatus in lumbis Abrahæ, sicut Levi et alii.

Ad primum ergo dicendum, quod in decimatione Abrahæ præfigurabatur Christus ut decima, alii vero, ut a quo decima accipiebatur. Et ideo in illa decimatione Christus non erat ut decimatus sed ut decima.

Ad secundum dicendum, quod in decimatione est considerare figuram et figuratum. Ratione ergo figuræ aliquis dicitur esse decimatus pro tempore illo, quo erat in lumbis Abrahæ. Tunc enim ille actus singularis præcessit. Sed ratione figurati decimari competit alicui, secundum quod in propria persona existit : sic enim est liberatione indigens. Christus autem in propria persona existens distinctus fuit ab omnibus aliis filiis Abrahæ, ut medicina ab infirmis : et ideo ei non competit decimatio, quamvis caro ejus non fuerit actu distincta in Abraham a reliqua carne ejus. Vel dicendum quod

(*a*) Hic cod. Mazarin. 318 inquirit, sed ex alia manu in margine : « Utrum B. Virgo aliqnid active operata sit in conceptione filii.

decimari convenit aliqui ratione ejus quod est in actu; originaliter autem et non in actu fuit caro Christi in Abraham [1].

Ad tertium dicendum, quod Christus non descendit a Beata Virgine per concupiscentiam carnalem, sicut ipsa [2] ab Abraham : et ideo beata Virgo potuit præfigurari, ut liberatione indigens, et per consequens decimata, non autem Christus. *(a)*

Expositio textus.

Contra. Quod non est non potest esse peccato obnoxium. Sed caro Christi non fuit nisi in ipso ; ergo in Beata Virgine non fuit peccato obnoxia. Dicendum est quod quamvis caro Christi actualiter fuerit in ipso tantum, tamen materialiter fuit in Beata Virgine et in aliis : sed differenter : quia in Beata Virgine fuit essentialiter, sed in aliis patribus fuit originaliter : et secundum illud modum quod in unoquoque fuit, sic peccato obnoxia erat.

« Potentia receptiva Dei verbi etc. » Respectu conceptionis Dei simul datus fuit virgini actus et potentia ad actum ; secundum quam dici posset quod hoc est possibile, quia respectu hujus se habebat in pura potentia obedientiæ.[3] Vel ita : non est intelligendum quod Spiritus sanctus novam substantiam potentiæ Virgini dederit, ut quidam volunt, sed quod potentiam naturalem quæ ei inerat præparavit ad hoc quod cooperaret suo modo, id est, ministrando materiam ad duplicem supernaturalem effectum, quorum unus est ut absque semine generet filium, et quantum ad hoc dedit ei potentiam generativam ; alius est ut natum ex ea esset Deus et homo, et quantum ad hoc dedit potentiam verbi receptivam.

« Similiter autem et generativam. » Hoc [4] dicitur inquantum virgo peperit filium : et quantum ad hoc habebat virgo potentiam passivam naturalem quæ per agens naturale in actum reduci posset. Unde dicitur Spiritus sanctus ei potentiam generativam contulisse, quia actum potentiæ sibi contulit : sicut aliquis dicitur mihi præbere visum, quia facit me videre.

« Ita et leviticus ordo etc. »

Sed contra. Potest contingere quod Papa decimas solvat alicui simplici sacerdoti, et tamen Papa est illo sacerdote major. Sed dicendum, quod Apostolus non intendit probare, quod Melchisedech major fuerit personaliter quam Aaron vel Levi ; sed quod sacerdotium significatum per Melchisedech, id est Christi, majus fuerit sacerdotio Aaron. Cum ergo « Levi et Christus secundum carnem essent etc. » Dicitur Levi fuisse in Abraham secundum corpulentam substantiam et seminalem rationem ; quia, ut dicit Augustinus, IV super Gen. ad *litteram*, Cum sit in semine et visibilis corpulentia, scilicet ipsa materia, et invisibilis ratio, scilicet vis activa, utrumque concurrit ex Abraham : quia et semen patris Levi in quo est vis activa, et materia quam mater ejus ministravit, originaliter tracta est ex præcedentibus parentibus. Sed in conceptione Christi non fuit aliqua vis activa quæ traheretur ex Abraham ; et ideo non dicitur fuisse in Abraham secundum seminalem rationem. Sed materia corporis Christi, quam Virgo ministravit, deducta est originaliter ab Abraham. Et ideo dicitur Christus in Abraham fuisse secundum carnem vel secundum corpulentam substantiam : non quod caro Christi vel corpulenta substantia ejus fuerit in Abraham actu, sed originaliter tantum.

DISTINCTIO IV

Divisio Textus.

QUÆSTIO UNICA

Superius Magister determinavit quale fuerit assumptum : in hac parte determinat de effectu assumptionis. Hæc autem dividitur in tres partes. Primo enim quæ-

[1] Parm. omittit : « vel dicendum, etc. »
[2] Parm. : « ad. »
[3] Parm. omittit : « vel ita, etc. »
[4] Parm. : « autem dupliciter. »

(a) Hic inquirit in margine cod. Mazarin. 318 : « Utrum corpus Christi fuerit formatum ex purissimis sanguinibus B. Mariæ Virginis.

rit quare opus incarnationis Spiritui Sancto attribuatur. Secundo, cum de Spiritu sancto Christus sit conceptus, quare non dicitur filius Spiritus sancti, sicut natus de virgine dicitur filius virginis, ibi, « Sed non est hic diutius immorandum. » Tertio quærit, cum eum natum profiteamur, cur Apostolus dicat eum factum, ibi, « Sed quæri potest etc. » Quælibet istorum dividitur in duas ; in quæstionem et solutionem, sicut apparet in *littera*. Pars illa, ubi ponit solutionem secundæ quæstionis, ibi, « Non est autem concedendum, » dividitur in tres partes. In primo ostendit, quod Christus non est natus de Spiritu sicut de Patre. In secunda, quare de Spiritu sancto natus dicatur rationem assignat, ibi, « Profecto modus iste etc. » Ubi assignat duas rationes ; unam quantum ad operis rationem, quia scilicet illa unio per gratiam facta est ; aliam ex parte operantis, quia Spiritus sanctus operatus est illam conceptionem, ibi : « Potest dici etiam. »

ARTICULUS I

Hic quæritur primo, utrum incarnatio approprietur Patri : et videtur quod sic. Ei enim attribuitur potentia : sed potentia in Deo est principium efficiendi ; ergo efficientia incarnationis Patri approprianda est.

2. Præterea, Damascenus dicit, quod divina sapientia venit in virginem sicut divinum semen : sed semen est activum in generatione ; ergo actio incarnationis debet appropriari sapientiæ Dei, idest Filio.

3. Præterea, Matth. I dicitur : *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est* ; ergo incarnatio convenit Spiritui sancto.

4. Contra. Operatio Dei est ejus essentia : sed essentia non est appropriabilis ; ergo nec incarnatio quæ Dei operatio est.

5. Præterea, Damascenus in I cap. III lib. dicit, quod in incarnatione simul manifestantur bonitas, potentia, justitia et sapientia Dei ; ergo non est magis appropriabilis uni personæ quam alteri.

Ad hoc dicendum, quod quamvis in omni operatione connotante effectum in creatura reluceant appropriata personarum, sicut in incarnatione apparet, secundum Damascenum dicentem, quod in ea relucet bonitas, sapientia et potentia Dei ; bonitas inquantum proprii plasmatis non despexit salutem ; potentia, inquantum maxime distantia conjunxit ; sapientia, inquantum convenientem modum ejus invenit, quod impossibile videbatur : tamen unaquæque operatio alicui personæ magis dicitur appropriabilis secundum quod in ea appropriatum illius personæ magis manifestatur. Quanto vero opus aliquod est magis indebitum et excedens meritum creaturæ, tanto magis Dei gratia et bonitas in Deo [1] manifestatur. Et quia opus incarnationis est tale ; ideo appropriatur principio gratiæ, scilicet Spiritui sancto : et sic tertium concedendum est. Respondendum est igitur ad omnia alia argumenta.

Cum ergo dicitur, quod potentia Patri attribuitur, dicendum, quod quamvis potentia reluceat in incarnatione, tamen magis ibi apparet ratio bonitatis ; quia potentia in opere, sed bonitas in fine operis : finis vero est causa causarum : unde ab illo debet potius fieri denominatio.

Ad secundum dicendum, quod semini convenit ratio agentis conjuncti : sed efficienti etiam ratio agentis separati. Unde sapientiæ quæ est Filius attribuitur ratio seminis, sed Spiritui sancto ratio efficientis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio sit essentia, tamen opus operatum non est essentia, et de [2] illa hic loquitur. Vel dicendum quod operatio et essentia differunt secundum connotatum ; et ratione connotati potest fieri appropriatio.

Ad quintum dicendum, quod quamvis appropriata omnium personarum in incarnatione reluceant, tamen maxime appropriatum Spiritus sancti, sicut jam dictum est.

1 Parm. : « Deo. »

2 Parm. : « illo. »

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus secundum quod homo, sit Filius Trinitatis; quia Christus secundum quod homo creatura est: sed omnium creaturarum, præcipue quæ sunt ad imaginem, pater dicitur Trinitas; ergo Christus secundum quod creatura, est filius Trinitatis.

2. Præterea, cujuslibet habentis gratiam dicitur pater tota Trinitas: sed Christus maxime gratiam habuit; ergo est maxime filius Trinitatis.

3. Præterea, videtur, quod sit Filius Spiritus sancti [1], quia secundum Philosophum XV *de Animalibus*, actio est ex semine patris in generatione: sed omnem actionem quam facit in generatione semen patris, fecit Spiritus sanctus in conceptione Christi; ergo est pater Christi, cum ratione actionis prædictæ aliquis dicatur pater.

Contra. Inconveniens est, quod Filii nomen ad aliam personam transeat, sicut in I distinct., dictum est; ergo similiter quod et Patris nomen ad aliam personam, seu ad totam Trinitatem.

Præterea, filiatio est determinata hypostasis seu suppositum, secundum Damascenum: sed hypostasis in qua facta est unio incarnationis in Christo est tantum a Patre, quia illa est persona divina; ergo Christus incarnatus est tantum Filius Patris.

Respondeo. Dicendum, quod Christus nec secundum quod Deus, nec secundum quod homo filius Trinitatis est: quia nec per generationem naturalem. Nam sic, secundum quod Deus, filius est solius patris; secundum quod homo, solius matris. Nec per creationem; quia filiatio consequitur personam, quæ in Christo non est creata. Non enim caro dicitur filia, sed homo filius. Nec per adoptionem; quia per gratiam unionis habet filiationem simpliciter, scilicet naturalem: unde non debet dici Filius secundum quid, id est per gratiam vel creationem (his enim tribus modis aliquis dicitur filius). Unde Christus nullo modo [2] debet dici Filius Trinitatis.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod creatio non convenit personæ, sed potius naturæ Christi; filiatio autem e converso; et ideo non potest dici per creationem filius.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur filius Trinitatis per gratiam adoptionis, et non per gratiam unionis; et ideo Christus, cum per gratiam unionis sit filius, est filius naturalis solius Patris, non autem adoptionis totius Trinitatis.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus seminis operationem exercuit in incarnatione Christi, quasi artifex operando in materiam exteriorem. Semen autem operationem in generatione operationum exercet in materiam sibi conjunctam; et ideo, quamvis in actione sit similitudo, in modo agendi non est similitudo.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Beata Virgo non sit mater Christi. Dicit enim Damascenus: « Juste et vere Theotocon, idest Dei genitricem sanctam Virginem nominamus; » Christotocon vero, idest Christi genitricem, non dicimus Virginem; ergo non est mater Christi.

2. Præterea, plus contulit ad conceptionem Christi Spiritus sanctus, quam Beata Virgo: quia agens est præstantior in actione quam materia; ergo si Spiritus sanctus non potest dici pater Christi, neque Beata Virgo mater.

3. Præterea, videtur quod nec Dei. In Deo non differt Deus et deitas: sed non potest dici mater deitatis; ergo nec mater Dei.

Contra. Matth. I: *Cum esset desponsata mater Jesu*. Jesu autem est Deus; ergo mater Dei.

Præterea, Augustinus dicit: « Talis fuit illa unio quæ Deum faceret hominem et hominem Deum; » ergo idem est Deus

[1] Parm.: « sic secundum. »

[2] Parm.: « non debet. »

et homo : et sic mater hominis et mater Dei.

Ad hoc dicendum, quod secundum opinionem Philosophi mater duplicem operationem exercet in generatione : quia materiam præparat et ministrat, et conceptum virtute matricis fovet. Cum ergo hanc duplicem operationem in generatione Christi fecerit Beata Virgo, quia et materiam præparavit et conceptui fomentum præbuit, ideo bene mater Christi dicenda est.

Ad illud ergo quod primo objicitur de Damasceno, dicendum, quod non intendit negare quin sit vera mater Christi : sed non in eo intellectu quo dicebant hæretici per Christum personam hominis tantum, non Dei intelligentes. Cum hæreticis autem, ut ait Hieronymus, nec debemus vocabula habere communia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus plus fecerit in conceptione Christi quam Virgo, tamen non potest dici pater, sicut Virgo mater : quia non ex substantia sua, et sibi similem in specie produxit filium : nec alia hujusmodi quæ requiruntur ad rationem patris inveniuntur in eo.

Ad tertium dicendum, quod Deus et divinitas, quamvis sint idem re, differunt tamen ratione : quia Deus significat per modum subsistentis et suppositi, divinitas autem per modum formæ : secundum autem Philosophum non forma, sed quod est hoc aliquid generatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod antiqui patres meruerunt incarnationem. Qui meretur aliquid, meretur et illud sine quo haberi non potest, alioquin cassum esset meritum : sed patres antiqui meruerunt vitam æternam, quæ sine Christi incarnatione non potest haberi ; ergo meruerunt incarnationem.

2. Præterea, oratio quæ fit ab aliquo sub quatuor debitis conditionibus, scilicet pro se et ad salutem, et pie et perseveranter, dicitur merendo impetrare quod petit : sed sancti pro incarnatione obtinenda sic oraverunt ; ergo merendo impetraverunt incarnationem.

3. Præterea, secundum Bernardum : « Fides Beatæ Virginis conjunxit illa tria fata, scilicet Deum, animam et carnem :» sed non conjunxit nisi merendo, sicut Ecclesia cantat. « Quæ dominum omnium meruisti portare ; » ergo etc.

Contra. Ad Timoth. III : *Apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos etc.* Sed benignitatem nominat Apostolus ostensam Christi incarnationem ; ergo non est secundum merita.

Præterea, incarnatio Christi est beneficium impensum toti naturæ humanæ : sed meritum nullius puri hominis extendit se ad totam naturam humanam : ergo sancti Patres non meruerunt incarnationem.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est meritum ; condigni et congrui. Sancti autem patres incarnationem meruerunt merito congrui, scilicet se ad suscipiendum tantum beneficium præparando ; et non merito condigni, quia non eam per meritum hoc modo debitam sibi fecerunt : quamvis sic potuerunt mereri ejus accelerationem. Deus enim disposuerat, ut eorum precibus et meritis fieret acceleratio.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod vitam æternam mereri non potuerunt sine his quæ comitantur vitam æternam, sicut est gaudium de vita æterna, et impassibilitas et alia hujusmodi. Ea vero quæ sunt ducentia ad vitam æternam sicut principia merendi, non meruerunt, quamvis sine eis vita æterna haberi non possit ; quia talia non cadunt sub merito ; sicut gratia et hujusmodi : et inter illa computatur incarnatio Filii Dei.

Ad secundum dicendum, quod oratio quæ fit pro se dupliciter potest intelligi. Vel pro se tantum ; vel pro se cum aliis simul. Primo modo accipitur inter conditiones orationis. Secundo autem modo sancti petebant pro se, idest non pro se solum, sed pro toto mundo.

Ad tertium dicendum, quod Beata Virgo non meruit incarnationem, nisi supposita incarnatione facienda : et sic

meruit, ut per eam fieret, non quidem merito condigni, sed congrui, inquantum decebat quod Dei mater ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi, sicut dicit Anselmus.

Expositio textus

« Uno nominato tres intelliguntur. » Hoc intelligendum de essentialibus : non est autem concedendum absolute. Sciendum autem quod hæc præpositio. « Ex » vel denotat causam efficientem vel materialem. Ad hoc autem quod aliquid natum ex alio materiali filius dicatur, oportet quod in similitudine speciei producatur cum eo ex quo nascitur, sicut filius matri ; et ideo capilli et lumbricus non dicuntur filii ejus, ex quo materialiter nascuntur. Ad hoc etiam quod aliquid natum de aliquo active dicatur filius ejus, oportet quod producatur de substantia agentis et in similitudine speciei, et quod sit agens principale. Primæ autem duæ conditiones deficiunt in Spiritu sancto : unde nec dicitur pater Christi. Secunda autem et tertia, deficiunt in aqua ; quia renatus spiritualiter non assumit similitudinem aquæ, sed similitudinem Dei, et aqua est instrumentum divinæ virtutis operantis in ea.

DISTINCTIO V

Divisio Textus.

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister quid sit assumens et quid sit assumptum : hic determinat simul de utroque cujusmodi sit utrumque ; et dividitur in tres partes : quia primo movet quæstionem[1], utrum assumptum et assumens habeant rationem naturæ vel personæ secundo solutionem ponit, ibi, « Hæc inquisitio. » In tertia determinat consequentes dubitationes. Sed dividitur prima in duas. Primo determinat quæstionem quantum ad ejus facilitatem. Secundo quantum ad ejus difficultatem, ibi, « De parte vero quæstionis. » Hæc dividitur in tres. Primo ponit auctoritates ad partem negativam, scilicet quod natura non assumpsit naturam. Secundo ad partem affirmativam, ibi, « Cui videtur obviare. » Tertio ex auctoritatibus inductis colligit solutionem et ejus confirmationem subjungit, ibi, « Ex verbis autem Augustini superius positis etc. » « Sed quæritur utrum eadem. » Hæc dividitur in duas. Primo enim movet dubitationes circa prædictam determinationem : et primo quantum ad hoc quod dixit naturam assumpsisse naturam ; secundo quantum ad hoc quod dixit personam non esse assumptam, ibi, « Ideoque non personam hominis assumpsit. » Circa primum duo facit. Primo quærit utrum natura divina possit dici facta caro. Secundo utrum possit dici facta homo, ibi, « Si autem natura divina. » « Ideo non personam divinam. » Hæc dividitur in duas. Primo ostendit veritatem. Secundo objicit dubia in contrarium et solvit, ibi, « Hic a quibusdam opponitur etc. »

ARTICULUS I

Hic modo proceditur. Et 1. videtur, quod persona non assumpsit naturam humanam. Majorem enim compositionem facit compositio substantiæ ad substantiam, quam accidentis ad substantiam ; sed persona divina non est susceptibilis additionis secundæ ; ergo multo minus primæ ; sed additio alterius naturæ ad personam est additio substantiæ ad substantiam ; ergo ejus additionis non est susceptibilis persona.

2. Præterea, actus personalis non attribuitur naturæ, ut generare ; sed assumere actus personalis est, quia proprius personæ Filii ; ergo non attribuitur naturæ.

3. Præterea, actus sunt singularium ; ergo abstracta a singularibus natura non agit ; ergo nec assumit.

Contra. Joan. I : *Verbum caro factum est,* et hoc non nisi per carnis assumptionem ; ergo Verbum assumpsit carnem ; ergo persona naturam.

[1] Parm. omittit : « Utrum assumptum, etc. »

Præterea, assumptio terminatur ad unitum : ergo quicquid est unitum, potest dici assumens vel assumptum ; sed natura divina est unita ; ergo assumens vel assumpta : sed non assumpta, ergo assumens. Et hoc est quod Gregorius dicit : « Carnem deitas, anima mediante, suscepit. »

Ad hoc dicendum, quod assumere dicitur tripliciter. Uno modo communiter et improprie ; secundum quod assumere nihil aliud est quam aliquid ad alterum sumere : et in hoc sensu potest dici, quod tota Trinitas assumpsit humanam naturam in Filio. Secundo modo dicitur assumere proprie, quasi ad se sumere ; sicut homo assumit sibi vestem, vel socium ut simul cum eo commoretur : et sic natura divina dicitur assumere humanam, quia virtute divinæ naturæ factum est, ut natura humana associaretur divinæ in una persona. Tertio modo propriissime dicitur assumere, sumere aliquid ad se et in se, sicut assumo cibum ad me, ut sit aliquid mei : et hoc modo divina persona assumpsit naturam humanam, quia natura humana facta est natura personæ divinæ, in qua scilicet subsistit. Sic autem natura divina non assumpsit humanam, quia natura humana non est facta aliquid divinæ naturæ.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod si fieret additio substantiæ per modum compositionis, major esset. Sed non sic fit in proposito, imo per modum associationis. Accidens vero non potest addi nisi per modum compositionis, cum ejus esse sit inesse, ut dicit Boetius.

Ad secundum dicendum, quod verum est de actu personali, qui est personæ ut subjecti agentis, ut generare : sed assumere est actus personæ ut termini.

Ad tertium dicendum, quod duobus modis potest intelligi natura divina abstracta a personalitate. Uno modo ut intelligatur divina natura sine personis distinctis, prout distinguit fides : et sic abstracta personalitate, naturæ divinæ convenit assumere, quia adhuc intelligitur ut quædam res subsistens prout intelligitur a Gentilibus et Judæis. Unde competit ei agere. Alio modo dicitur, ut intelligatur simpliciter absque omni personalitate : et sic non consideratur secundum quod est in re, sed solum secundum quod est in intellectu : et sic non competit ei agere, nec assumere.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod natura non possit assumi. Quod enim assumitur unitur : nam ideo assumitur ut uniatur, et quod unitur fit unum : sed natura humana non est facta unum cum Filio Dei, quia hæc est falsa, Filius Dei est humana natura ; ergo nec ab ipso assumpta.

2. Præterea, natura idem est quod essentia ; sed non assumpsit essentiam, quia essentia dicitur ab essendo, et esse est suppositi : non assumpsit autem suppositum : et sic nec esse, nec essentiam ; ergo nec naturam.

3. Præterea, secundum Boetium in libro *de Duabus naturis et una persona Christi*, natura, prout in Christo duæ naturæ dicuntur, est unamquamque rem informans specifica differentia: sed Christus non assumpsit specificam differentiam : non enim assumpsit, ut ait Damascenus, eam naturam quæ nuda contemplatione consideratur, sed in atomo ; ergo non assumpsit naturam.

4. Præterea, videtur quod assumpserit personam. Separata enim ab assumpto per intellectum natura divina, quod remanet est persona : sed nihil remanet nisi quod assumptum fuerat ; ergo persona est assumpta.

5. Præterea, assumpsit animam : anima est persona : est enim rationalis naturæ substantia individua, quod est definitio personæ, secundum Boetium : ergo assumpsit personam.

Ad hoc dicendum est quod persona assumi non potest. Cum enim assumens non sit assumptum ; si persona Dei assumpsisset personam hominis, persona Dei non esset persona hominis ; et sic essent duæ personæ in Christo, quod est hæreticum. Sunt autem duæ naturæ in Christo, scilicet humana et divina ; et ideo

dicendum quod humana natura est assumpta. (*a*)

Ad illud quod objicitur in contrarium, dicendum, quod uniri dicitur dupliciter. Vel unum fieri, vel in uno fieri. Primo modo natura humana non unitur divinæ, sed secundo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum grammaticam, essentia dicitur ab essendo, tamen essentia est causa essendi : unde naturaliter prior est essentia quam esse actuale ipsius personæ, seu suppositi. Unde assumendo essentiam, non est necesse assumere personam.

Ad tertium dicendum, quod Boetius appellat specificam differentiam rei quidditatem, et non animæ intentionem, et de hac objiciebatur. Sed quia persona non est assumpta, ideo respondendum est ad duo argumenta quæ hoc ostendunt. Et primo ad primum dicendum, quod quamvis assumptum separatum haberet esse personale, quia jam per se subsisteret, quamdiu tamen manet unitum, non habet rationem personalitatis, quia nobiliori se est unitum.

Ad quartum dicendum quod anima, nec conjuncta nec separata est persona, quia apta nata est ut sit forma corporis, et pars hominis. Ratio autem partis contrariatur rationi personæ, cum persona sit quid completum et perfectum, et per se subsistens. Ratio autem partis est ratio imperfecti ; et ideo ei non convenit ratio personæ.

Quod ergo objicitur de definitione Boetii, dicendum quod ly individua, secundum quod cadit in definitione personæ, secundum quosdam, triplicem excludit communicabilitatem. Prima est universalis : nullum enim universale est persona. Secunda est partis, quia persona nominat aliquod totum. Tertia est assumptibilis ad aliquid dignius, quia persona nominat aliquod completum proprietate ad dignitatem pertinente ; et ideo animæ, cum sit pars naturæ humanæ [1], non convenit esse persona [2].

Unde prima est singularitatis in qua deficit universale ; unde persona non est communis pluribus ut universale, et ideo universali non convenit ratio personæ ; secunda est incommunicabilitatis in qua deficit anima rationalis, et ideo, cum de ratione personæ sit unibilis alteri ad constituendum aliquid, animæ rationali non convenit esse personam ; tertia est dignitas in qua deficit natura assumpta, et ideo non convenit ei ratio personæ, cum de ratione personæ sit ut non associetur corpori alteri digniori se, et sic apparet solutio ad argumentum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod unio nihil sit. Unio enim est in extremis quæ uniuntur ; ergo est in natura humana, et in divina : sed in humana nihil est increatum, in divina autem nihil creatum ; ergo unio, nec est creator, nec creatura ; ergo nihil est.

2. Præterea, unio est relativum æquiparantiæ : relativa enim æquiparantiæ æqualiter se habent ad utrumque extremum ; ergo vel est in utraque natura : quod esse non potest, quia sic aliquod creatum accidens esset in Deo : vel in neutra ; ergo nihil est.

3. Præterea, nihil creatum videtur dici de Deo, nisi per causam ut creator, vel similitudinem, ut leo, vel per assumptionem, ut homo. Sed unio non dicitur per causam, quia sic diceretur de tota Trinitate : nec per similitudinem, quia non diceretur proprie, sed metaphorice : nec per assumptionem, quia unio non est assumpta ; ergo nullo modo : et sic unio qua Deus unitur, nihil est.

4. Præterea, videtur quod sit idem quod assumptio. Assumere enim est ad se sumere : ad se sumere est sibi conjungere vel unire ; ergo non differt assumptio ab unione.

Ad hoc dicendum, quod unio tripliciter potest accipi. Uno modo prout unio idem est quod unitio : et sic idem est quod divina essentia. Alio modo ut unio est pas-

[1] Parm. : « convenit non esse personam. »
[2] Parm. omittit : « Unde prima est, etc. »

(*a*) Cod. Mazarin. 318 aliam in margine solutionem affert.

sio : et sic est quædam naturæ assumptæ dependentia ad assumentem. Tertio modo, et proprie unio est relatio consequens hujusmodi actionem et passionem : et sic est quædam comparatio vel habitudo unitorum. Relationum autem quædam sunt realiter in utroque extremorum, quando est mutua dependentia relativorum adinvicem, sicut in patre et filio. Quando autem unum extremum dependet ab altero realiter, et non e converso, tunc relatio est in eo in quo est dependentia secundum rem, in altero vero secundum intellectum, quia non potest unum relativum intelligi sine reliquo, sicut apparet in scibili et scientia ; et hoc modo se habet omnis relatio quæ est creatoris ad creaturam. Unde, cum unio Dei et hominis sit hujusmodi, in humana natura erit secundum rem, quia in ea est dependentia ad suum creatorem : in Deo autem, cum nulla sit dependentia, erit secundum intellectum.

Ad illud ergo quod objicitur, quod unio est in unitis, verum est in altero secundum rem, in altero secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod unio simpliciter est æquiparantiæ relatio : non tamen unio creatoris et creaturæ, sicut nec similitudo creaturæ et creatoris, nisi secundum modum intelligendi, non existendi. Inter Deum namque et creaturam nulla est æquiparantia.

Ad tertium dicendum, quod unio dicitur de Deo per assumptionem ; non quod ipsa sit assumpta, sed quia est assumptionis terminus.

Ad quartum quod objicitur quod est assumptio, sciendum quod assumptio et unio simul tempore in Christo fuerunt ; differunt tamen re et ratione quadrupliciter. Prima differentia sumitur ex parte assumpti quia assumptum manet diversum, quod autem unitur fit unum : unde suppositum unitur sive persona, assumitur autem natura. Secunda ex parte extremorum ; quia unio, quantum est de se, æqualiter respicit utrumque extremorum ; sed assumptio requirit in assumente ens stabile ad quod aliud trahitur, non e converso : unde natura divina dicitur una, sed non assumpta. Tertia ex parte termini, quia assumptio in suo intellectu terminum cui fit conjunctio includit, unio vero non : unde tota Trinitas univit Filio naturam humanam, sed non assumpsit. Quarta ex parte ipsius fieri ; quia assumptio ordinatur ad unionem, ut via ad terminum. Et sic apparet solutio ad argumentum ; quia ad se sumere non dicit sibi unire, immo actum ordinatum ad illum sicut via ad terminum. Primo enim est sumere, et postea unire assumptum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod sit facta unio in natura. Quando enim duo conjunguntur valde inæqualia in virtute, quod prædominans est transmutat aliud in suam naturam, sicut patet in gutta aquæ et vegete vini : sed natura divina et humana sic se habent ; ergo divina transmutat in se humanam.

2. Præterea, proprietates corporis et animæ non dicerentur simul de aliquo uno, nisi constituerent hæc duo naturam humanam ; ergo a simili, proprietates divinæ et humanæ naturæ, non dicerentur simul de Christo nisi constituerent unam naturam in Christo.

3. Præterea, ex duabus naturis nullam unam naturam constituentibus, non fit aliquod unum. Christus vero est unum ex duabus naturis ; ergo constituunt in eo unam naturam.

4. Præterea, videtur quod non in persona. Non enim potest fieri communicatio vel unio in incommunicabili ; persona vero, sicut dicit Richardus, rationalis naturæ incommunicabilem substantiam vel existentiam dicit ; ergo non potest fieri in ea unio, sive communicatio.

5. Præterea, major est convenientia secundum rem unam, quam secundum rationem unam ; ergo major est convenientia in persona quæ est secundum rem, quam quæ est in genere vel in specie, quæ est secundum rationem ; si ergo divina et humana natura non possunt convenire in genere et specie, multo minus in persona.

Ad hoc dicendum, quod cum omnis

unio terminetur ad unum, unio autem naturarum in Christo non potest esse in una natura; ergo oportet quod sit in persona. Quod autem unio non possit fieri in natura, sic ostenditur. Natura enim quamvis multipliciter dicitur, ut patet per Philosophum V *Metaphysicorum*, tamen hic accipitur prout significat rei quidditatem, sive essentiam, quæ in definitione continetur : et hoc modo non est aliqua una natura in Christo, in qua facta sit unio : quia nec humana, nec divina, nec media, cum ex his omnibus sequatur transmutatio naturæ divinæ : quia aut divina transmutaretur in humanam, aut e converso : quod est impossibile : cum ea quæ non communicant in materia, nec transmutentur adinvicem : aut utrumque transiret in mediam permistionem : quod eadem ratione est impossibile, cum mistio sit miscibilium unio alteratorum, sicut I de *Generatione* dicitur : aut utraque manens constitueret tertiam, et hoc vel per viam combinationis, sicut duæ lineæ, et sic natura divina esset corporea : aut per viam compositionis, ut corpus et anima, et sic componibilis, quod falsum est. Restat ergo, quod facta sit unio in persona divina, non autem in humana : quia personalitas divina non potest ad aliam trahi, cum sit incorruptibilis et æterna : ergo oportet quod sit unio in persona divina.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod propositio habet veritatem in agentibus mutuo et patientibus, quod hic non contingit.

Ad secundum dicendum, quod non est simile; quia in humanis secundum personas multiplicatur natura. Unde non potest fieri unio in persona, quin fiat in natura; secus autem in divinis.

Ad tertium dicendum, quod Christus dicitur unum ex duabus naturis, unum exigitive, non compositive : non ita quod illud unum sit factum ex utraque natura; sed quia factum est utriusque naturæ; unde non oportet ex istis esse unam naturam, sed unam personam.

Ad illud quod objicitur de persona, dicendum, quod communicabilitas passiva, qua aliquid communicatur alteri transiens ad personalitatem ipsius, contra rationem personæ est : sed non activa, qua se communicat alteri personæ manens per se in seipsa. Vel dicendum, quod communicabilitas secundum prædicationem, est contra rationem personæ: non autem communicabilitas adunationis; quia cum aliquid possit personæ adjungi, multa in una persona possunt adunari. Potest enim persona esse totum integrale, sed non totum [1] universale.

Ad quintum dicendum, quod major est convenientia in persona quam in genere vel specie secundum actum existendi, non tamen secundum naturam. Unde diversorum generum res adunantur in persona una, ut substantia et accidens, non autem in natura una.

Expositio textus

« Id quod proprium non quod commune; » ergo natura communis non accipit naturam humanam.

Respondeo. Illud quod commune est, inquantum commune, non accipit, sed in propria persona Filii.

« Natura, quæ semper genita etc.

Contra. Natura divina non generat, nec generatur.

Respondeo. Impropric loquitur, ponens naturam pro persona.

« In forma Dei. » Sciendum quod forma uno modo dicitur ex relatione ad materiam, quam perficit. Alio modo ex privatione materiæ, seu potentialitatis. Primo modo divinitas non dicitur forma, sed secundo.

« Sed quæritur utrum etc. » Videtur quod sic, quia vere dicitur incarnata.

Respondeo. Incarnari dupliciter accipitur. Vel secundum carnem fieri, vel carni uniri. Primo modo non dicitur natura divina incarnata, sed secundo.

« Ideoque non sic dicitur divina natura esse « homo etc. »

Contra. De quocumque prædicatur Filius Dei, prædicatur homo : sed natura divina est Filius Dei; ergo est homo. —

[1] Parm. omittit : « votum. »

Dicendum, quod differentia est inter nomina substantiva et adjectiva. Substantiva enim non tantum significant formam, sed suppositum formæ, unde possunt prædicari ratione utriusque : et quando prædicantur ratione suppositi, dicitur prædicatio per identitatem : quando autem ratione formæ, dicitur per denominationem seu informationem : et hæc magis est propria prædicatio, quia terminis in prædicamento tenentur formaliter. Adjectiva autem significant tantum formam, et ideo non possunt prædicari nisi per informationem : unde hæc est falsa, essentia est generans; quamvis hæc sit vera, essentia est Pater. Cum ergo dicitur, Filius Dei est homo, est prædicatio per informationem, et non per identitatem. Cum vero dicitur, essentia divina est homo, est prædicatio per identitatem : quia est idem secundum rem cum supposito hominis : non autem per informationem, quia natura divina non significat ut suppositum subsistens in humana. Et ideo dicit Magister, quod non est una vera sicut alia; nec tamen dicit eam simpliciter esse falsam.

DISTINCTIO VI

Divisio textus.

Postquam determinavit de incarnatione Dei, hic incipit determinare conditiones Dei incarnati. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de his quæ conveniunt Deo incarnato ratione unionis. In secunda de his quæ pertinent ad naturam absolute assumptam, dist. XIII, ibi. « Præterea, sciendum est Christum.» Prima in duas. In prima determinat de his quæ dicuntur de Deo incarnato, exprimentia unionem; sicut cum dicitur, Deus est homo, vel factus homo. In secunda determinat de his quæ ei conveniunt consequenter ad unionem, dist. VIII, ibi. « Possunt prædicta moveri. » Prima in tres. Primo movet quæstionem de locutionibus exprimentibus unionem. In secunda ponit diversas opiniones de modo unionis, ibi. « Alii enim dicunt. » In tertia ostendit quomodo intelliguntur diverse prædictæ locutiones secundum diversas opiniones, dist. VII, ibi. « Secundum primum etc. » « Alii enim dicunt. » Hic ponit opiniones, dividitur in partes tres, secundum tres opiniones, quas ponit. Secunda incipit ibi. « Sunt autem alii. » Tertia ibi. » Sunt etiam alii. » Quælibet autem harum trium partium dividitur in duas, in opinionem et confirmationem. Confirmatio primæ opinionis incipit ibi. — Sed ne de suo sensu. » Secunda ibi. » De hoc autem Augustinus. » Confirmatio autem tertiæ, ibi. » « Ne autem illi de suo sensu. »

Ad intellectum autem harum opinionum, ante disputationem oportet tria breviter videre. Primo, in quod ad invicem conveniant. Secundo, in quo differant. Tertio quid unaquæque ponat. Circa primum sciendum est, quod in hoc conveniunt omnes, quod neque ponunt in Christo duas personas, sicut Nestorius, neque unam tantum naturam, sicut Eutyches : sed media via incedunt inter duas hæreses. Circa secundum sciendum est, quod cum in Christo sint duæ uniones, una scilicet animæ ad corpus, alia humanitatis ad personam divinam, quantum ad utrumque differt tertia opinio a duabus primis, eo quod duæ primæ dicunt ex anima et corpore in Christo esse unum quid constitutum, quod tertia opinio negat. Item tertia opinio dicit, animam et carnem accidentaliter personæ verbi advenire, ut homini vestimentum : quod prima et secunda opinio negat. Similiter etiam quantum ad alias duas uniones differt secunda opinia a prima. Quantum quidem ad unionem animæ et corporis, hoc modo. Nam prima opinio assumptioni utriusque horum a divina persona præintelligit unionem eorum adinvicem, secundum quod uniuntur ad constituendum et humanitatem et hominem : et ideo concludit humanam naturam et hominem esse assumptum. Secunda vero opinio, assumptioni præintelligit unionem animæ et corporis, secundum quod conjungitur ad constituendam humanitatem, non autem secundum quod uniuntur ad constituendum hominem : unde dicit humanam naturam esse as-

sumptam, non autem hominem. Neutra tamen opinio dicit unionem animæ et corporis præcedere tempore assumptionem, sed solo intellectu. Differt autem homo ab humanitate, quia homo dicit quid completum subsistens, non autem humanitas. Quantum vero ad unionem animæ et corporis cum persona verbi, differunt hoc modo. Nam secunda opinio dicit, quod illæ duæ substantiæ pertinent ad personalitatem verbi, ita quod post incarnationem verbi persona subsistit in his substantiis simul, et in substantia divinæ; quod prima opinio negat, dicens tantum per assumptionem hoc factum esse, ut persona verbi sit illa substantia composita ex anima et corpore. Circa tertium sciendum est, quod prima opinio ponit hominem assumptum. Item ponit in Christo duo supposita et duas hypostases. Item, quod Christus est duo neutraliter licet non masculine. Item, quod homo non supponit suppositum æternum, sed temporale tantum : quorum contraria omnino ponit secunda opinio : scilicet quod homo non est assumptus, sed humana natura. Item, quod in Christo est unum tantum suppositum. Item, quod Christus est unus et unum. Item, quod hic homo supponit suppositum æternum, subsistens in natura temporaliter. Tertia vero ponit opinio, quod homo non prædicat de Christo aliquid compositum ex anima et corpore, sed ponitur materialiter pro partibus humanæ naturæ. Item, quod anima et corpus non pertinent ad personalitatem verbi; in quo convenit cum prima opinione. Item, quod in Christo est unum tantum suppositum; in quo convenit cum secunda.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic quæritur primo, utrum in Christo sit tantum una hypostasis vel suppositum; et videtur quod non. « Sicut dicit Boetius in libro *de Duabus naturis*, omnis substantia particularis, secundum proprietatem vocabuli, potest dici hypostasis, licet secundum usum dicatur solum de substantiis nobilioribus : » sed in Christo sunt duæ substantiæ particulares; ergo duæ hypostases.

2. Præterea, suppositum dicitur, quasi sub alio positum. Sed inconveniens est dicere, quod aliquid divinum ponatur sub creata natura : ergo oportet ponere aliquod suppositum non divinum. Est autem in Christo divinum suppositum : ergo duo.

3. Præterea, res naturæ, idem videtur quod naturale : sed naturale, ut dicitur in II *Physic.*, est proprietas creata ex principiis naturæ, vel compositum ex naturalibus principiis; sed neutrum istorum convenit divinæ personæ : ergo divina persona non erit res humanæ naturæ; et sic sunt duæ res naturæ.

4. Præterea, omne quod est, aut est universale, aut particulare : sed humana natura est in Christo : cum ergo non sit universalis, erit particularis : sed omne particulare est individuum; ergo sunt ibi duo individua.

5. Præterea, Filius Dei assumpsit corpus animæ unitum : corpus enim non unitum, cum non sit [1] animatum, non est assumptibile : sed ex unione corporis et animæ constituitur homo, cum unio prædicta non sit minoris efficaciæ in Christo, quam in nobis : ergo assumpsit hominem : ergo aliquem hominem; ergo suppositum hominis. Cum ergo assumens non sit assumptum, in Christo erunt duo supposita.

6. Præterea, in Psal. LXIV, dicitur : *Beatus quem elegisti et assumpsisti :* loquitur de Christo homine : ergo idem quod prius.

Ad hoc dicendum, quod particulare duplicem habet respectum : ad naturam communem, et ad proprietates consequentes naturam : et secundum hunc duplicem respectum, nomine primæ vel secundæ impositionis potest nominari. Res enim naturæ, cum sit primæ impositionis, nominat particulare per respectum ad naturam communem. Suppositum autem, cum sit nomen secundæ imposi-

[1] Parm. : « inanimatum. »

tionis, nominat habitudinem particularis ad naturam communem, prout subsistit in ea; particulare autem, prout exceditur ab ea. Nomina autem quæ significant particulare per respectum ad proprietates consequentes naturam, nominant etiam ipsum per habitudinem ad naturam : et hoc potest esse dupliciter. Nomine primæ impositionis, ut hypostasis nominat particulare in quolibet genere substantiæ, persona autem in genere rationalis substantiæ; nomine etiam secundæ impositionis, sicut individuum nominat particulare, prout est in se indivisum; singulare, prout ab aliis est divisum. Secundo, ista nomina differunt : quia aliqua nominant particulare in quolibet genere, ut particulare singulare individuum : aliqua in genere substantiæ tantum, sicut persona, hypostasis, et res naturæ et suppositum. Cum autem substantia dicatur a per se stando, nullum istorum dicetur nisi de re per se existente. Unde nec de parte nec de accidente dicuntur, de quibus alia possunt dici, quæ in omnibus generibus inveniuntur. Quamvis enim hæc albedo vel manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis vel suppositum. Et ideo secundum secundam opinionem, quæ ponit in Christo unam tantum rem subsistentem, quæ etiam verior est, ut patebit, dicendum quod omnia nomina illa quæ significant particulare in quolibet genere, possunt dici esse duæ in Christo; sicut hæc manus dicitur esse individuum vel singulare vel particulare. Hæc tamen plura individua de Christo non prædicantur, sicut nec partes naturæ, nec ipsa etiam natura humana. Non autem duas hypostases, vel res naturæ, vel supposita dicimus esse in Christo, cum non ponuntur duo per se subsistentia in eodem. Nihilominus tamen, sicut dicimus unionem factam in persona, ita in individuo singulari et particulari : quia quamvis hæc tria ultima possint dici de non per se subsistentibus, nihilominus tamen dicuntur de per se subsistentibus; et sic possumus dicere Christum unum individuum, non autem possumus dicere Christum esse plura individua [1] : et similis est ratio de aliis, etiam quæ significant particulare in quolibet genere.

Ad illud quod objicitur, quod omnis substantia particularis potest dici hypostasis, dicendum est, quod hoc intelligitur de substantia particulari, quæ est in genere substantiæ per prædicationem, non per reductionem; idest de eo quod perfecte participat naturam generis sicut ens completum in illo genere; quale non est pars substantiæ. Non enim genus substantiæ prædicatur de manu, quamvis substantia, secundum quod contra accidens dividitur, de ipsa prædicetur. Et secundum hæc, duæ substantiæ particulares in Christo non sunt. (*a*)

Ad secundum dicendum, quod in Christo sunt duo supposita locutionis quamvis non naturæ. Suppositio enim de qua hic objicitur [2] non importat inferioritatem, quod esset indignitatis, sed sustentationem communem.

Ad tertium dicendum, quod res naturæ, per se loquendo, est quod habet naturam. Sed quod hoc sit compositum accidit, inquantum compositum ex materia et forma, quæ sunt principia naturæ, non adjungitur alteri existenti simplici.

Ad quartum, humana natura est particulare et individuum, non tamen subsistens; et ideo non est hypostasis, vel suppositum.

Ad quintum dicendum, quod non est propter inefficaciam unionis animæ et corporis, ut eorum conjunctio, secundum quod præintelligitur unioni ad divinam personam, non faciat hominem, sed humanam naturam in Christo sed est ex hoc, quod non fuerunt conjuncta ad hoc quod per se subsisterent, sed ut divina persona subsisterent in eis. Unde, quamvis iste terminus homo, in Christo ex ratione sui significati comprehendat duas substantias, scilicet animam et carnem, tertiam tamen comprehendit ex parte suppositi, scilicet divinam.

Ad illud autem quod objicitur de auc-

[1] Cod. Mazarin. 318 addit ; « quamvis possit dici in Christo esse plura individua. »

[2] Parm. omittit : « non. »

(*a*) Aliam solutionem dat in margine cod. Mazarin. 318.

toritate Psalmistæ, dicendum, quod homo sumitur ibi pro natura humana. Nam cum id quod assumitur, secundum intellectum præcedat unionem ; si homo dicatur assumptus, oportet quod intelligatur homo antequam intelligatur assumptus. Sed homo universalis non potest dici assumptus, ut supra dictum est. Homo autem particularis est quid subsistens, habens esse completum. Quod autem habet esse completum in quo subsistit, non potest uniri alteri nisi tribus modis : vel accidentaliter, sicut tunica homini : et hunc modum unionis ponit tertia opinio quæ non tenetur [1]; vel per modum aggregationis, sicut lapis lapidi in acervo ; vel mediante aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem vel per gratiam : et neutra harum est unio simpliciter sed secundum quid : et ideo nulla istarum convenit Christo. Unde nullo modo concedendum est, quod homo sit assumptus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod Christus non sit unum. Christus enim est unum unitate increata, et est unum unitate cresta : unitas autem creata non est unitas increata ; ergo Christus est duo :

2. Præterea, unum est esse Filii Dei et Patris : si ergo est unum esse hujus hominis et Filii Dei, unum erit esse hujus hominis et Dei Patris : ergo iste homo erit in uno esse unitus Deo Patri. Hoc autem est impossibile : ergo impossibile est, quod hujus hominis et Filii sit unum esse, sed duplex : esse autem est suppositi : igitur in Christo erunt duo supposita, et sic Christus erit duo.

3. Præterea, Christus est aliquid impassibile, et est aliquid passibile : sed passibile non est aliquid impassibile ; ergo est aliquid et aliquid ; ergo non est unum.

Contra. Quicquid est, ideo est, quia unum numero est ; si ergo Christus non est unum, nihil est : quod est hæresis.

Præterea, ea quæ non sunt unum, non possunt de se univoce prædicari : sed Deus prædicatur de homine Christo, et e converso : ergo Christus est unum.

Ad hoc dicendum, quod neutrum genus est informe et indistinctum : masculinum autem est formatum et determinatum : unde masculinum genus non prædicatur absolute nisi de re perfecta subsistente. Unde non potest dici quod humanitas vel albedo Petri est aliquis, sed quod est aliquid : sed de Petro possumus dicere et [2] quod est aliquis, et quod est aliquid. Similiter etiam in Christo potest dici de persona, quod est aliquis, et quod est aliquid : de natura autem quod est aliquid, et non quod est aliquis. Secundum autem secundam opinionem, illud aliquid quod est natura assumptum non prædicatur de Christo, quia non habet rationem hominis, sed humanitatis. Aliquid ergo, secundum quod prædicatur de Christo, non significat tantum naturam, sed naturæ suppositum : et quia plurale est geminatum singulare, ideo Christus non potest dici aliqua, nisi essent in eo duo supposita naturam : quod negat secunda opinio, et similiter tertia. Et ideo utraque opinio dicit quod Christus est unum : sed secunda dicit quod est unum per se : tertia vero quod est unum per accidens, sicut homo albus. Sed prima opinio dicit, quod assumptum non tantum habet rationem humanitatis, sed etiam hominis ; et tamen non potest dici aliquis, quia alteri digniori est conjectum : sed dicitur aliquid, et illud aliquid prædicatur de persona assumente. Et ideo sequitur quod Christus est aliquid, scilicet assumens, et aliquid, scilicet assumptum ; et quod duo neutraliter, et non masculine. (*a*)

Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, dicendum est, quod terminus numeralis se habet communiter ad personam, et naturam. Unde loquendo de unitate personali, est tantum una in Christo secundum quam dicitur unus Christus : Loquendo autem de unitate naturali, est duplex unitas. Non tamen sequitur quod sit unum et unum ; quia

[1] Parm. : « non tenetur nisi vel. »
[2] Parm. omittit : « Quod est aliquis, etc. »

(*a*) Aliam solutionem dat in margine cod. Mazarin. 318. »

unum quod de Christo prædicatur, non refertur ad naturam sed ad suppositum naturæ, quod non geminatur.

Ad secundum dicendum est, quod esse dupliciter accipitur secundum Philosophum in *Metaphysicis*; scilicet esse rationis, unum de alio affirmantis vel negantis; et hoc est prædicatum accidentale, et est in mente quod prædicatur de subjecto mediante hoc verbo. « Est » ut copula, non autem in re est, quia nihil est medium in re inter formam et materiam, et multo minus inter prædicatum et subjectum, quia utrumque dicit totum, licet diversa ratione[1]. Aliud est esse naturæ; et hoc dicitur dupliciter. Nam esse aliquando dicit actum primum, qui est rei essentia, quæ est actualiter essendi principium : et hoc modo dicitur quod definitio significat quid est esse. Aliquando dicit actum secundum, qui est actus entis per essentiam, sicut lucere est actus lucentis per ipsam lucem. Primo modo esse dicitur de propositionibus; secundo modo de naturis; tertio modo de naturam suppositis, quia est actus suppositi ut quod est, formæ vero ut quo est.

Primo modo non loquimur hic de esse. Secundo modo est in Christo duplex esse, idest duplex essentia; et sic non unitur humanitas in esse divino, quia sic uniretur Patri. Tertio modo est ibi unum esse; et hoc modo proprie nec partes nec accidentia habent esse, sed tantum suppositum completum, quod est secundum omnia illa : et hoc modo in esse suppositi divini unitur humanitas : quod quidem esse est unum, quamvis ad plura possit habere respectum, sicut esse unius hominis se extendit ad omnes partes ejus. Nec valet : unum est esse hominis et Patris; ergo hic homo est unitus Deo Patri : quia hæc unio facta est in esse divino prout est in persona Filii, sive sub proprietate filiationis, sub qua non est in Patre.

Ad tertium dicendum, quod media est falsa, quæ dicit quod aliquid passibile non est aliquid impassibile. Idem enim suppositum quod est passibile secundum unam[2] naturam, est impassibile secundum aliam.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod persona Christi post incarnationem non sit composita. Omne enim quod de simplici fit compositum mutatur : sed persona Christi non mutatur : ergo cum fuerit simplex, postea non est facta composita.

2. Præterea, nullum æternum est compositum : sed persona Christi est æterna; ergo non est composita.

3. Præterea, ad simplicitatem divinæ essentiæ pertinet quod non sit composita, nec alteri componibilis[3]. Sed persona divina est æqualis simplicitatis cum ea; ergo non est composita, nec alteri componibilis.

Ad oppositum dicit Damascenus naturas duas unitas invicem in unam compositam hypostasim Filii Dei.

Præterea, Athanasius in *Symbolo* dicit : « Sicut ex anima rationali et carne unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus » : sed anima rationalis et caro sunt partes hominis; ergo Deus et homo sunt partes Christi.

Respondeo, dicendum, quod ad rationem totius duo pertinent. Unum est, quod esse totius compositi pertineat etiam ad omnes partes ejus, quia partes non habent proprium esse, sed sunt sub esse totius. Aliud est quod partes componentes causant esse totius. Prima conditio totius invenitur in persona Christi, quia utraque natura in esse personæ communicat : sed secunda conditio non reperitur in ea. Illud enim esse non causatur ex conjunctione naturarum sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium : et ideo aliquo modo post incarnationem potest dici composita, inquantum salvatur ibi aliqua conditio compositi. Non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit altera conditio. Nec dicendum quod dicatur composita solum secundum nominis expositio-

[1] Parm. : omittit : « quia utrumque dicit totum, licet diversa ratione. »
[2] Parm. : « unum. »

[3] Parm. omittit : « sed persona divina est æqualis simplicitatis cum ea; ergo non est composita, nec alteri componibilis.

nem, quasi cum alio posita; quia sic prima opinio et tertia poneret personam compositam sicut et secunda, quod falsum est. (*a*)

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verum est de compositione integrali non de exigitiva : illa enim potest fieri per associationem, et associatio fit mutatione unius extremi sine mutatione alterius : et sic natura humana est meliorata, divina remanente in transmutata.

Ad secundum dicendum, quod persona non dicitur composita, quasi esse suum sit ex multis constitutum : hoc enim est contra rationem æterni : sed quia ad multa quæ assumuntur in ejus esse se extendit.

Ad tertium dicendum, quod de ratione simplicitatis summæ est quod neque sit composita ex partibus, neque componatur alteri tamquam pars. Sic autem persona non est composita, quia neque ex partibus constituta.

Ad quartum dicendum, quod Damascenus dicit compositam hypostasim, inquantum est aliquid ibi de ratione compositionis; non quod simpliciter sit composita quantum ad perfectam rationem compositionis.

Ad ultimum dicendum quod similitudo illa est quantum ad aliquid, et non quantum ad omnia.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. ostenditur quod non sit compositio animæ et corporis ad invicem in Christo. Damascenus enim dicit : In Domino Jesu Christo non est commune speciem accipere : sed ex anima et corpore unitis consurgit natura speciei : ergo videtur quod non fuerint unita ad invicem.

2. Præterea, post ultimam compositionem non potest esse aliqua compositio : sed ultima compositio in natura est animæ rationalis ad corpus; ergo si illa unio esset in Christo, non posset sequi unio ad divinam personam.

3. Præterea, anima non unitur corpori nisi ut vivificet ipsum; sed corpus potuit vivificari ex conjunctione ad ipsam vitam quæ est verbum; ergo non oportuit eum animæ uniri.

4. Præterea, videtur quod natura humana accidentaliter Verbo uniatur. Ad Phil. II : *Habitu inventus ut homo;* ergo cum habitus sit genus accidentis; videtur quod Deus fuerit homini accidentaliter unitus.

5. Præterea, omne quod advenit esse completo est accidens : sed humana natura advenit Filio post esse completum; ergo advenit ei accidentaliter.

Juxta hoc quæritur : an unio divinitatis ad carnem sit maxima unionum.

Respondeo. Dicendum, quod unio animæ ad carnem constituit rationem hominis, et omnium ejus partium. Unde remota anima non dicitur homo neque oculus neque caro, nisi æquivoce sicut homo pictus; et ideo si tollatur unio animæ Christi ad carnem, sequitur quod non sit verus homo, neque caro ejus vera caro : quod est hæreticum. Et ideo opinio ista a Papa Alexandro pro hæretica est condemnata.

Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum quod Damascenus loquitur quantum ad unionem divinitatis ad humanam naturam, ex qua non consurgit tertia natura speciei; non quantum ad unionem animæ et corporis.

Ad secundum dicendum, quod compositio animæ rationalis ad carnem est ultima in operibus naturæ; sed compositio humanitatis ad personam Verbi non fit operatione naturæ, sed virtute divina.

Ad tertium dicendum, quod verbum vivificat carnem Christi active; et ideo requiritur anima ut formaliter vivificet.

Ad quartum dicendum est, quod substantia non potest esse accidens alicujus, quamvis conjunctio unius substantiæ ad alteram possit esse accidentalis, ut sic una substantia alteri accidentaliter advenire dicatur. Sed hoc non potest esse ni-

(*a*) Aliter quæstionem solvit in margine cod. Mazarin. 318.

si dupliciter : vel quod conjungatur ei secundum contactum sicut vestis homini ; aut sicut mobile motori, sicut Angelus conjungitur corpori quod assumit. Et cum contactus non sit nisi corporum, humana natura non potest uniri divinæ, nisi sicut mobile motori, sicut Angelus alicui corpori unitur. Hæc autem unio non facit communicationem idiomatum naturarum ad invicem. Et ideo humana natura divinæ non unitur accidentaliter. Et quod dicit Apostolus quod habitu inventus est ut homo, hoc dicit quia natura humana in Christo habet aliquam similitudinem cum accidente, et præcipue cum habitu, quantum ad tria. Primo, quia advenit personæ divinæ post esse completum, sicut habitus et omnia accidentalia. Secundo, quia est in se substantia, et advenit alicui sicut vestis homini. Tertio, quia melioratur ex unione ad Verbum, et non commutat Verbum ; sicut vestis formatur secundum formam vestientis, et non mutat vestientem. Unde antiqui dixerunt, quod vergit in accidens ; et quidam propter hoc addiderunt quod degenerat in accidens : quod tamen non ita proprie dicitur, quia natura humana in Christo non degenerat, imo magis nobilitatur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis adveniat post esse completum, tamen non est accidentaliter adveniens, quia trahitur ad unionem in illo esse, sicut corpus advenit animæ in resurrectione.

Ad illud quod ultimo quærebatur dicendum, quod unio ista potest dupliciter considerari : vel quantum ad id in quo fit unio, vel quantum ad ipsa quæ uniuntur[1]. Si primo modo tunc cum unio fiat in persona divina, quæ est maxime unum et simplicissimum, sic est maxima unio post unionem essentiæ in tribus personis. Quamvis enim persona sit ita simplex et unum sicut essentia, tamen quælibet trium personarum est idem re cum ipsa essentia in qua uniuntur [2]. Non autem utraque natura in Christo est idem secundum rem cum ipsa persona in qua fit unio ; quia humana natura non idem re cum persona divina, quamvis altera natura, scilicet divina, sit omnino idem re cum ipsa. Si secundo modo, sic non est maxima unio. Sed prima consideratio est unionis secundum se, quia[3] secundum id quod unum est. Secunda autem consideratio est unionis non secundum quod unio. Et ideo dicendum est, quod est maxima simpliciter, quamvis non sit maxima secundum quid.

Expositio textus

« Alii enim dicunt. » Hæc opinio prima falsa est, sed non reprobata, ut erronea. « Utrumque Christus. » Hic resolvendus est nominativus in genitivum, idest utriusque naturæ : vel in ablativum, idest utraque natura. Similiter, quod invenitur alia et aliud et alia quæcumque similia.

« In incarnatione in factam compositam. » Sciendum quod non fuit composita proprie, scilicet conjunctio duorum ad constituendum aliquid ; sed large, idest conjunctio duorum in uno. Hoc vero fieri potuit mutatione humanæ naturæ, sine mutatione divinæ naturæ. « Mulier essentialiter esset Deus. » Sciendum, quod quamvis manente ordine, qui nunc est, videatur inconveniens quod mulier esset caput viri, tamen si Deus id faceret, conveniens esset.

DISTINCTIO VII

Divisio Textus.

QUÆSTIO UNICA

Postquam Magister determinavit opiniones de modo unionis, in hac parte determinat qualiter propositiones, quibus unio significatur, sint intelligendæ : et dividitur in partes quatuor. In prima exponit eas secundum primam opinionem. In secunda vero secundum secundam, ibi, « In secunda enim sententia. » In ter-

[3] Parm. : « primo modo unio fiat. » et in notula : lege : « cum unio. »

[3] Parm. : « unitur. »
[4] Parm. : « secundum se, et secundum quod. »

tia secundum tertiam, ibi, « In hac vero sententia. In quarta relinquit auditori judicium de prædictis, ibi, « Satis diligenter. » Prima dividitur in duas. In prima ponit primæ opinionis expositionem. In secunda movet, et solvit contrariam objectionem. « Huic autem sententiæ etc. » « In secunda vero sententia. » Et dividitur in duas. Primo secundam opinionem exponit propositiones prædictas. In secunda solvit ea quæ videntur huic sententiæ adversari : « Determinat autem etc. » Prima in duas : quia primo exponit illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio, factus, et hoc verbo, est. In secunda, mediante hoc participio, prædestinatus. « Determinat autem etc. » Hæc dividitur in tres. Primo solvit auctoritates, quæ videntur probare, quod homo sit assumptus. Secundo illas quæ videntur probare, quod Christus sit duo. « Sed iis videtur adversari. » Tertio illas, quæ probant, quod persona non sit composita : « In hac sententia etc. » Hæc dividitur in duas. Primo prædictas exponit propositiones secundum tertiam sententiam. Secundo dubitationes incidentes contra ipsam determinata : « Secundum istas etc. » Hæc dividitur in tres. In prima ostendit qualiter Christus dicatur prædestinatus. Secundo qualiter dicitur minor Patre, vel deificatus. « Ii etiam, cum dicitur Christus. » In illa, quod non debet dici homo divinus, et qualiter dicitur esse ex duabus naturis : « Et licet dicatur etc.

ARTICULUS I

Hic primo proceditur. Et 1. videtur quod hæc sit falsa : Deus est homo. Omne enim quod prædicatur, aut prædicatur per se, aut per accidens : sed homo non prædicatur de Deo per se, quia sic conveniret cum supposito divinæ naturæ : nec iterum prædicatur per accidens, quia Deo nihil accidit ; ergo homo nullo prædicatur de Deo.

2. Præterea, major est unio[1] trium personarum in natura una, quam duarum naturarum in persona una : sed una persona non prædicatur de alia : ergo nec homo prædicatur de Deo, nec e converso.

3. Præterea, magis conveniunt quæ uniuntur in natura et persona quam quæ tantum in persona ; sed anima et corpus uniuntur in natura et persona una, Deus autem et homo in persona, et non in natura. Cum igitur anima non possit prædicari de corpore, nec e converso ; videtur quod Deus non possit prædicari de homine, nec e converso.

Contra. Secundum Anselmum, ut esset qui posset genus humanum redimere, et pro genere humano satisfacere, oportuit eumdem esse Deum et hominem : ergo prædicatio Dei de homine, et e converso, est prædicatio ejusdem de se ipso : ergo est vera.

Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem : sed Christus est Deus, et ipsemet est homo : ergo Deus est homo, et e converso.

Ad hoc dicendum est, quod secundum omnes opiniones, ista propositio ponitur esse vera ; sed differenter. Tertia enim opinio dicit, quod in hac propositione est prædicatio per inhærentiam, sicut cum dicitur : Homo est albus ; quia ponit quod natura humana accidentaliter divinæ personæ advenerit. Sed hoc stare non potest ; quia ponit ex anima et corpore nihil[2] unum resultare[3], et ideo non potest dici quod Deus sit homo, nisi materialiter ; quia partes humanæ naturæ unitas habuit, sicut et totum integrale materialiter de suis partibus prædicatur. Secundo, quia dato quod ex partibus humanæ naturæ aliquid resultaverit, non tamen illud potest prædicari de Deo, nisi denominative ; quia ponit quod humana natura Deo advenerit quasi habitus : quia sicut homo non potest dici vestis, sed vestitus, ita similiter homo non potest prædicari de Deo ; imo, potius Deus diceretur humanatus. Secundum autem primam opinionem, cum dicitur, Homo est Deus, vel e converso, est hæc prædicatio

[1] Parm. omittit : « trium. »
[2] Parm. : « unum non resultare. »
[3] Parm. addit : Sed animam etc.

per identitatem. Sed quia ponit duo per se subsistentia, sive supposita, in Christo; ideo non potest Deus de homine, vel homo de Deo prædicari. Nec potest dici, quod sunt idem in persona; quia persona illa invenitur habere identitatem cum supposito divino : et ideo oportet quod sit distincta a supposito humano, a quo suppositum divinum distinctum est, ut prima opinio dicit. Non est autem intelligibile quod aliqua adinvicem numerentur, et unum de altero prædicetur; quia differentia est causa numeri, identitas autem causa veræ prædicationis; et ideo prima opinio irrationalis est. Secundum autem secundam opinionem, in prædicta propositione est prædicatio per informationem essentialem, quia Deus supponit suppositum personæ Filii, et hoc idem est suppositum humanæ naturæ per illam naturam informatum, secundum modum intelligendi, inquantum subsistit in ea. Unde sicut hæc est vera et propria, Petrus est homo; ita et ista : Deus est homo : quia scilicet suppositum divinæ naturæ, est etiam humanæ naturæ suppositum.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur dicendum, quod hæc est per se vera, Deus est homo, ratione suppositi divini, quod subsistit in humana natura. Unde sicut et homo per se de Socrate prædicatur, ita et homo de Christo; non autem ratione formæ significatæ per hoc quod dico, Deus. Unde non sequitur quod possit prædicari de omnibus, in quibus est natura divina; sed de quibus prædicatur Filii suppositum. Nec tamen potest dici, quod hoc sit per accidens, Deus est homo, sicut Homo est albus; quia iste terminus, Homo, prædicatur de Deo tamquam includens in suo significato suppositum divinum, quod est suppositum hominis : sed hoc quod dico, Album, non includit in suo significato suppositum hominis, cum tantum qualitatem significet; sed tantum quasi extrinsecum ipsum copulat.

Ad secundum dicendum est, quod personæ divinæ secundum quod sunt unum, de se invicem prædicantur. Unde dicimus quod natura Patris est natura Filii, non tamen secundum quod sunt distinctæ in persona; ideo nomina personalia de se invicem non prædicantur. Similiter ex hoc, quod naturæ sunt diversæ, per eadem nomina quæ significant vel supponunt personam, prædicantur de se invicem : non autem per illa nomina quæ significant naturas tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut anima et corpus non prædicantur de se invicem, sed tamen habens animam est habens corpus : sic natura divina et humana non prædicantur de se invicem, sed homo et Deus, qui non tantum naturam, sed idem suppositum naturæ designant.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod hæc sit falsa, Deus factus est homo. Quod enim fit aliquid, subjectum est passionis : sed Deus nullius passionis est subjectum, cum sit impassibilis; ergo non potest esse factus aliquid.

2. Præterea, cum fieri hominem, sit fieri substantiam, et fieri substantiam sit fieri simpliciter; ergo quod fit homo, fit simpliciter : sed Deus non potest dici simpliciter factus; ergo nec factus homo.

3. Præterea, mutari est aliud fieri : sed Deus nullo modo potest dici mutatus; ergo nec factus potest dici.

Ad oppositum Joan. I : *Verbum caro factum est.*

4. Præterea, omne quod est, et non fuit prius, dicitur esse factum : sed hæc est vera, Deus est homo, ut supradictum est, et non fuit semper vera; ergo Deus factus est homo.

Ad hoc dicendum, quod hoc participium, Factus, potest absolute prædicari et subjectum determinare, ut dicatur, Iste homo factus, vel Deus factus : et cum utrumque supponat divinum suppositum, cui non potest contingere factio, ideo ista propositio, Deus factus est homo, isto modo est falsa. Si autem determinet subjectum in comparatione ad prædicatum, tunc ista propositio est vera; et tunc est sensus : Factum est quod Deus sit homo : quia factio non ponitur circa Deum secundum rem, sed tantum

secundum rationem; quia unio secundum quam dicitur Deus esse vel factus homo, in Deo est secundum rationem, in natura autem humana secundum rem. Sed veritas hujus propositionis magis patebit infra [1], in solutione consequentis articuli et ultimi articuli ejusdem distinctionis.

Ad illud quod objicitur in contrarium, dicendum, quod hoc intelligitur de factione quæ ponitur circa ipsum secundum rem, non secundum intellectum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis fieri hominem, sit fieri secundum substantiam, tamen in Christo habet similitudinem aliquam cum fieri accidentis in hoc quod advenit supposito alterius naturæ; et ideo non dat ipsi esse simpliciter et absolute, sed esse tale, sicut album homini. Tunc autem fieri secundum substantiam dat esse simpliciter et absolute, quando dat esse suppositi, quod est esse simpliciter et absolute.

Ad tertium dicendum, quod mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo; fieri autem per accessum ad terminum ad quem. Quia igitur nihil remotum est a Deo, nec secundum rem, nec secundum rationem : aliquid autem advenit ei secundum rationem, etsi non secundum rem; ideo potest dici fieri, sed non mutari.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod hæc sit falsa, scilicet, Homo factus est Deus : quia secundum Damascenum, Homo et Deus communicant sibi idiomate; ut scilicet quicquid dicitur de homine, possit dici de Filio Dei. Sed hæc est falsa, Filius Dei est factus Deus; ergo et hæc, Homo est factus Deus.

2. Præterea, aut homo supponit pro natura, aut pro persona. Sed non pro natura : quia natura assumpta non est Deus : non pro persona, quia assumens semper fuit Deus; ergo hæc est falsa, Homo factus est Deus.

3. Præterea, quia album advenit homini et non e converso, dicitur homo fieri albus et non e converso; ergo a simili, quia humanitas advenit Deo, et non e converso, debet dici Deus fieri homo, non homo Deus.

Contra. Augustinus : « Talis fuit illa susceptio, quæ Deum faceret hominem, et hominem Deum. »

Præterea, factio quæ importatur per hoc participium Factus, secundum rem non ponitur in Deo, sed in humana natura; sed homo significat humanam naturam. Cum enim participium ponat essentiam suam circa subjectum in comparatione ad prædicatum, videtur quod magis hæc sit vera, Homo factus est Deus, quam hæc, Deus factus est homo.

Ad hoc dicendum est, quod si factio importata per participium referatur sive ad subjectum, sive ad prædicatum absolute, sive ad subjectum in relatione ad prædicatum, cum dicitur, Deus factus est homo, est falsa : quia iste terminus homo supponit suppositum divinum, quod absolute non potest dici factum, nec factus Deus, quia nunquam non fuit Deus. Si autem referatur ad compositionem, utraque istarum est vera, Deus factus est homo, et Homo factus est Deus; et est sensus : Factum est ut Deus sit homo et e converso.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod verbum Damasceni intelligendum est de illis quæ conveniunt naturæ secundum se, et non habent repugnantiam ad alteram naturam. Quod autem dicitur, Deus homo factus, Deus non convenit naturæ secundum se, sed ratione unionis. Unde non sequitur, Homo factus est Deus; ergo Filius Dei factus est Deus; sicut non sequitur, Homo unitus est Deo; ergo Deus unitus est Deo.

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur pro persona, quam non determinat participium, sed tota locutio; quia factum est ut persona divina in humanitate existens esset Deus.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur homo factus Deus, quia factio sit determinativa suppositi hominis absolute vel in respectu ad prædicatum, sicut jam

[1] Parm. omittit : « in solutione, etc. »

dictum est, et sic procedit argumentum; sed inquantum est determinativa compositionis.

Sed quia ista propositio, Homo factus est Deus, secundum omnes sensus habet falsitatem, tantum secundum unum sensum veritatem; ideo respondendum est ad argumenta, quæ probant eam esse veram. Unde quod dicit Augustinus quod talis fuit susceptio etc., Illud intelligendum est, ut referatur factio ad totum compositum tantum.

Ad quintum dicendum, quod factio ponitur secundum rem circa humanam naturam; sed hoc nomen, homo, non supponit humanam naturam, sed suppositum æternum, circa quod non ponitur factio secundum rem, sed secundum rationem; non respectu divinæ naturæ quæ semper ei infuit, sed respectu humanæ. Et ideo dicitur, Deus factus est homo, et non convertitur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod hæc sit falsa : Ille homo est prædestinatus esse Filius Dei. Prædestinatio est rei futuræ. Filius Dei non est res futura, imo æterna; ergo aliquis non potest prædestinari esse Filius Dei.

2. Præterea, prædestinatio præcedit finem respectu cujus est [1], sed Filium Dei nihil præcedit; ergo nihil potest prædestinari ad hoc quod sit Filius Dei.

3. Præterea, videtur quod hæc sit falsa : Filius Dei prædestinatus est esse homo. Ad hoc enim dicitur aliquid prædestinari, quod convenit ei per gratiam : sed non est gratia Filio Dei quod sit homo; ergo Filius Dei non est prædestinatus esse homo.

4. Præterea, videtur quod hæc sit vera : Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei. Filius enim Dei, inquantum est homo, est prædestinatus esse Filius Dei : sed alia quæ prædicantur de Filio Dei, prædicantur de ipso etiam sine reduplicatione, sicut, Filius Dei [2] in quantum homo est mortuus; et tamen hæc conceditur : Filius Dei est mortuus [3]. Ergo Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei.

5. Præterea, videtur quod hæc sit vera, Filius Dei est prædestinatus. In Christo enim non est nisi unum suppositum : sed de illo supposito potest dici simpliciter, quod est prædestinatum; ergo potest dici quod Filius Dei est prædestinatus.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Homo prædestinatus est esse Filius Dei, per participium ratione præpositionis importatur antecessio. Aut ergo respectu subjecti solum, aut respectu prædicati, aut respectu totius copulati. Si respectu subjecti solum, vera est, quia hic terminus, homo, dicit suppositum æternum in natura humana : et licet respectu ejus simpliciter nulla possit esse antecessio, tamen respectu ejus, ut est in natura humana, potest. Si vero respectu prædicati, falsa est propositio : quia respectu Filii Dei nulla potest esse antecessio. Si respectu copulati, vera est : quia prædestinatum erat ut homo esset filius Dei. Cum ergo duos habeat sensus veros et unum falsum, potius judicanda est esse vera.

Ad quod objicitur quod Filius Dei non est res futura, et quod prædestinatio non præcedit finem hunc, scilicet qui est esse filium Dei, dicendum quod argumenta concludunt propositionem esse falsam, prout antecessio denotatur respectu prædicati; quod concedendum est. Unde patet responsio etiam ad secundum.

Ad tertium dicendum quod hæc propositio, Filius Dei est prædestinatus esse homo, distinguenda est ut præcedens : quia potest notari antecessio respectu subjecti vel respectu prædicati vel respectu totius copulati. In primo sensu est falsa, in duobus reliquis est vera : et ideo potius judicanda est vera quam falsa. Et quod objicitur [4] quod non est gratia Filio Dei, etc., dicendum quod non est gratia Filio Dei quod sit homo, tamen est homo per gratiam unionis, per

[1] Parm. : « ejus. »
[2] Parm. omittit : « inquantum homo. »
[3] Parm. omittit : « et tamen hæc conceditur : Filius Dei est mortuus. »
[4] Parm. omittit : « quod non est gratia Filio Dei, est dicendum. »

quam humana natura est assumpta in unitatem divinæ personæ.

Ad quartum dicendum, quod hæc propositio Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei, secundum quod esse accipitur secundum rei veritatem, falsa est; quia nihil est in propositione hac temporale, respectu cujus possit notari antecessio. Sed secundum quod accipitur secundum manifestationem, sic conceditur. Et quod objicitur quod Filius Dei, inquantum est homo, est prædestinatus esse Filius Dei, dicendum quod hoc intelligitur de attributis quæ non claudunt in se repugnantiam et contradictionem ad esse filii. Nam talia non prædicantur de ipso nisi cum reduplicatione determinante, per quam notatur attributum inesse naturæ non personæ; ut : Filius Dei, inquantum homo, incipit esse vel est creatura et alia hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod hæc est falsa, Filius Dei est prædestinatus, cum non ponatur aliquid respectu cujus possit antecessio denotari : sed hæc : Filius Dei, inquantum est homo, est prædestinatus, est vera : quia importari potest antecessio respectu hominis quantum ad naturam humanam. Et quod objicitur de supposito, dicendum quod quamvis sit unum suppositum, tamen est duarum naturarum suppositum : et potest sibi aliquid convenire ratione unius naturæ, quod non convenit sibi absolute, sicut esse creaturam.

Expositio Textus.

« Id quod prius erat, cap. I, et habens naturam « quam prius non habebat. Utrumque Christus. » Hic resolvendus est nominativus in ablativum vel genitivum : utrumque, id est utriusque naturæ vel utraque natura.

DISTINCTIO VIII

Divisio Textus.

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister de iis quæ conveniunt Deo incarnato ut exprimentia unionem, hic determinat de eis quæ conveniunt ei consequentia unionem; et dividitur in partes duas. In prima determinavit de iis quæ conveniunt uni naturæ ex unione ad alteram. In secunda determinat de iis quæ conveniunt personæ ratione naturæ[1] assumptæ, X distinct. Prima in duas. In prima determinat quid conveniat divinæ naturæ ex unione ad humanam. In secunda, quid conveniat humanæ ex unione ad divinam, IX distinct. ibi. « Præterea investigari. » Prima in duas. In prima inquirit utrum divina natura debeat dici nata in Christo ex unione ad humanam. Secundo an ratione duplicitatis naturæ possit dici Christus bis natus, ibi. « Quæri etiam solet. » In prima parte movet et solvit an natura in Christo possit dici nata ex unione ad humanam. Secundo opponit in contrarium et solvit ad objectionem. « Videtur tamen. »

ARTICULUS I

Hic primo quæritur utrum divina natura in Christo sit nata : et videtur quod sic. Quicquid enim idem est cum nascente et de ipso in recto prædicatur, cum eo nascitur; unde nato Petro nascitur homo. Cum ergo essentia divina idem sit cum filio Dei, et de eo in recto prædicetur, ipso nato de Virgine, ipsa nascetur.

2. Præterea, incarnatio in Christo ordinata fuit ad nativitatem; ergo quod incarnatum est : sed natura divina incarnata est; ergo nata.

3. Præterea, videtur quod natura humana possit dici nata. Natura enim humana, quamvis generet hunc hominem, intendit generare hominem simpliciter secundum Porphyrium dicentem quia in his natura operatur occulte[2]. Sed illud quod est per se et principaliter intentum a natura generante, vere dicitur nasci; ergo homo simpliciter nascitur. Sed homo naturam significat humanam; ergo ipsa vere generatur et nascitur.

4. Præterea, humana natura Christi producta est de Virgine. Aut ergo per creationem de nulla substantia, aut per

[1] Parm. omittit : « naturæ » quod legitur in cod.; et dicit in notula quadam : supple : « naturæ. »

[2] Parm. omittit : « Secundum Porphyrium dicentem quia in his natura operatur occulte. »

factionem de aliena substantia, aut per generationem de substantia sua : patet autem, quod nec per creationem, nec per factionem; ergo per generationem; ergo est genita.

Ad hoc dicendum, quod nasci fieri quoddam est. Quod autem fit, ad hoc fit, ut sit. Unde secundum quod alicui convenit esse, ita convenit sibi fieri. Esse autem et fieri proprie subsistentis est. Unde ipsum proprie dicitur nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti. Non enim subsistit; sed inquantum in ea subsistit, suppositum dicitur esse. Unde ex consequenti convenit eis fieri vel nasci; non quia ista nascuntur, sed quia per generationem accipiuntur. Unde cum natura divina non sit accepta per generationem humanam, natura autem humana sit per eam accepta, natura divina non poterit dici nata, nisi pro persona accipiatur. Natura autem humana non per se, sed quia consequenter ad generationem se habet, dicitur nata.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis hoc in humanis sit verum, eo quod omne tale cum ipso producitur, non tamen in divinis, nisi quantum essentia cum persona est idem re, non tamen cum productione personæ producitur, quia est inter ea differentia in modo significandi, qui facit quod aliquid de natura dicitur, quod de persona dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod illud quod incarnatur assumendo carnem ad se et in se, dicitur nasci, sicut persona. Sic autem non incarnatur natura, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod homo non significat tantum naturam humanam, prout hic loquimur secundum quod significatur hoc nomine humanitas, sed compositum sive subsistens in natura; et ideo non sequitur ratio.

Ad quartum dicendum est, quod quamvis per generationem producatur humana natura, non tamen proprie generatur; quia illud proprie dicitur generari ad quod actus generationis terminatur. Hoc autem est suppositum, non natura [1].

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christi non sint duæ nativitates. Nasci enim non est proprie naturæ : sed personæ. In Christo autem est tantum una persona; ergo una nativitas.

2. Præterea, generatio vel nativitas est una ad esse : sed in Christo est tantum unum esse ; ergo una nativitas.

3. Præterea, ea quæ non sunt unius rationis, non connumerantur adinvicem, sicut latrabile et cœleste non dicuntur duo canes : sed nativitas Christi corporalis et æterna non sunt unius rationis; ergo non sunt duæ nativitates.

Sed contra. Secundum nativitatem æternam Christus accepit naturam divinam, secundum autem temporalem humanam; ergo sicut sunt duæ naturæ in Christo, ita duæ nativitates.

Præterea, secundum aliquam nativitatem Christus dicitur filius matris, secundum autem illam non est filius patris; ergo in Christo sunt duæ nativitates.

Respondeo. Dicendum est quod illud proprie [2] dicitur nasci, quod egreditur a generante conjunctum ei, sicut embrium conjungitur matrici et fructus arbori; hujusmodi autem sunt viventia [3]; unde nasci proprie dicitur generatio viventium. Vivere autem competit Christo et secundum naturam divinam, et secundum humanam, et ideo proprie utraque competit Christo secundum nasci. Et ideo sicut ponimus in Christo duas processiones, scilicet temporalem et æternam, ita duas nativitates.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nasci sit personæ, tamen est ejus naturæ ratione, et ideo secundum duas naturas sunt duæ nativitates.

Ad secundum dicendum est, quod esse Christi quamvis sit unum, tamen habet respectum ad duas naturas, et hic duplex respectus duplici nativitate acquiritur.

Ad tertium dicendum, quod nativitatis temporalis et æternæ est una ratio se-

[1] Parm. omittit : « non natura. »
[2] Parm. : « propter. »
[3] Parm. omittit : « hujusmodi autem sunt viventia. »

cundum analogiam, non autem secundum univocationem, sicut etiam et naturæ divinæ et humanæ.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod Christus non possit dici bis natus. Nihil enim dicitur nasci ex hoc, quod advenit ei aliquid post esse completum, sicut si capillus homini adveniat : sed natura humana advenit filio Dei post esse completum; ergo ratione ejus non potest dici bis natus.

2. Præterea, hoc adverbium, bis, importat actuum successionem : sed non succedit æternæ temporalis, cum æterna sit semper; ergo ratione duarum nativitatum non potest dici bis natus.

3. Præterea, ubi non est interruptio, non utimur hoc adverbio, bis : sed generatio æterna non interrumpitur; ergo ratione ejus non potest dici Christus bis natus.

Sed contra. Bis, importat actuum numerum, cum sit adverbium numerandi : sed duplex est Christi nativitas; ergo secundum eas debet dici bis natus.

Præterea, plus distat processio temporalis ab æterna, quam temporalis a temporali : sed ratione processionum temporalium Spiritus sanctus dicitur Apostolis bis datus a Gregorio; ergo ratione duarum nativitatum, temporalis et æternæ, debet dici Christus bis natus.

Respondeo. Dicendum, quod bis importat numerum actus; non secundum quod actus numeratur ex subjecto, quia duobus currentibus non dicitur quod bis curratur; neque etiam secundum quod actus numeratur ex terminis; quia si aliquod moveatur simul secundum alterationem et augmentum, non dicitur quod bis moveatur; sed importat numerum actuum, secundum quod actus numeratur propter diversam mensuram. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quando sunt duæ naturæ ejusdem generis, sicut duo tempora; quod non contingit nisi per interruptionem; et propter hoc adverbium bis, importat actus interruptionem cum dicitur, bis curritur. Alio modo quando duæ mensuræ non sunt ejusdem generis, sicut æternitas et tempus : et hoc modo dicitur Christus bis natus, quia una ejus nativitas mensuratur æternitate, alia vero tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura humana adveniat Filio Dei post esse completum, tamen non advenit ei accidentaliter, ut capillus homini, sed substantialiter; et ideo non est simile.

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illæ procedunt, quando hoc adverbium, bis, designat diversas mensuras ejusdem generis : et hoc non est in proposito.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod in Christo sint duæ filiationes. Multiplicata enim causa multiplicatur effectus : sed filiatio est effectus nativitatis; ergo ea multiplicata, multiplicatur. Sed in Christo sunt duæ nativitates; ergo duæ filiationes.

2. Præterea, relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt; ergo interempta maternitate interimitur filiatio qua Christus est filius matris, sed non interimitur illa qua est filius patris; ergo hæc non est illa; ergo sunt duæ.

3. Præterea, si Pater fuisset natus de Virgine, fuisset filius Virginis : sed tamen non æterna filiatione; ergo Christus similitér.

Contra. Omne accidens aliquod habet subjectum immediate et id denominat, ut albedo superficiem. Sed filiatio temporalis non denominat naturam, sed personam. In persona vero non potest esse aliquod accidens temporale secundum rem; ergo filiatio temporalis nihil ponit in Christo secundum rem.

Præterea, filiatio est proprietas personalis, sed persona tantum una est in Christo; ergo et filiatio.

Ad hoc dicendum, quod quidam propter duas nativitates et naturas existentes, dicunt in Christo duplicem esse filiationem : quia ponunt filiationem personam respicere mediante natura, et eam advenire ratione generationis. Sed contra eos est, quia filiatio consequitur generationem ut determinativa suppositi non na-

tura media, quia sic eam denominaret, sicut apparet in aliis accidentibus quæ conveniunt toti ratione partis, quia per partem determinant totum, sicut crispitudo. Filiatio autem nec determinat, nec denominat naturam. Unde non potest dici natura filia; et ideo non potest per eam determinare suppositum vel denominare. Sciendum est igitur, secundum alios, quod cum filiatio sit relatio, et nulla relatio temporalis possit Deo convenire secundum rem, in Christo autem non sit nisi divinum suppositum, secundum communem opinionem, filiatio quæ erit temporalis relatio non poterit in eo poni realiter; et ideo non possunt esse in Christo duæ reales filiationes, una temporalis et alia æterna. Nihilominus tamen dicitur ex tempore filius Virginis realiter, sicut realiter dicitur Dominus ex eo, quod realiter creatura refertur ad ipsum. Unde concedendum est, quod in Christo est una filiatio realis qua refertur ad patrem, et respectus quidam rationis quo refertur ad matrem, secundum quem realiter dicitur filius, quia mater realiter refertur ad ipsum[1].

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod nativitas non solum numeratur ex parte ejus quod nascitur, sed ex parte modi nascendi, quia dicit actum nascendi. Unde quamvis idem sit quod nascitur ex utero et in utero, tamen dicitur duplex nativitas. Quia ergo in Christo quamvis sit unus actus, tamen duplex est modus et duplex actus nascendi; ideo recte dicitur in Christo duplex nativitas, non autem duplex filiatio. Vel dicendum, quod nativitas non est tota causa filiationis, sed nativitas cum esse completo nascentis, quod est hoc unitum.

Ad secundum dicendum, quod maternitas ponit alium respectum in Christo, sicut jam dictum est, et illa remota removet illum respectum, sed non oportet, quod ponat aliam filiationem realem, quia ejus non est susceptivum suppositum divinum.

Ad tertium dicendum, quod si Pater carnem assumpsisset de Virgine, esset filius Virginis; non quidem per aliquam realem filiationem cujus suppositum æternum esset subjectum, sed per respectum rationis tantum.

Expositio textus.

« Hoc est enim nasci de Virgine, scilicet hominem assumere. » Verum est si assumere dicatur ad se sumere et in se; quod personæ convenit, non naturæ, ut ex supradictis patet.

DISTINCTIO IX

Divisio Textus.

QUÆSTIO I

Postquam determinavit Magister quid conveniat divinæ naturæ ex unione ad humanam, hic determinat quid conveniat humanæ naturæ ex unione ad divinam; et dividitur in duas. In prima quærit an humana natura in Christo sit latria adoranda. In secunda determinat veritatem, ibi. « Ideo quibusdam etc. Et hæc dividitur in duas, secundum quod duas ponit opiniones. Secunda incipit ibi. « Aliis placet. » Et hæc in tres. In prima ponit solutionem. In secunda respondet ad objectionem factam in contrarium, ibi, « Nec contra hoc facit. » In tertia solutionem confirmat, ibi. « De hoc Augustinus[2] ita ait. »

Hic est duplex quæstio. Prima de latria. Secunda de dulia.

ARTICULUS I

Primo itaque videtur, quod latria non sit specialis virtus. Omnis enim virtus in libera voluntate consistit : sed hoc non competit latriæ, cum sit servitus quædam, ut in *littera* dicitur; ergo latria non est virtus.

2. Præterea, latria est servitus Deo debita. Sed per omne opus virtutis Deo servitur; ergo omne opus virtutis ad latriam pertinet, et sic latria non est specialis virtus.

3. Præterea, omnis virtus specialis aut

[1] Cod Mazarin. 318 aliam in margine dat solutionem.

[2] Parm. : « Hieronymus. »

est theologica, aut cardinalis : sed latria non est virtus theologica, cum habeat actum exteriorem, scilicet sacrificium offerre; theologicarum autem virtutum actus sunt interiores, ut credere, sperare et diligere. Nec iterum est cardinalis, cum habeat Deum pro objecto. Latria enim Deus colitur; ergo latria non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Tullius in *rhetoricis* ponit religionem speciem justitiæ, religio autem idem est quod latria, ut patet ex definitione quam ponit. « Religio est quæ cuidam naturæ, quam divinam vocant, cultum cæremoniamque affert; » ergo latria est specialis virtus.

Præterea, speciali vitio specialis virtus opponitur : sed idololatria est speciale vitium cui opponitur latria; ergo latria est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod ubi est specialis ratio objecti in actibus humanis laudabilibus, ibi necesse est ponere specialem virtutem. Deo autem præ omnibus est serviendum. Unde obsequium, quod Deo debetur, habet specialem rationem objecti inter actus laudabiles; et ideo altria quæ debitum obsequium Deo reddit, est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod servitium quo Deo servimus non excludit libertatem, qua aliquis per seipsum agit sine coactione, quæ libertas ad virtutem requiritur, sed excludit libertatem qua aliquis per seipsum agit, quæ veræ virtuti opponitur. Nam actus veræ virtutis in Deum ordinantur.

Ad secundum dicendum, quod aliqua virtus dicitur generalis dupliciter. Uno modo simpliciter : vel quia est genus omnium virtutum, ut justitia generalis; vel quia est causa quodammodo aliarum virtutum, sicut prudentia virtutum moralium. Alio modo dicitur aliqua virtus generalis secundum quid, inquantum scilicet utitur actibus aliarum virtutum materialiter circumponens rationem proprii et specialis objecti : et sic latria potest dici generalis virtus, quia actus ceterarum virtutum assumit quasi quoddam obsequium Deo debitum : et sic simpliciter est specialis virtus ratione objecti, generalis autem secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod latria non est virtus theologica, quamvis virtutes theologicas præsupponat. Reducitur autem ad unam cardinalium, scilicet ad justitiam, cujus est reddere debitum. Nec Deus est objectum hujusmodi virtutum, sed in quod Deo redditur, quod est quid creatum. Deus autem cui redditur est finis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod humana natura non sit adoranda adoratione latriæ in Christo. *Glossa*, super illud Psalm. XCVIII : *Adorate scabellum pedum ejus etc.*, dicit quod caro Christi non est adoranda adoratione latriæ quæ non debetur.

2. Præterea, Augustinus *de Civitate Dei :* « Cum in forma Dei sacrificium sumat, in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere ; » ergo in forma servi non licet ei sacrificium exhibere ; ergo nec ipsum latria adorare ad quam pertinet exhibitio sacrificii.

3. Item, cui convenit adorare non convenit adorari. Christo homini convenit adorare. Joan. IV : *Nos adoramus quod scimus* etc. ; ergo ei non convenit adorari.

Contra. Omne rationale aut servire alicui debet, aut ei serviendum est. Humana natura in Christo nulli debet servire, quia non est serva, ut ait Damascenus ; ergo ei serviendum est ; ergo latria quæ est servitus adoranda est.

Præterea, secundum Athanasium, « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus : » sed una est veneratio animæ et carnis ; ergo Dei et hominis.

Ad hoc dicendum est quod dupliciter aliquid honoratur. Uno modo propter seipsum : et sic solum honoratur suppositum rationalis naturæ cujus est agere actus virtutis, cui debetur honor. Alio modo honoratur aliquid propter id cujus est, sicut manus regis vel vestis ejus honoratur uno et eodem honore quo rex honoratur. Sed secundum secundam opinionem in Christo non est aliquod suppositum creatum. Natura vero humana

quæ est creata, non est suppositum, sed suppositi æterni in ea subsistentis; unde magis est adoranda secundo modo quam primo, scilicet honore uno cum verbo; et sic latria adoratur. Secundum vero primam opinionem, quæ ponit suppositum creatum in Christo, magis adoranda est humanitas Christi primo modo scilicet separatim, quam secundo et per seipsam, et sic adoratur dulia excellentiori modo, plus quam alia creatura : Deo enim inquantum est creator, debetur latria.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod non eadem adoratione etc., dicendum est, quod verum est, si consideretur per se.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non dicit quin potuerit; sed maluit esse quam sumere, quia sumere conveniebat ei in forma servi per se accidens non per se, esse autem sacrificium per se.

Ad tertium dicendum, quod non convenit eidem adorare et adorari eodem modo; sed potest esse, quod uni conveniat adorare per se, et eidem adorari conveniat per accidens. Adorare autem conveniebat animæ Christi per se, adorari vero per accidens.

QUÆSTIO II

ARTICULUS I

Deinde quæritur de dulia. Et 1. videtur, quod dulia idem sit quod latria. Honor enim qui Deo debetur est latria : sed dulia est honor debitus Deo, quia super illud Psalmi VII : *Domine Deus meus in te speravi*, dicit *Glossa :* « Dominus omnium per potentiam cui debetur dulia ; » ergo dulia idem est quod latria.

2. Præterea, eadem virtute Deus et proximus diligitur, scilicet charitate; ergo et eadem virtute honorantur : sed Deus honoratur latria, proximus autem dulia; ergo latria et dulia sunt eadem virtus.

3. Præterea, hyperdulia ponitur species duliæ : sed latria est hyperdulia, cum sit supra duliam; ergo latria est species duliæ.

Sed contra. Sapientia et scientia sunt diversa dona : quia unum est de æternis, alterum de temporalibus; ergo et latria quæ debetur Deo, est alia virtus a dulia, quæ debetur homini.

Præterea, major est excellentia Dei respectu hominis quam alicujus doni creati respectu alterius : sed propter excellentiam doni magnificentia ponitur a Philosopho in IV *Ethicorum,* distincta virtus a liberalitate quæ circa dona communia actum habet; ergo et latria quæ importat honorem Deo debitum est distincta virtus a dulia quæ importat honorem creaturæ debitum et exhibitum.

Respondeo. Dicendum, quod cum honor alicui debeatur ratione suæ bonitatis, ubi est alia ratio bonitatis, oportet esse aliam rationem honoris. Bonitas autem Dei et creaturæ non coincidunt in unam rationem; cum Deus sit bonus per essentiam, creatura per participationem; et ideo honor Deo debitus et creaturæ ad unam virtutem non pertinet; et propter hoc oportet latriam et duliam esse diversas virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen duliæ dupliciter accipitur. Quandoque communiter pro omni honore, et sic loquitur *Glossa* illa. Quandoque specialiter pro honore debito creaturæ; et sic nunc de dulia loquimur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, et ideo eadem virtute Deus et proximus diligitur. Secus autem de dulia et latria, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod creatura aliqua ex hoc quod creatori unitur, aliis creaturis præponitur : tamen extra terminos creaturæ non ponitur, nec in naturam divinam convertitur. Et ideo hyperdulia quæ tali creaturæ debetur, quamvis excedat duliam aliis creaturis debitam propter quod hyperdulia dicitur, non tamen extra genus duliæ ponitur, sed nec ad latriæ gradum pertingit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccatores non debeant honorari dulia. Honor enim, ut dicit Philoso-

phus, est reverentia exhibita alicui in testimonium virtutis : sed peccatores, etiam prælati, non habent virtutem; ergo qui eos honorat, falsum testimonium perhibet, quod est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in *Pastorali :* « In exemplum culpa vehementius extenditur, cum pro reverentia ordinis peccator honoratur ; » ergo malus prælatus non est honorandus, et multo minus malus subditus.

3. Præterea, secundum Philosophum, Honor non debetur nisi rebus divinis : peccator non est res divina, quia perdit Dei imitationem et similitudinem ; ergo honor non debetur ei.

Sed contra. Videtur quod dulia debeat etiam dæmonibus exhiberi. Damascenus : « Cujus gratia nos invicem honoramus, nisi quia ad imaginem Dei sumus ? » sed hæc ratio manet in dæmonibus et peccatoribus ; ergo eis est honor duliæ exhibendus.

Item videtur, quod irrationabilibus, quia in eis est vestigium ; quod est similitudo Dei, sicut imago, etsi non adeo expressa : magis autem et minus non diversificantur specie ; ergo irrationabilia aliqualiter sunt dulia adoranda.

Ad hoc dicendum est, cum honor sit exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, secundum quod homo se habet ad virtutem, sic se habet ad honorem ceteris paribus. Cum ergo dæmon nullatenus sit capax virtutis, nullatenus est adorandus. Quia vero bonus in summo gradu virtutis est, summe est honorandus honore duliæ communis. Quia etiam habens officium inducendi ad virtutem et conservandi virtutem, ut prælatus inquantum hujusmodi melior est quam subditus ideo magis honorandus, etiam si actu sit malus. Quia vero subditus bonus malo subdito virtuti est propinquior, ideo magis honorandus ; quia bonus actu est virtuosus, malus vero non actu, sed potentia.

Ad primum igitur quod objicitur in contrarium, dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de virtute quæ est in actu vel in aptitudine.

Ad secundum dicendum, quod prælatus in eo quod peccator, non est honorandus, quamvis inquantum prælatus sit honorandus. Et quamvis hujusmodi honor possit esse occasio peccandi aliis, non tamen causa.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccator aliquo modo est res divina, inquantum est imago Dei et capax ejus.

Ad quartum dicendum, quod sola substantia imaginis non est ratio honoris, sed tantum reducibilitas ad actualem capacitatem ejus cujus est imago ; quæ deficit in dæmonibus et peccatoribus damnatis.

Ad quintum dicendum, quod similitudo vestigii non ponit aptitudinem ad virtutem, sicut similitudo imaginis ; et ideo dulia non debetur eis.

Expositio textus.

« Una adoratione incontaminata carne ejus ; » ergo videtur quod Filius sit magis adorandus quam Pater. Dicendum quod humanitas ejus non adoratur latria, nisi propter divinitatem ; et ideo non facit ipsum magis adorabilem, sed plura in ipso adorari.

« Nemo carnem Christi manducat nisi prius adoret. » Loquitur de manducatione spirituali, non tamen sacramentali. Vel nemo manducat, id est manducare debet.

DISTINCTIO X

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister qualiter aliquid conveniat vel non conveniat uni naturæ ex hoc quod est alii associata in persona Christi, hic intendit determinare quid conveniat ipsi personæ ratione humanæ naturæ. Quid enim conveniat sibi ratione divinæ naturæ, in primo libro dictum est. Dividitur autem hæc pars in duas. Primo quærit utrum conveniant Christo ratione humanæ naturæ illa quæ ad dignitatem humanæ naturæ pertinent. In secunda de iis quæ pertinent ad defectum, distinctione II. Prima in duas. In prima inquirit de illis quæ pertinent ad dignitatem naturalem. Se-

cundo de iis quæ pertinent ad dignitatem gratiæ, ibi, « Si vero quæritur. » Circa primum duo facit. Primo movet quæstionem. Secundo objicit ad utramque partem et solvit. « Quod enim persona ; » et dividitur in duas, secundum duas vias quibus ad quæstionem propositam argumentatur. « Sed aliter nituntur. » Circa primum duo facit. Primo ponit objectionem. Secundo solvit, ibi, « Propter hæc inconvenientia, » et hæc dividitur in duas. Primo respondet ad quæstionem. Secundo ad rationem. « Id tamen non sequitur. » « Sed aliter nituntur. » Hic ponit aliam objectionem : et primo objicit. Secundo solvit, ibi, « Ad quod dici potest. » « Si vero quæritur. Hæc dividitur in duas partes secundum duas quæstiones quas ponit. Prima est de filiatione secundum adoptionem. Secunda de prædestinatione, ibi, « Deinde sequitur. » Circa primum duo facit. Primo ostendit quod Christus non sit filius adoptivus. Secundo objicit in contrarium : et circa hoc duo facit. Primo objicit. Secundo solvit, ibi, « Ad quod dici potest. » Tertio solutionem confirmat. Primo quantum ad hoc quod Christus est naturalis filius Virginis, ibi, « Quod vero naturaliter. » Secundo quantum ad hoc, quod non filius adoptivus.

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum Christus secundum quod homo sit Deus : et videtur quod sic. Ad Phil. II : *Dedit illi nomen gloriæ*. Inquantum homo assumpsit nomen Dei non usurpative, sed vere : sed nomen quod habet vere inquantum est homo vere dicitur de eo secundum quod homo ; ergo vere dicitur quod Christus secundum quod homo est Deus.

2. Præterea, Christus est Deus per gratiam unionis : sed gratia unionis non convenit ei nisi secundum quod est homo ; ergo secundum quod est homo est Deus.

3. Præterea, secundum quod est homo prædestinatus est esse filius Dei, et sic Deus.

Contra. Christus secundum quod est Deus fuit ab æterno : si igitur Christus secundum quod homo est Deus, secundum quod homo fuit ab æterno : quod falsum est.

Præterea, prædicata opposita non conveniunt eidem secundum idem : sed Christus secundum quod homo est creatura ; ergo non creator, et sic nec Deus.

Ad hoc dicendum est, quod cum dicitur, Christus secundum quod homo est Deus, ly secundum quod replicat causam inhærentiæ prædicati ad subjectum. Potest ergo replicare ut habeat causam naturam humanam ; et sic est falsa, quia nullo modo est causa natura humana, quod homo sit Deus. Vel personam : et hoc dupliciter, quia ut hujusmodi hominis personam ; et sic est vera, quia persona hujusmodi hominis, idest Christi, est Deus : et ideo ista simpliciter est vera : Christus secundum quod ille homo, est Deus. Vel personam absolute hominis et non hujusmodi hominis determinatum : et sic non est simpliciter concedenda, quia non cuilibet personæ hominis convenit esse Deum.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod assumptio significatur per modum motus. Cui autem convenit per se ad aliquod moveri, non convenit per se esse id : sicut nigrum per se movetur in albedinem, non tamen per se est album. Similiter assumere nomen Dei, potest convenire Christo secundum quod homo, et tamen esse Deum non ei convenit secundum quod homo.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen Christus, significat personam in duabus naturis. Unde non convenit ei per gratiam quod sit Deus ab æterno, sed quod simul sit Deus et homo, hoc est per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum, quod hæc propositio, Christus secundum quod homo, prædestinatus est esse filius Dei, est duplex. Nam si hæc determinatio, secundum quod homo, determinet hoc participium « prædestinatus, » est vera et est sensus : Christus est prædestinatus secundum quod homo, ut sit filius Dei. Si autem hoc verbum « sit, » falsa est, et est sensus, Christus prædestinatus est ut sit filius Dei secundum quod homo ; et in hoc sensu infertur conclusio.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus secundum quod homo, sit persona. Persona, secundum Boetium, est rationalis naturæ substantia individua : sed Christus secundum quod homo est hujusmodi ; ergo secundum quod homo est persona.

2. Præterea, auctor naturæ naturam non destruit, sicut dicit Augustinus. Cum igitur dignitas personalis in homine sit natura aliqua, per unionem non destruitur ; ergo secundum quod homo, est persona.

3. Præterea, videtur quod secundum quod homo sit individuum : Christus enim secundum quod homo est aliquid, sed non aliquid universale ; ergo aliquid particulare ; ergo secundum quod homo, est individuum.

4. Præterea, individuatio nihil est nisi natura speciei et accidentia individuantia : sed Christus secundum quod homo habet naturam humanam et accidentia individuantia ipsum ; ergo secundum quod homo est individuum.

5. Præterea, videtur quod secundum quod homo sit suppositum vel res naturæ. Christus secundum quod homo, est res quædam : sed non est res nullius naturæ : ergo est, secundum quod homo, res naturæ.

6. Præterea, natura non habet esse actu nisi in suo supposito et in re sua. Natura vero humana habet esse actu in Christo secundum quod homo ; ergo Christus secundum quod homo est suppositum vel res humanæ naturæ.

Ad hoc dicendum est quod in Christo non est nisi una persona quæ est persona æterna. Nullum autem æternum convenit Christo secundum quod homo, proprie loquendo. Unde hæc non est vera, Christus secundum quod homo, est persona, nisi reduplicetur suppositum hominis Christi, ut dicatur, Christus secundum quod iste homo, est persona : et hoc verum est.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum, quod Christus non secundum quod homo sed secundum quod iste homo, est individua substantia rationalis naturæ. Unde secundum quod iste homo, est persona, sicut est Deus.

Ad secundum quod objicitur de destructione personæ, dicendum, quod nunquam humanæ naturæ assumptæ a Verbo per se infuit personalitas. Unde non est in ea aliquid destructum ; sed illud quod inesse poterat est in melius commutatum.

Ad tertium, quod quæritur de individuo, sciendum est quod in Christo sunt plura individua : quia individuum invenitur in substantia et accidentibus. Sed tamen non omnia de Christo prædicantur, sed tantum secundum quod individuum in substantia invenitur secundum quod per se stat et ab aliis est divisum ; et hoc modo individuum in Christo non est aliud quam persona. Unde sicut hæc est falsa, Christus secundum quod homo, est persona, ita ista est falsa, Christus secundum quod homo, est individuum. De his autem individuis non potest dici quod Christus secundum quod homo sit individuum, quia de eo minime prædicantur. Quod ergo dicatur quod Christus, secundum quod homo, est aliquid aut universale, aut particulare, dicendum, quod neutrum concedendum est ; quia homini ut homini, accidit esse universale vel particulare : sed ista vera est ; Christus secundum quod est iste homo est aliquid particulare, ut fiat reduplicatio pro persona.

Ad quartum dicendum, quod argumentum non probat quod Christus secundum quod homo sit individuum, sed quod habeat individuam naturam humanam.

Ad quintum, quod quæritur, utrum sit suppositum vel res naturæ, secundum quod homo, dicendum, quod suppositum vel res naturæ duo importat : scilicet respectum ad naturam communem, et aliquid subsistens cui inest ille respectus : quorum unum est in Christo secundum quod homo, scilicet respectus ad naturam communem ; non autem reliquum, quia ex humana natura nihil resultat subsistens per se in Christo. Ideo hæc est falsa, Christus secundum quod homo est suppositum vel res naturæ. Tamen accedit ad veritatem magis quam aliqua prædictarum ; inquantum ista nomina imponun-

tur a respectu ad naturam communem. Unde si suppositum sumatur adjective, est vera : Christus enim, secundum quod homo, supponitur humanæ naturæ vel est aliquid suppositum humanæ naturæ. Quod ergo objicitur, quod suppositum vel res naturæ dicitur a communi ex hoc quod habet naturam communem, dicendum, quod non ex solo respectu ad naturam communem dicitur quis suppositum vel res naturæ simpliciter, sed ex proprietate per se subsistendi in natura illa. Hoc autem Christo, secundum quod homo non convenit.

Ad sextum dicendum, quod suppositum alicujus naturæ dicitur dupliciter : vel in quo natura ipsa subsistit, vel quod per ipsam naturam subsistit. Primo modo verum est quod natura non habet esse actu nisi in suo supposito. Secundo modo non. Nec enim accidentia subsistunt in subjecto, nec tamen subjectum per ea subsistit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus secundum quod homo, sit filius adoptivus. Hilarius : « Potestas divinitatis non amittitur cum carnis humanitas adoptatur,» et loquitur de Christo ; ergo Christus secundum quod homo adoptatus est.

2. Præterea, major est dignitas adoptivi filii, quam servi : sed Christus secundum quod homo, dicitur servus ; ergo multo magis filius adoptivus.

3. Præterea, Augustinus dicit, quod « ea gratia fit homo quicumque Christianus, qua ille ab utero factus est homo ; » sed quicumque ab utero fit Christianus, hoc fit per gratiam adoptionis, ergo et ille homo factus est Christus per gratiam adoptionis, et ita est filius adoptivus.

Ad oppositum Ambrosius in *Glossa* Rom. 1, super illud : *Qui prædestinatus est filius Dei etc.*, dicit : « Volvi et revolvi Scripturas, et Christum nunquam filium adoptivum inveni. »

Præterea, adoptare totius Trinitatis est : sed Christus non potest dici totius Trinitatis filius, quia non est filius suipsius ; ergo non potest dici filius adoptivus.

Ad hoc dicendum est, quod de ratione adoptionis vel adoptationis duo sunt. Unum est, quod hæreditas ad quam adoptatur aliquis, ei non conveniat ex natura, sed gratia. Secundum, quod respectu ejus habeat aptitudinem naturalem. Propter primum Christo non convenit adoptari, quia ex natura Patris hæreditas sibi convenit, cum sit filius naturalis. Propter secundum non convenit irrationalibus creaturis, quia respectu hæreditatis æternæ, nullam habent habitudinem naturalem. Cum autem rationalis creatura naturaliter sit capax hæreditatis æternæ, nec eam adipisci possit nisi per gratiam, ideo tantum ei convenit in filium adoptari.

Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, dicendum, quod adoptari in prædicta auctoritate attribuitur Christo non in se, sed in membris.

Ad secundum dicendum de servo, quod non est simile ; quia per hoc non implicatur contradictio aliqua ad aliquod attributum filii Dei. Sed per filium adoptivum implicatur ; scilicet quod prius fuerit natura filius, et postea gratia filius.

Ad tertium dicendum, de auctoritate Augustini, quod similitudo est quo ad causam gratiæ, quia est sine meritis præcedentibus in illo homine et in nobis : non quantum ad effectum ; quia illa est gratia unionis secundum quam efficitur filius naturalis ; sed illa qua homo efficitur christianus, est gratia adoptionis, secundum quam efficitur filius adoptivus.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videdur, quod ratione personæ prædestinatio Christo conveniat. Ad Rom. I : *Prædestinatus est Filius Dei :* sed filiatio convenit personæ, non naturæ ; ergo et prædestinatio.

2. Præterea, quod convenit illi, convenit personæ filii Dei propter communicantiam idiomatum ; sed homini illi convenit prædestinari, sicut ceteris Sanctis ; ergo convenit personæ Filii Dei.

3. Præterea, cujus est prædestinari,

ejus est per gratiam mereri, et per gloriam præmiari : sed hoc est proprie suppositi cujus est agere, non naturæ ; ergo et prædestinari.

Ad oppositum. Æterno . non convenit prædestinari ; persona Christi est æterna ; ergo non convenit Christo ratione personæ prædestinari.

Præterea, Rom. I, dicit *Glossa*, quod prædestinatio est uno modo de hoc quod non fuit semper ; sed nihil est in Christo quod non fuerit semper, nisi humana natura ; ergo prædestinatio est de natura.

Respondeo. Dicendum, quod prædestinari est ad gratiam præparari. Hoc autem dupliciter est : vel ad gratiam adoptionis, vel ad gratiam unionis. Præparari ad gratiam adoptionis convenit aliis, non Christo : præparari vero ad gratiam unionis convenit naturæ quæ est unita. Personæ autem non convenit secundum se, sed inquantum est suppositum humanæ naturæ ; et ideo prædestinatio potest utrique convenire in Christo ; sed primo et principaliter naturæ ; personæ vero non, nisi inquantum est suppositum ipsius naturæ.

Quod ergo objicitur de filiatione, dicendum, quod verbum Apostoli intelligendum est de Christo ratione personæ existentis in humana natura ; quia sic ei convenit filiatio, non ratione naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio procedit de præparatione ad gratiam adoptionis, quæ est principium merendi ; non unionis persona.

Ad tertium dicendum, quod illi homini convenit prædestinari cum reduplicatione scilicet inquantum homo est ; et similiter Filio Dei.

Expositio textus.

« Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid. » Primum conceditur simpliciter. Secundum vero est error tertiæ opinionis.

« Illa tamen descriptio personæ. »

Contra. Boetius tradit eam in hac materia specialiter.

Respondeo. Magister intelligit secundum quod verba stricte et proprie accipiuntur ; Boetius secundum quod large. Non autem sic dicitur Filius natura. Nam cum dicitur Deus natura, ablativus formaliter construitur : quando dicitur Filius natura, construitur originaliter. « Christum Virginis Filium esse natura et gratia.» Sciendum est quod Christus, inquantum homo, Filius est Virginis natura ; inquantum Deus gratia, non quæ sit in Deo, sed quæ in homine ; scilicet gratia unionis.

DISTINCTIO XI

Divisio textus

QUÆSTIO UNICA

Postquam Magister determinavit qualiter ea quæ sunt dignitatis in humana natura de Christo dici possunt, consequenter determinat ea quæ ad defectum humanæ naturæ pertinent : et dividitur in partes duas. In prima inquirit, utrum nomen creaturæ, quod de humana natura dicitur, de Christo possit dici. In secunda, utrum illi defectus, qui consequuntur ipsam inquantum est creatura, vel alio modo, ipsi convenire possint, XII dist., ibi, « Post prædicta etc. » Prima dividitur in duas partes. Primo movet quæstionem, utrum Christus possit dici creatura vel factus. In secunda respondet. Secunda incipit ibi, « Ad quod dici potest. » Hæc dividitur in duas. Primo enim ostendit quod Christus non simpliciter dicendus est creatura. In secunda dicit, quod potest dici creatura, addita determinatione : quæ incipit ibi, « Sed addita determinatione recte dici potest. »

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod Dei Filius sit creatura. Quod enim habet aliquid ab aliquo, quantum est de se, caret illo ; si ergo Filius habet esse ab alio, quantum est de se, caret illo, et sic de se est nihil ; sed omne tale est creatum ; ergo etc.

2. Præterea, creatio prior est aliis actionibus, sicut terminus ejus quod est ens, prior est terminis aliarum : sed

in posteriori semper includitur prius ; si ergo Filius Dei dicitur genitus, potest dici creatus.

3. Præterea, quod habet esse ab alio, non est necesse esse, cum ab altero dependeat ejus esse, ut vult Avicenna in sua *Metaphysica :* sed quod non est necesse esse, possibile est esse : quod autem possibile est esse, est creatum, seu creatura, quia quod possibile est esse, possibile est non esse ; ergo quod ab alio habet esse, est creatum : sed Filius Dei est hujusmodi ; ergo etc.

Ad oppositum. Nulla creatura consubstantialis est suo creatori ; sed Filius consubstantialis est Patri ; ergo non est creatura.

Præterea, omne quod dicitur per similitudinem, reducitur ad id quidem proprie dicitur : sed homines dicuntur filii Dei propter assimilationem ad unigenitum Filium Dei, ad Rom. VIII : *Conformes fieri imaginis Filii sui* ; ergo ipse proprie Filius dicitur : sed nullus proprie dicitur filius alicujus, nisi habeat eamdem naturam specie quam pater habet ; ergo cum Filius non possit eamdem specie naturam habere cum Deo Patre nisi eamdem communicantiam numero habeat, eadem essentia divina numero est in Patre et Filio ; et sic Filius vere est Deus, et non creatura.

Ad hoc dicendum est, quod quamvis Filius habeat esse ab altero, idest a Patre ; tamen idem numero esse habet propter perfectionem generantis, qui totum esse communicat, et simplicitatem rei, quæ per generationem communicatur, scilicet divinæ naturæ, in qua non est differentia essentiæ et esse. Cum ergo illud esse divinum quod sibi communicatur, sit necessarium, habet esse necessarium non habens possibilitatem ad non esse. Hujusmodi autem non est esse creatum, sed increatum ; et ideo Filius non potest dici creatura.

Ad illud ergo, quod primo objicitur in contrarium, « Omne quod habet esse ab alio etc., » dicendum, quod intelligendum est illud, secundum quod ly ab alio, accipitur neutraliter, non masculine. Sic enim haberet rationem principii differentis per essentiam. Tunc enim unius esse differret ab esse alterius : quod hic non contingit.

Quod objicitur, « Creatio includitur in omni actione etc., » dicendum, quod in actione æterna, nec includitur, nec præsupponitur. In actione vero temporali non includitur in ejus intellectu, sed præsupponitur ; quia actio temporalis circa creaturam est ; et ideo præsupponit creationem creaturæ. Cum autem dicitur, quod prius includitur in posteriori, hoc verum est quando prius est de ratione posterioris, ut animal hominis.

Ad tertium dicendum sicut ad primum, quod Filius quamvis habeat esse a Patre, non habet tamen esse diversum a Patre : et ideo non oportet quod esse ejus sit dependens vel possibile, et ita nec creatum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus sit creatura. De quocumque prædicatur inferius, et superius : sed creatura est superius ad hominem ; ergo, cum homo prædicetur de Christo, prædicabitur de eo creatura.

2. Præterea, omne quod est, aut est creatum, vel increatum : sed Christus est homo, ergo homo est creatus, vel increatus : non homo increatus sicut nec homo æternus, quia accidens hoc discohæret naturaliter subjecto ; ergo homo creatus, et sic creatura.

3. Præterea, magis distant a Deo defectus creaturæ quam natura ejus : sed Christus denominatur a defectibus creaturæ, unde dicitur mortuus ; ergo magis denominabitur a natura, ut dicatur creatus.

Contra. Hugo de sancto Victore dicit : « Hoc est esse creatum, aliquid de nihilo esse, idest esse post nihil, » sed Christus nunquam fuit nihil ; ergo non est creatura.

Præterea, creatura non potest prædicari de supposito æterno : sed Christus dicit suppositum æternum ; ergo non potest dici creatura.

Ad hoc dicendum est, quod creatio proprie respicit esse, ut dicitur in libro *de Causis*, quod esse est per creationem,

alia vero per informationem. Et ideo ad illud pertinet proprie creatio cujus est esse. Esse autem per se et simpliciter est suppositi subsistentis. Alia vero dicuntur esse, inquantum suppositum in eis subsistit, ut natura ipsius suppositi, et accidentia ejus. Et ideo esse dictum simpliciter de supposito significat esse personale ipsius : esse vero secundum quod convenit parti, vel accidenti, non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo. Ideo cum dicitur, Christus est, significatur ipsius esse suppositi, non autem esse ipsius naturæ, vel accidentis, aut partis. Esse autem ipsius suppositi est esse divinum non creatum ; et ideo non potest dici Christus esse creatura, quia sic daretur intelligi esse ipsius suppositi creatum ; quod est falsum.

Quod ergo objiciunt in contrarium, dicendum, quod homo prædicatur de Christo ratione naturæ significatæ, creatura vero prædicatur de homine ratione sui esse, et non proprie ratione naturæ ; et ideo non oportet quod nomen creaturæ de Christo prædicetur, cum non secundum idem prædicetur de Christo, homo et creatura. Vel dicendum quod quantum ad esse hujusmodi hominis non est superior creatura ad hominem ; et ideo non oportet, quod creatura prædicetur de Christo.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, « Christus aut homo creatus etc. » propositio hæc : Christus est homo creatus, distinguenda est : quia si participium determinet prædicatum in comparatione ad subjectum, cum prædicetur gratia formæ, notatur creatio inesse formæ per terminum significatæ, et sic est vera. Si vero determinet prædicatum absolute, tunc notatur creatio inesse prædicato gratia suppositi, quia tunc prædicatum est subjectum ratione determinationis, et sic est falsa. Ex primo autem sensu secundum quem vera est, non sequitur quod Christus sit creatura : sed quod humanitas sit creatura.

Ad tertium dicendum, quod ratio creaturæ non principaliter pertinet ad suppositum, quod in Christo est æternum ; sed defectus naturales, ut mori, et pati, pertinent ad suppositum ratione naturæ, vel partium ipsius, quæ in Christo est creata; ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus, secundum quod homo, non possit dici creatura. Quicquid enim prædicatur de altero secundum quod ipsum est, idest secundum aliquod attributum essentiale, prædicatur de eo simpliciter : sed creatura non prædicatur de Christo simpliciter ; ergo non de Christo secundum quod homo, cum homo sit ejus essentiale prædicatum.

2. Præterea, nihil est creatum in Christo, nisi natura humana : sed hæc est falsa, Christus secundum quod homo est natura humana ; ergo et hæc, Christus secundum quod homo, est creatura.

3. Præterea, quod dicitur de Christo secundum quod homo, non excludit esse divinum, cum homo sit Deus : sed esse creaturam excludit ab eo esse divinum ; ergo non prædicatur de eo secundum quod homo.

Contra. Quod non est æternum, est creatum : sed Christus secundum quod homo, non est æternus ; ergo secundum quod homo, est creatura.

Præterea, omne quod est factum, est creatum : sed Christus, secundum quod homo, est factus ; ergo Christus secundum quod homo est creatus.

Ad hoc dicendnm est, quod illud quod convenit parti, si non est natum toti convenire per partem, absolute denominat totum ; sicut aliquis dicitur crispus simpliciter propter crispitudinem capillorum. Quod autem convenit parti, ita quod aptum natum est toti convenire per partem, non simpliciter denominat totum, nisi cum reduplicatione partis ; sicut aliquis non dicitur albus simpliciter, quamvis sit albus in pede, nisi reduplicetur pes, ut dicatur albus pede : nec hoc proprie dicitur, sed figurative, idest per synecdochen. Unde cum natura humana se habeat ad personam compositam Christi sicut pars, quamvis proprie pars dici non possit, sicut nec proprie persona compo-

sita, ut supra dist. VI, dictum est, et creatio naturæ, et non personæ nata sit convenire, cum esse utrique aliquo modo conveniat ; non potest dici de Christo quod sit creatura simpliciter, quia humana natura creata est, nisi fiat additio, ut dicatur, secundum hominem : et tunc tropica, vel figurativa est, ut dicit Magister in *littera;* quia sic per partem denominatur totum.

Quod ergo objicitur in contrarium, « Quicquid prædicatur de aliquo secundum quod ipsum est etc. » Dicendum quod verum est ubi est prædicatio propria, non figurativa, ut hic.

Ad secundum quod objicitur de natura humana, dicendum quod natura humana in abstracto non prædicatur de Christo secundum quod homo : sed conditiones ejus in concreto, secundum quod homo, possunt prædicari de Christo, vel proprie, vel improprie. Creatura autem in concretione dicitur, eo quod omne creatum, creatura est : et ideo potest prædicari de Christo, secundum quod homo.

Ad tertium quod objicitur, quod secundum quod homo non excludit esse divinum etc. Dicendum quod id quod dicitur de Christo secundum quod homo, prædicatione propria non figurativa, non repugnat alteri naturæ, unde potest prædicari de eo simpliciter ; sed non id quod dicitur figurative et improprie.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Filio Dei. Omnis enim proprietas humanæ naturæ est quid creatum : sed creatura non prædicatur de Filio Dei ; ergo nec proprietates humanæ naturæ.

2. Præterea, ea quæ prædicantur de Christo secundum quod homo, non prædicantur de Christo secundum quod Filius Dei est : sed ea quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de Christo secundum quod homo ; ergo etc.

3. Præterea, naturæ humanæ convenit assumi a Filio Dei : sed hoc non convenit Filio Dei ; ergo nec omnia quæ conveniunt naturæ humanæ, dicuntur de Filio Dei.

Contra. De quocumque prædicatur aliquid, prædicantur omnia consequentia ad ipsum ; ergo, cum de Filio Dei prædicetur homo, de ipso prædicantur omnia quæ consequuntur ad ipsum.

Præterea, Christus est persona subsistens in duabus naturis, scilicet divina et humana : sed omnia quæ conveniunt divinæ naturæ possunt prædicari de Christo ; ergo pari ratione omnia quæ conveniunt humanæ naturæ.

Ad hoc dicendum est, quod natura et suppositum in quibusdam differunt re et ratione, sicut in compositis ; in quibusdam autem ratione et non re, sicut in divinis. Sed differentia quæ est secundum rationem, est differentia oppositionis, quia natura et suppositum habent oppositas rationes. Unde istæ intentiones non possunt mutuo prædicari de eisdem. Unde natura non potest dici incommunicabilis, nec suppositum communicabile, nec in abstracto, nec in concreto, nec etiam in divinis, vel humanis. Differentia autem quæ est secundum rem, non est oppositionis, sed est sicut principii formalis ad formatum, sive principiatum ; et ideo quæ secundum rem ad naturam pertinent, possunt prædicari de supposito, sicut natura prædicatur, scilicet in concreto. Quia autem unio facta est in supposito, ideo de illo supposito possunt prædicari ea quæ consequuntur utramque naturam : sed differenter : quia ea quæ consequuntur naturam divinam, prædicantur de eo in concreto et in abstracto, sicut et ipsa natura, quæ utroque modo de ipso supposito prædicatur. Ea vero quæ consequuntur naturam humanam, non prædicantur de eo nisi in concreatione, sicut nec ipsa natura prædicatur de Christo nisi in concreatione. Quia autem humana natura habet rationem partis, sicut jam dictum est, in Christo : ideo ea quæ nata sunt de se et personæ et naturæ convenire, non possunt prædicari de supposito nisi cum additione, sicut ea quæ sunt partis de toto, sicut apparet in hoc nomine, creatura.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, quod omnis proprietas natu-

ræ humanæ est quid creatum etc., Dicendum, quod sicut natura humana, quæ est creatura, prædicatur de Christo in concreto, non tamen creatura, ita quamvis attributa naturæ humanæ sint creata, nihilominus in concreto de ipso Christo prædicantur, quamvis non creatura ; et hoc est propter negationem inclusam in hoc nomine, creatura, quæ non in aliis includitur.

Ad secundum quod objicitur, quod ea quæ prædicantur de Christo secundum quod homo etc., Dicendum, quod non est simile ; quia ad veritatem propositionis sufficit, quod prædicatum conveniat subjecto quocumque modo ; sive ratione suppositi, sive ratione formæ : sed ad hoc quod propositio sit per se, oportet quod conveniat sibi ratione formæ importatæ per subjectum. Unde hæc est vera, Deus est passus : non tamen est per se, quia passio non convenit subjecto ratione divinitatis, quamvis conveniat sibi ratione suppositi.

Ad tertium dicendum, quod assumere convenit naturæ ratione unionis ; et ideo non oportet quod conveniat Filio Dei. Secus autem esset si conveniret naturæ, ratione naturæ.

Expositio Textus.

« Omnia per ipsum facta sunt etc. » Et videtur, hoc non esse ad propositum ; quia Augustinus intendit de Filio Dei, inquantum est Filius Dei. Dicendum, quod quia non est in Christo aliud suppositum nisi persona Filii Dei, ideo sicut de Filio dici non potest quod sit creatura, ita nec de Christo.

« In Deo creatura esse non potest. » Contra. Rom. XI : *In quo*, scilicet in Christo, *sunt omnia.* Et dicendum quod sunt in ipso creaturæ, non per essentiam, sed sicut in causa per similitudines ideales, quæ secundum quod in eo sunt, creatæ non sunt.

DISTINCTIO XII

Divisio textus

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister utrum Christus possit dici creatura, hic determinat de defectibus qui consequuntur naturam humanam, secundum quod creatura est. Primo determinat de isto defectu qui est incipere esse, qui consequitur communem creaturam. Secundo de his quæ consequuntur specialiter humanam naturam, ibi, « Solet etiam quæri. » Circa primum duo facit. Primo movet quæstionem, et objicit pro et contra. Secundo determinat eam : « His igitur auctoritatibus. » Solet quæri. » Hæc dividitur in tres. In quarum prima determinat de defectibus his qui pertinent ad defectum ex parte animæ. Ideo non immerito quæritur. Tertio de his, qui pertinent ad defectum carnis. « Solet etiam quæri. » Prima in tres. Primo movet quæstionem, scilicet utrum aliunde quam de genere Adam Christus hominem assumere potuerit. Secundo solvit, « Sane dici potest. » Tertio solutionem confirmat « Ut enim ait Augustinus. » « Ideo non immerito quæritur. » Hæc dividitur in tres partes. Primo enim quærit, utrum Christus potuerit peccare : et ostendit quod non. Secundo solvit « Hæc disceptatio opus. » Tertio dupliciter objicit contra solutionem et solvit. Quidam tamen probare conantur. « Solet enim quæri. » Hæc dividitur in duas partes. Primo enim ponit quæstionem. Secundo subjungit solutionem. « Quidam tamen arbitrantur etc. »

ARTICULUS I

Hic primo ostenditur quod hæc sit vera, ille homo incœpit esse. De illo homine prædicantur attributa utriusque naturæ : ergo sicut ratione divinæ naturæ potest dici quod semper fuerit, ita ratione humanæ quod esse inceperit.

2. Præterea, nasci temporaliter est mutari de non esse in esse : sed esse hujusmodi incœpit esse ; ergo cum Christus natus sit, temporaliter incœpit esse Christus.

3. Præterea, iste homo supponit personam compositam : sed persona composita non fuit ab æterno ; ergo nec iste homo fuit ab æterno ; ergo incœpit esse.

Juxta hoc quæritur an hæc sit vera. Iste homo incœpit esse Deus : et videtur quod sic.

4. Præterea, antequam mundus fieret, nullus homo erat Deus ; ergo ejus contradictoria erat falsa, scilicet, aliquis homo erat Deus : modo autem est vera ; ergo aliquis homo est Deus, qui primo non fuit Deus : non nisi iste homo ; ergo iste homo incœpit esse Deus.

5. Præterea, per gratiam unionis ille homo est Deus ; sed gratia unionis non semper fuit ; ergo nec ille homo semper fuit Deus ; ergo incœpit esse Deus.

Ad hoc dicendum, quod terminus in prædicato positus tenetur ratione formæ, in subjecto ratione suppositi. Cum igitur inchoatio repugnet personæ Christi, non autem naturæ humanæ ipsius Christi ; ergo ista est falsa, iste homo incœpit esse Deus, vel iste homo cœpit esse Deus ; quia inchoatio non ponitur circa divinam personam, nisi cum reduplicatione naturæ intelligatur, secundum quod homo. Hæc autem est vera, ille homo, Christus, sive Deus, incœpit esse homo. Tamen si hoc verbum, cœpit, exponatur in participium, et feratur ad totam propositionem, ut dicatur, cœpit, idest inchoatum est; hæc propositio erit vera, iste homo cœpit esse Deus.

Quod objicitur ergo in contrarium de attributis, dicendum est quod quamvis sit subjectum utriusque naturæ, tamen per divinam constituitur in esse suppositi, per humanam non, sed advenit supposito constituto. Hinc est, quod omnia attributa divinæ naturæ conveniunt isti supposito, et de illo prædicantur. Attributa vero humanæ naturæ quædam sunt non repugnantia attributis ipsius divinæ naturæ vel personæ contradictorie, et illa prædicantur ; quædam vero repugnant propter negationem inclusam, ut incœptio, creatio ; et illa non simpliciter prædicantur, nisi cum reduplicatione naturæ.

Ad secundum quod objicitur, quod nasci temporaliter est mutari etc., Dicendum, quod nasci temporaliter ex matre non est natum convenire supposito nisi ratione corporis ; et ideo simpliciter potest dici natus temporaliter. Sed incipere esse, non est natum convenire naturæ suppositi tantum ; sed etiam ipsi supposito et ideo non potest prædicari de supposito æterno simpliciter, nisi cum reduplicatione naturæ, quamvis ipsa natura incœperit esse.

Ad tertium quod objicitur de persona composita, dicendum, quod hæc est vera, Persona composita semper fuit ; non tamen hæc est vera, Persona ista semper fuit composita : quia ad veritatem compositionis sufficit quod prædicatum conveniat subjecto ; nec oportet quod conveniat ei ratione formæ significatæ vel appositæ ex parte subjecti ; sed ratione totius, quod est ex parte prædicati, oportet prædicatum convenire subjecto.

Ad quartum quod objicitur « Nullus homo erat, » dicendum, quod ab æterno fuit verum dicere. Nullus homo est Deus ; quia suppositum æternum nondum erat suppositum humanæ naturæ. Unde non poterat sumi sub dicta distributione, sicut nunc potest post unionem. Unde quamvis ab æterno non esset verum dicere, Aliquis homo est æternus, modo tamen est verum dicere, Aliquis, vel ille homo est ab æterno. Vel dicendum quod hæc, scilicet Aliquis homo erat Deus ab æterno, non erat falsa quia illud suppositum, quod est Christi hominis, non esset Deus, sed quia tunc non erat suppositum humanum. Sed tamen cum inferebatur ; ergo iste incœpit esse Deus, intelligitur quod suppositum, quod est Christi hominis, non semper fuerit Deus, quod est falsum : et ideo non sequitur argumentum.

Ad quintum quod objicitur de gratia unionis, dicendum, quod hæc determinatio, per gratiam, idem operatur quantum ad hoc. Hinc est quod dicitur secundum quod homo. Unde ex hac non potest verificari simpliciter quod cœperit esse Deus. Unde nec est falsa simpliciter, et vera secundum quid.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod aliunde potuit assumere hominem quam de genere Adam. Augustinus « Poterat aliunde assumere ho-

minem in quo esset mediator Dei et hominum, quam de genere Adam. »

2. Præterea, qui vult pro alio satisfacere, oportet quod non sit obligatus pro se : Natura de genere Adæ tota erat obligata pro se : ergo ad satisfaciendum non debebat illam assumere.

3. Ad oppositum. Prophetæ prædixerunt Christum nasci de semine David, et sic de genere Adam ; cum ergo prophetia sit infallibilis veritatis, aliter non poterat contingere.

4. Præterea, una natura rerum naturalium refertur ad unum principium ; ergo extra Adam, qui fuit primum principium, nihil fuit naturæ humanæ : sed quod non est, assumi non potest ; ergo non potuit assumi aliunde.

5. Præterea, si satisfactor non esset de genere Adæ, ejus satisfactio non pertinuisset ad filios Adæ. Ad hoc ergo quod satisfactio ad filios Adæ pertineat, oportet Christum satisfactorem esse de genere Adæ.

Respondeo. Dicendum, quod aliunde potuit assumere de potentia : sed non de congruentia qua aliquid ordinatum est. Congruitatis vero ratio sumitur ex ostensione divinæ potentiæ in hoc quod de natura victa a diabolo vicit eum. Ex ostensione etiam divinæ sapientiæ in hoc, quod de natura morbida facit antidotum. Ex ostensione divinæ justitiæ in hoc, quod illud quod peccaverat, fecit emendari. Ex ostensione divinæ misericordiæ in hoc quod peccatoribus dedit summam spem et fiduciam.

Ad quod objicitur de Augustino, Respondeo quod poterat de potentia, sed non de congruentia, ut dictum est.

Ad secundum quod objicitur de satisfactione, dicendum, quod naturam quam assumpsit, prius natura purgavit ab obligatione peccati, et sic non obligatus fuit pro se ratione personæ, nec ratione naturæ assumptæ.

Ad tertium quod objicitur de prædicatione prophetarum, dicendum, quod hujusmodi prædicatio non imponit necessitatem eventus simpliciter, sed sub conditione, idest supposita tali ordinatione divina ; unde non excludit possibilitatem simpliciter.

Ad quartum quod objicitur de uno principio humanæ naturæ, dicendum, quod natura propaganda per viam generationis naturalis tota fuit in illo principio virtute non mole : sed nihilominus supernaturaliter Deus potuit aliam naturam humanam, quæ prius non erat, facere, et illam assumere.

Ad quintum quod objicitur de filiis Adæ, dicendum, quod satisfactio pertinuisset ad filios Adæ, quia eadem esset natura in speciem, licet non ab Adam naturaliter propagata ; sicut Eva formata de costa Adæ, licet non per viam naturæ, eadem in specie cum Adam est.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus peccare potuerit. Sicut nullus peccat in eo quod vitare non potest, ita nec meretur ; si ergo Christus bonum vitare non potuit, benefaciendo non meruit : hoc autem est falsum ; ergo bonum vitare potuit : sed declinare a bono, est peccatum ; ergo peccare potuit.

2. Præterea, Joan. VIII : *Si dixero quod non novi etc.*, sed hoc dicere potuit ; ergo mendax esse potuit, et sic peccare.

3. Præterea, dicit Philosophus : « Potest enim Deus et studiosus prava agere. »

Sed contra. Videtur quod Christus non habuit potentiam peccandi. Potentia peccandi, secundum Anselmum, addita libero arbitrio diminuit libertatem, et remota auget : sed Christus liberum arbitrium non habuit diminutum ; ergo habuit illud sine potentia peccandi.

Præterea, Christus secundum quod homo, fuit Deo maxime similis : sed Deus non habet potentiam peccandi ; ergo nec Christus, secundum quod homo.

Ad hoc dicendum, quod Christus peccare non potuit, triplici ratione. Una, quia suo fini per gloriam comprehensionis anima sua conjuncta erat. Altera, quia secundum statum viatoris, per gratiam perfectæ sanctitatis esse debuit omnium actuum humanorum prima regula infallibilis. In quolibet autem genere ita

est, quod primum regulans torqueri non potest, qui alias esset error in omnibus quæ ab ipso regulantur. Tertia, quia natura humana in Christo quasi quoddam instrumentum naturæ divinæ eam moventis et in ea operantis fuit, quæ ad peccatum movere non potest.

Ad id vero quod objicitur, quod peccare potuit, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, dicendum, quod impossibilitas vitandi bonum dupliciter potest intelligi. Vel ex necessitate coactionis : vel ex necessitate immutabilitatis voluntatis. Primo modo excludit meritum, secundo modo non, quia non excludit voluntarium.

Ad secundum quod objicitur de mendacio etc., Dicendum, quod mendacem orationem proferre potuit materialiter, non tamen significative : et ideo mendax esse non potuit, quia mentiri est contra mentem ire. Vel dicendum, quod potuisset alia plura verba dicere si voluisset ; quia ad veritatem conditionalis, sufficit necessitas habitudinis, etiam si non sit veritas antecedentis seu consequentis. Et similiter intelligendum est verbum Philosophi, scilicet quod potest Deus prava facere, supple, si vult. Hujus tamen conditionalis tam antecedens quam consequens, est impossibile. Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum quod objicitur de potestate peccandi, dicendum quod cum quæritur, an habuerit Christus potentiam peccandi, quæstio ista potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut intelligatur potentia peccandi qua peccatur, secundum quod ly peccandi, est gerundium verbi impersonalis : et sic dicendum est, quod Christus habuit potentiam peccandi. Habuit enim liberum arbitrium, quæ est potentia, qua ab aliquibus peccatur. Alio modo potest intelligi potentia peccandi, idest potentia ad peccandum, secundum quod ly peccandi, est gerundium verbi personalis : et sic Christus non habuit potentiam peccandi, quia non potuit peccare, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Christus, secundum quod homo, maxime fuerit Deo similis, non tamen excluditur per hoc libertas liberi arbitrii, nisi prout est ad peccatum ordinata, non inquantum est natura quædam. Liberum autem arbitrium Christi hominis est creatum, et ita mutabile.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non debuit Christus sexum aliquem accipere. Sexus enim ordinatur ad generationem carnalem : sed Christus non venerat ut esset principium generis humani per generationem carnalem, sed spiritualem ; ergo sexum assumere non debuit.

2. Præterea, videtur quod debuit sexum femineum assumere. Reparatio enim respondet ruinæ : sed prima ruina fuit per feminam ; ergo principium generationis debuit esse per feminam ; ergo Christus sexum femineum assumere debuit.

3. Præterea, videtur quod ab utroque sexu carnem assumere debuit ; quia, ut dicit Apostolus ad Heb. II : *Per omnia debuit fratribus assimilari :* sed naturaliter alii homines generantur ab utroque sexu ; ergo et Christus ab utroque sexu carnem assumere debuit.

4. Præterea, videtur quod debuit assumere carnem de viro tantum. Generatum enim debet assimilari generanti, et e converso ; ergo cum debuit esse vir, debuit de viro carnem assumere.

Contra. Oportuit utriusque sexus liberationem in ejus carne ostendi ; cum ergo debuerit esse vir, debuit de muliere carnem assumere.

Ad hoc dicendum est, quod Filius Dei naturam humanam assumpsit, ut esset reparator totius humanæ naturæ ; et ideo oportuit quod in humana natura esset perfectissimus, et quantum ad naturam, et quantum ad gratiam. Debuit ergo habere sexum, ne aliquid naturalium ei deesset ; et sexum virilem, in quo major perfectio invenitur. Debuit absque commixtione sexuum nasci, ne per concupiscentiam coitus culpam originalem contraheret, quod perfectioni gratiæ derogaret. Debuit etiam ex muliere tantum, ut cum toto humano genere convenientiam haberet ; cum viris quidem ratione

sexus quem assumpsit, cum mulieribus ratione matris de qua assumpsit.

Ad secundum quod objicitur, quod ruina fuit per feminam, dicendum, quod non per mulierem intravit originale peccatum in mundum, sed per virum; et ideo debuit per virum principaliter fieri reparatio.

Ad tertium quod objicitur de Apostolo, quod debuit per omnia fratribus assimilari, verum est in natura; sed non in culpa, quæ sequitur de necessitate ex commixtionis sexuum concupiscentia.

Ad quartum quod objicitur de similitudine principii, dicendum, quod sufficit similitudo in natura speciei, non autem requiritur in accidente.

Expositio textus

Hic legitur in *Glossa* Fulgentii: « Hæc, inquit, stella nunquam prius apparuit: » sed nunc puer eam creavit, et Magis præ via deputavit.

« Quidam arbitrantur eam eum potuisse. »

Contra. Minimum inconveniens, est Deo impossibile: sed mulierem esse caput Ecclesiæ, est inconveniens. Dicendum, quod si Deus fecisset, non esset inconveniens, quamvis non esset forte tantæ congruitatis.

DISTINCTIO XIII

Divisio textus

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister de conditionibus præcedentibus actum unionis, usque ad VI distin., et de conditionibus consequentibus actum unionis, usque huc; hic determinat, quæ conveniunt Christo secundum humanam naturam, quæ etiam est exaltata per incarnationem. Hæc autem pars dividitur in tres partes. In prima determinat de his quæ per eum natura humana assumpsit. In secunda de his quæ per naturam humanam operatus est, dist. XVII: « Post prædicta etc. » In tertia de morte, quam in natura humana sustinuit, dist. XXI: « Post prædicta considerandum. » Prima in duas. Primo determinat de perfectionibus quas cum natura humana assumpsit. Secundo de defectibus, quos cum ea assumpsit, dist. XV: « Illud quoque etc. » Prima in duas. Primo determinat de perfectionibus cum humana natura assumptis, quantum ad earum plenitudinem. Secundo, quantum ad perfectionem divinæ naturæ, dist. XIV, ibi, « Hic quæri opus. » Prima in duas. Primo determinat plenitudinem perfectionis quantum ad gratiarum effectus, et scientiam intellectus, quam Christus ab instanti conceptionis suæ accepit. Secundo, objicit in contrarium: « Huic autem videtur obviare: » et hæc dividitur in duas. In prima objicit in contrarium per auctoritatem canonis. Secundo per auctoritatem sanctorum. « Alibi tamen scriptum. » Prima in duas. « Primo objicit in contrarium. » Secundo solvit, et solutionem per auctoritates confirmat. Ad quod sane dici potest. « Alibi tamen scriptum etc. » et hæc dividitur in partes tres. Primo objicit in contrarium per auctoritatem Ambrosii. Secundo, quid veritatis prædicta auctoritas contineat ostendit. « Hæc verba Ambrosii. » Tertio, id quod videtur falsum determinat et exponit. « Sed ex qua causa etc. »

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum aliqua gratia in Christo fuerit creata. Et 1. videtur, quod non. Instrumentum enim non indiget aliquo habitu quo regatur in opere, quia regitur per agens principale: sed anima Christi erat quasi instrumentum divinitatis, quia regebatur per eam, sicut caro per animam regitur, ut instrumentum ejus, sicut dicit Damascenus in tertio libro; ergo anima Christo nullo habitu gratiæ regente indigebat.

2. Præterea, sicut se habet filiatio naturalis ad adoptivam, ita bonitas naturalis ad gratuitam: sed Christus, quia Filius est naturalis, non potuit habere filiationem adoptivam; ergo quia naturaliter bonus, non potest habere bonitatem gratuitam.

3. Præterea, gratia datur hominibus,

ut assimilentur Deo ; sed Christus nunquam fuit dissimilis Deo ; ergo non indiget gratia.

Contra. Gratia est perfectio et vita animæ, sicut anima corporis : sed non fuit corpus Christi perfectum sine anima unita ; ergo nec anima sine gratia.

Præterea, gratia est principium merendi : sed Christus meruit sibi et nobis ; ergo et ipse habuit gratiam creatam.

Ad hoc dicendum, quod gratia creata, in anima duo facit. Primo perficit eam in se quantum ad esse spirituale, secundum quod Deo similatur. Secundum in respectu ad operationem per virtutes, quæ ab ejus essentia fluunt, sicut potentia ab essentia animæ. Et quia decebat naturam humanam in Christo maxime esse perfectam ; ideo in eo, propter hoc, duplex gratiæ perfectio fuit necessaria, quia quantum ad hæc duo divinitas eam formaliter non perficiebat.

Ad primum ergo, quod objicitur in contrarium, dicendum, quod duplex est instrumentum : scilicet inanimatum, sicut securis, quod ita agitur, quod non agit, et ideo non indiget habitu regente in opere. Secundum est instrumentum animatum, scilicet quod agit et agitur, sicut servus : et hoc indiget habitu regulante, ut imperium domini debite exequatur ; ita et anima Christi ad hoc quod perfecte divina operaretur habitu indigebat.

Ad secundum quod objicitur de adoptione, dicendum, quod filiatio personam respicit ratione cujus Christus naturaliter est filius ; et ideo non convenit sibi filiatio adoptiva quæ extra necessitatem in contrarium naturalis filiationis importat. Gratia autem est perfectio naturæ, cujus subjectum est anima quæ est pars humanæ naturæ ; et ideo quamvis gratia importet aliquid naturaliter non inhærens, tamen poterat ratione naturæ humanæ Christo convenire.

Ad tertium quod objicitur de dissimilitudine quam tollit gratia, dicendum, quod gratiæ est facere Deo similem : nec oportet quod de dissimili faciat semper similem, sed non simili similem. Nec oportet quod negatio dissimilitudinis semper præcedat tempore similitudinem, sed natura, sicut potentia est ante actum ; sicut in aere prius est intelligere non lucidum actu, quam lucidum actu.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod tres prædictæ gratiæ quæ ponuntur in Christo non sunt idem. Non enim est idem quod communicatur alteri et quod non communicatur. Gratia capitis communicatur, quia de plenitudine ejus omnia accipiunt membra ; gratia vero personæ singularis, et gratia unionis non communicantur ; ergo non sunt eadem gratia.

2. Præterea, quæ possunt separari actu vel intellectu non sunt idem : sed si natura humana esset vel intelligeretur non unita, non haberet gratiam unionis ; haberet autem gratiam personæ singularis ; ergo non sunt eadem gratia.

3. Præterea, diversorum actuum diversi sunt habitus ; sed bene operari in se, et aliis influere, et divinitati unire sunt diversi actus ; ergo habitus a quo egrediuntur sunt diversi ; ergo ut prius.

Contra. Unius animæ una est gratia gratum faciens ; aut ergo gratia personæ singularis, ut gratia capitis et gratia unionis in Christo, uno et eadem gratia sunt, aut aliqua illarum non est gratum faciens : sed hoc falsum est ; ergo sunt una gratia.

Præterea, eadem est scientia in anima qua in se perficitur et qua suo cognoscibili jungitur et aliis cognitionem docendo influit ; ergo a simili eadem est gratia in Christo qua in se perficitur et qua principio gratiæ unitur et qua altis gratiam influit ; ergo et illæ tres gratiæ non sunt nisi una gratia.

Ad hoc dicendum, quod secundum quod gratia unionis dicitur ipsa unio gratuita, aut effectus unionis qui est communicatio idiomatum, sic differt a gratia capitis et personæ singularis. Sed secundum quod gratia unionis dicitur gratia disponens ad unionem, sic una est gratia essentialiter : sed differt ratione : quia inquantum subjectum proprium ad opera

bona perficit, dicitur gratia personæ singularis : inquantum ad hoc quod Deo uniatur, disponit per modum congruitatis, dicitur gratia unionis : inquantum potentem efficit redundare in alios, dicitur gratia capitis. Si autem per gratiam intelligatur gratuita Dei voluntas, sic constat quod est una tantum gratia, quia una et eadem voluntate Deus omnia gratuita dona largitur.

Ad quod ergo objicitur de communicatione gratiæ capitis, dicendum, quod de plenitudine illius omnes accipiunt per similitudinem non per essentiam : et ideo per essentiam manet eadem cum aliis duabus gratiis in Christo.

Ad secundum quod objicitur, quod possunt separari actu et intellectu, dicendum, quod separatio quæ est in intellectu, ostenderet earum differentiam in consideratione non in re. Quæ vero esset in re actu, ostenderet differentiam realem, si esset. Et quia hoc non fuit, ideo idem realiter sunt.

Ad tertium quod objicitur de differentia actuum, dicendum, quod non ostendunt nisi differentiam rationis ; cum ab una gratia elici possunt omnia tria. Duo quæ in contrarium objiciuntur concedenda sunt, inquantum prædictæ gratiæ differunt ratione.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christi gratia fuerit infinita. Omne enim immensum est infinitum : sed gratia Christi fuit sine mensura. Joan. III : *Non ad mensuram dat Deus spiritum;* ergo fuit infinita.

2. Præterea, omne finitum multotiens sumptum potest æquari alteri finito ; si ergo gratia Christi fuit finita, tantum potuisset gratia alicujus sancti augmentari, quod æquaretur illi. Hoc autem est impossibile ; ergo non est finita.

3. Præterea, effectus infinitus exit a causa infinita : sed meritum Christi fuit infinitum, inquantum fuit sufficiens ad salutem infinitorum hominum ; ergo gratia creans ipsum infinita.

Contra. Nullum creatum, infinitum. Gratia Christi fuit creata ; ergo finita.

Præterea, infinito nihil majus est. Si ergo gratia Christi esset infinita, gratia increata non esset ea major. Hoc autem est falsum ; ergo et primum.

Ad hoc dicendum est, quod gratia dicitur donum gratis collatum. Donum autem homini Christo gratis collatum, fuit creatum et increatum. Increatus fuit ipse Spiritus sanctus qui in ejus anima requievit, ut dicitur Is. XI. Et esse personam Verbi, quod est donatum naturæ humanæ per unionem. Et sic simpliciter gratia Christi est infinita. Creatum autem donum ejus, est ipsa gratia qua formaliter anima ejus perficiebatur : et hæc quodammodo fuit finita, et infinita. Finita fuit secundum essentiam, inquantum habuit esse limitatum : sed quatuor modis fuit infinita. Uno modo quantum ad actum ; quia concurrebat ad actum potentiæ infinitæ cui unita erat, idest divinæ. Alio modo quantum ad eos in quos poterat operari ; quia non limitabatur aliquos determinatos effectus, sed potest in infinitis operari redemptionem. Tertio modo quantum ad rationem medii ; quia disponebat per modum congruentiæ ad unionem infinite distantium, quod nulla alia gratia creata facere poterat. Quarto modo, sicut quidam dicunt, per rationem gratiæ ; quia quicquid fuit de ratione gratiæ totum illi homini fuit collatum : et ideo dicitur gratia sine mensura, quia non ad determinatos usus sive effectus dabatur, sicut aliis sanctis ; sicut alicui dicitur, quod accipiat vinum sine mensura, quando sibi totum datur, licet ipsum vinum in se sit finitum. Quod ergo objicitur quod fuit sine mensura, intelligendum est quantum ad dictos modos. Quod etiam objicitur, quod omne finitum potest adæquari etc., dicendum quod quantitas unius finiti secundum speciem, excedit quantitatem secundum speciem alterius finiti, et cum quantumcumque crescat quantitas individui finiti [1] excessi, nullo modo potest pervenire ad quantitatem secundum speciem finiti excedentis ; sicut quantumcumque homo intelli-

[1] Al. : « infiniti. »

gat, non potest pervenire ad modum quo intelligit Angelus; et ideo quantumcumque crescat gratia puri homini, non potest pervenire ad æqualitatem quantitatis gratiæ hominis uniti. Diversa enim est specie perfectio gratiæ secundum diversos status, ut puta, hominis viatoris vel comprehensoris et uniti, sunt diversi gradus, ad quorum unum perveniri non potest per augmentum alterius.

Ad tertium quod objicitur de merito infinito, dicendum, quod non tantum causatur ex gratia creata, sed ex increata : non quod ipsa sit forma operis; sed quia valor operis aut dignitas consideratur non tantum ex forma sui principii operis, sed etiam ex dignitate agentis, quæ est persona infinita.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christi gratia possit augmentari. Omni enim finito possibilis est additio : sed gratia Christi finita erat; ergo ei possibilis erat additio.

2. Præterea, per gratiam augetur capacitas gratiæ, sicut per scientiam capacitas scientiæ : sed secundum Philosophum, intellectus non corrumpitur, sed melioratur ab excellenti intelligibili; ergo quanto majorem habebat gratiam, tanto erat capax amplioris : et sic ejus gratia poterat augeri.

3. Præterea, ad nullum effectum finitum potest divina potentia finiri quin possit majorem efficere. Capacitas gratiæ in Christo, et gratia ipsa, finita erat : ergo Deus poterat majorem efficere.

Contra. Quod in termino augmenti est, augeri non potest : sed gratia Christi erat in termino augmenti, quia erat gratia comprehensoris; ergo augeri non potest.

Præterea, Pater non invidet Filio ullam bonitatem; ergo dat ei omnem bonitatem cujus est capax; ergo non potest esse capax majoris bonitatis quam divinæ; et sic non potest augeri ejus bonitas gratiæ.

Ad hoc dicendum, quod augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum : quia secundum quod res est in termino, tota potentialitas capacitatis impleta est ex fine implente, et ideo non habet ulterius quo crescat. Cum autem gratia detur homini ad hoc, ut per eam homo Deo uniatur, tunc gratia ad suum terminum pervenit, quando Deo maxime unit. Non autem potest magis uniri quam in persona. Et ideo gratia hominis uniti est in termino; et augeri non potest; sed proficit secundum actus : et sic intelligitur Christus gratia profecisse. Quod autem objicitur, quod omni finito possibilis est addito : Dicendum, quod loquendo de finito et additione mathematice, idest secundum imaginationem, verum est : sed loquendo naturaliter, verum non est. Nam omnium natura constantium terminus est, et ratio magnitudinis et augmenti. Et ideo gratia Christi augeri non potuit; quia tanta fuit ejus capacitas, ultra quam augmentatum esse non potuit, remanente natura humana, seu natura creata : et Deus non potest facere aliquam capacitatem increatam.

Ad secundum quod objicitur de augmento capacitatis, dicendum, quod verum est hoc citra terminum et finem augmenti; sed in conjunctione cum fine et termino per gratiam, non augetur capacitas gratiæ.

Ad tertium quod objicitur de limitatione potentiæ, dicendum quod hoc, quod gratia Christi major esse non possit, non est ex limitatione potentiæ dantis, sed ex capacitate suscipientis.

Expositio textus.

« In sanctis vero quod solus tactus etc. » Videtur hoc esse falsum; quia Origenes super Levitico distinguit quinque sensus spirituales in sanctis.

Respondeo. Sensus spirituales possunt distingui per similitudinem ad actus sensuum corporalium, et sic sunt omnes in omnibus : vel per comparationem ad esse animalis, sic quod tactus est de necessitate, alii de bene esse. Ideo in sanctis dicitur solus tactus, in Christo omnes; quia in sanctis omnibus sunt omnia quæ pertinent ad necessitatem spiritualis

vitæ, sed non quæcumque pertinent ad bene esse. In Christo vero sunt omnia.

« Quibus datus est spiritus ad mensuram. »

Contra. Jac. I : *Qui dat omnibus affluenter etc. Glossa* dicit : « Omnia dat non in mensura. » Et dicendum, quod in mensura dare, potest dupliciter intelligi. Vel ex largitate dantis ; et sic nulli dat in mensura, quia omnibus dat ex largitate infinita. Vel ex capacitate recipientis ; et sic dat cuilibet cum mensura, quia nulli dat ultra quam capax sit.

« Non secundum essentiam, sed secundum similitudinem. »

Contra. Ergo pari ratione, Petrus potuit dici caput. Et dicendum, quod sumitur ibi similitudo active, inquantum Christus influxit nobis gratiam, sive similitudinem ministerio, et ut causa disponens, non efficiens. Hujusmodi vero dispositio causatur ex tribus. Unum est comparatio nostra circa ipsum per fidem, spem et charitatem in ipsum. Aliud est operatio ejus circa nos per meritum et opus redemptionis, et interpellationis pro nobis. Tertium est conjunctio ejus ad nos, et e converso, secundum conformitatem naturæ humanæ ; quia ex hac conjunctione humanum genus Deo Patri est acceptum.

« Quantum ad visum. »

Contra. Similiter posset dici Deus proficere in sapientia.

Respondeo. Dicendum, quod non est simile ; quia Deus reputatur in sapientia semper esse perfectus, sed ille puer non sic reprobatur. Et iterum. In operibus Christi semper ostendebatur major et major perfectio secundum augmentum temporis, quod non est in Deo.

DISTINCTIO XIV

Divisio textus

QUÆSTIO UNICA

Postquam determinavit Magister de plenitudine donorum in Christo absolute, hic agit de eis in comparatione ad divinam plenitudinem. Et primo agit de comparatione humanæ scientiæ ad divinam. « Si vero quæritur. » In prima parte, primo ponit aliorum opiniones, et eorum rationes. Secundo suam rationem et solutiones rationum. « Quibus respondentes. » « Si vero quæritur. » Hæc pars in partes duas : quia primo determinat veritatem ; secundo opponit in contrarium, et solvit objectionem ibi. « Sed si anima. »

ARTICULUS I

Hic primo ostenditur quod in Christo non fuerit aliqua scientia creata. Qui enim scit aliquid scientia nobiliori, ut per demonstrationem, non indiget scire idem scientia ignobiliori, ut per rationem probabilem. Christus sciebat quæcumque sciri possunt, nobilissima scientia, scilicet increata ; ergo non indigebat in aliquo scientia creata.

2. Præterea, in præsentia majoris luminis superfluit minus ; ergo in præsentia divinæ scientiæ illuminantis, superfluit lux scientiæ creatæ.

3. Præterea, cognitio fidei, propter sui imperfectionem, non potest stare cum cognitione patriæ : sed incomparabiliter imperfectior est humana scientia respectu divinæ ; ergo non potest stare cum alia in eodem sciente.

Sed contra. Scientia increata non est forma animæ ; ergo per illam anima non erat sciens formaliter ; ergo oportet aliam in ea esse scientiam qua sit sciens, scilicet creatam.

Præterea, plus convenit cognitio divina et humana in Christo homine, quam natura intellectiva et sensitiva in homine, et eorum cognitiones ; sed cognitio intellectiva in homine non excludit sensitivam, quæ est minus perfecta ; ergo nec cognitio divina in Christo excludit humanam.

Ad hoc est dicendum, quod cum in Christo sit una persona, et duæ naturæ : quod convenit Christo ratione personæ, oportet quod sit unum : sed quæ conveniunt ei ratione naturarum, oportet quod sint duo. Unde, cum scientia pertineat ad naturam humanam et divinam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam increatam et alteram creatam, sicut duas voluntates, et duo libera arbitria. Quod

ergo objicitur de scientia nobiliori, dicendum, quod quamvis persona non indigeret, quia erat sciens divina scientia, tamen natura indigebat scientia creata tamquam propria perfectione. Non enim perficiebatur formaliter divina. Quod objicitur de luminaribus, dicendum quod licet luminare scientiæ increatæ præsens esset animæ Christi, ut illuminans eam effective, non tamen ut illuminans formaliter; ideo indigebat altero lumine scientiæ creatæ. Duorum vero luminarium lux habet fieri formaliter circa idem susceptibile, scilicet circa sensum, qui informatus lumine majori non percipit minus, cum etiam sint ejusdem rationis : quod non est in scientia creata et increata.

Quod objicit de cognitione fidei, dicendum, quod non est simile ; quia utraque habet fieri circa idem susceptibile, et repugnat una alteri ; sed non sic scientia humana et divina.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima Christi sciat omnia quæ scit Verbum. Dicit enim Gregorius : « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? » sed anima Christi videt omnia quæ videt Verbum.

2. Præterea, majus est id quod est Deus, quam quicquid Deus facit vel potest facere, quia totum hoc est creatura ; sed anima Christi videt id quod est Deus, scilicet ejus essentiam ; ergo videt quicquid facit vel potest facere : et sic videt omnia quæ videt Verbum.

3. Præterea, quicquid Deus potest facere, potest manifestare : sed quicquid Deus alicui creaturæ potest manifestare, animæ Christi creditur esse manifestatum ; ergo anima Christi scit quicquid Deus potest facere : et sic idem quod prius.

Sed contra. Creatura in nullo potest æquari Creatori : sed anima Christi creatura est ; ergo non potest æquari Deo in numero scibilium.

Præterea, Verbum scit creare ; quod de anima Christi dici non potest ; ergo anima Christi nescit quicquid scit Verbum.

Respondeo. Dicendum, quod in Verbo, sive in Deo, distinguitur duplex cognitio. Una quæ dicitur visionis, per quam videt Deus quasi præsentia, omnia quæ sunt, erunt et fuerunt. Alia dicitur simplicis intelligentiæ, per quam non solum illa scit, sed etiam omnia quæ potest facere. Anima igitur Christi scit quicquid est, fuit vel futurum est, quia ipse est omnium reparator et judex. Sed non potest scire omnia quæ Deus potest facere, quia hoc esset comprehendere Deum. Quando enim aliquid ad multa se potest extendere, nihil aliud est ipsum comprehendere, quam cognoscere omnia in ipso, ad quæ se extendere potest. Quod patet ex hoc, quod qui plenius aliquid cognoscit, plura in eo videt eorum in quæ potest. Unde, cum anima Christi non possit comprehendere Verbum, non potest cognoscere quicquid potest facere Deus. Et ita anima Christi non novit quicquid scit Verbum, scientia simplicis intelligentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii, non quantum ad capacitatem cognoscentis, scilicet in Verbo. Verbum enim de se efficax est ratio cognoscendi omnia. Sed quia aliquis videns Verbum non comprehendit Verbum, non oportet quod cognoscat omnia, quorum Verbum potest esse ratio cognoscendi. Vel dicendum, quod ratio illa procedit de scientia visionis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Verbum sit majus quam id quod in Verbo cognoscitur, tamen majus est videre aliquid in Verbo, quam cognoscere Verbum ; sicut facilius est cognoscere aliquod principium in se, quam conclusionem in principio intueri.

Ad tertium dicendum, quod si distributive accipiatur, Quicquid Deus potest facere, potest manifestare, verum est : quia quodlibet eorum quæ potest facere, potest manifestare. Si autem intelligatur quasi collective, falsum est. Non enim Deus potest facere, quod aliqua creatura sciat quicquid ipse potest facere, sicut nec quod possit eum comprehendere. Sed quia rationes in contrarium videntur concludere etiam quantum ad scientiam visionis, ideo ad eas respondendum est. Et

dicendum ad primam, quod numerus scibilium materialiter se habet ad scientiam, ratio vero sciendi formaliter; et ideo quantitas scientiæ simpliciter attenditur non secundum numerum scibilium tantum, sed secundum modum comparandi rationem sciendi ab scibilia, in quo modo anima Christi Verbo non æquatur.

Ad secundum, quod hoc verbum, scit, est verbum proœticum; ut cum dicitur: Iste scit hoc facere, intelligitur, scit se hoc facere. Et quia anima Christi non scit se creare, vel qualiter ipsa creat: ideo non potest dici, quod ipse scit creare. Novit tamen illam artem et virtutem qua Deus creat, videndo Verbum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima Christi non cognoscat infinita in Verbo. Potentia enim animæ Christi cum sit finita, non potest capere infinita; sed qui scit aliquid, capit illud; ergo non novit in Verbo infinita.

2. Præterea, ex infinitate divinæ potentiæ est, quod potest facere infinita: sed anima Christi non comprehendit infinitatem divinæ potentiæ; ergo nec in ea cognoscit infinita.

3. Præterea, impossibile est pertransire infinita: sed non potest esse judicium de infinitis, nisi pertranseundo infinita; ergo impossibile est judicare de infinitis, et sic cognoscere infinita.

Ad oppositum. Anima Christi scit quicquid scit Verbum scientia visionis, ut dictum est: sed durante generatione in infinitum, Verbum scientia visionis sciret infinita; ergo potentiæ istius facta anima Christi sciret infinita.

Præterea, non minus est cognoscere infinitum, quam infinita; sed anima Christi noscit infinitum, quia videt Deum; ergo potest noscere infinita.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, anima Christi scit omnia quæcumque Deus scit scientia visionis; et ita scit omnes creaturas præsentes, præteritas et futuras. Et quamvis non comprehendat Verbum, comprehendit tamen creaturas quas cognoscit in Verbo. Quicumque autem comprehendit aliquid, scit omne hoc, ad quod illius virtus se extendit: sicut Deus, qui comprehendit essentiam suam, scit omnia quæ sunt in potentia sua. Unde et anima Christi scit omnia quæ sunt in potentia omnium creaturarum. In potentia autem creaturæ sunt infinita, quamvis nunquam reducantur ad actum. Reducerentur tamen quodammodo successive, si mundus in infinitum duraret. Et ideo anima Christi secundum quidem scientiam visionis, scit tantum finita, sed scientia simplicis intelligentiæ scit infinita, ut quidam dicunt, inquantum scit multa quæ sunt in potentia creaturæ, quæ nunquam erunt nec fuerunt. Potest etiam aliter dici, quod cum capacitas animæ Christi tanta fuerit, qua major non tantum aliqua creatura fuerit, sed nec potuerit esse, ideo dicendum, quod non tantum est sibi communitata cognitio cujuslibet creaturæ præteritaæ, præsentis et futuræ creatæ, sed etiam possibilis creari. Unde si possent infinita actu creari, omnia hæc cognosceret anima Christi. Sed quia communiter dicitur, quod non possunt infinita creari: ideo anima Christi non cognoscit infinita, secundum quod alii dicunt, etiam scientia simplicis intelligentiæ. Sed hoc per impossibile posito, anima Christi cognosceret infinita, scientia simplicis intelligentiæ.

Quod ergo objicitur. « Quod cum potentia animæ Christi etc., » dicendum, quod si recipiendo in se sciret infinita, esset infinita. Sed infinita quæ sunt in Verbo intuendo in Verbo, non propter hoc est infinita.

Ad secundum quod objicitur, quod comprehenderet divinam potentiam, dicendum, quod hoc est falsum; quia præter ea quæ sciret Deus multa alia posset facere; cum ejus potentia non possit a creatura aliqua limitari, sicut aliqui volunt.

Ad tertium, quod objicitur de judicio infinitorum, dicendum, quod sicut jam dictum est, uno finito intuitu judicare de infinitis non est impossibile. Hoc enim Deus facit, quia seipsum, et simul judicat de infinitis possibilibus quæ cadunt sub sua potestate, cum constet eum ea dis-

tincte cognoscere. Judicare autem de infinitis discurrendo per species infinitas, hoc est impossibile, quia sic oporteret numerare et pertransire infinita

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in scientia rerum in proprio genere Christus profecerit. Non enim proficere in eo, quo quis potest proficere, est magnus defectus : sed in omni scientia, qua quis non omnia scit, potest proficere ; ergo cum Christus per hanc scientiam non omnia sciverit, videtur quod potuerit proficere in ea.

2. Præterea, intellectus agens abstrahebat in ipso species a phantasmatibus, quia hoc est ejus actus, alias frustra sumpsisset eum : sed species abstracta a phantasmatibus recipitur in intellectu possibili ; ergo semper in Christo plures species recipiebantur in intellectu possibili ejus ; ergo proficiebat in ea.

3. Præterea, omni finito possibilis est additio : limpiditas cognitionis animæ Christi finita erat ; ergo possibilis est ei additio ; ergo poterat proficere in ea.

Contra. Perfecti non est proficere : sed Christus secundum animam fuit perfectus ; ergo non profecit.

Præterea, Damascenus dicit : « Qui dicunt Christum proficere sapientia et ætate, ut additamentum suscipientem, non eam quæ secundum hypostasim, unionem est, venerantur : » sed illa unio omnino veneranda est ; ergo non debemus dicere, quod in scientia profecerit.

Respondeo. Dicendum, quod præter scientiam qua anima Christi præscit res in Verbo, cognoscit etiam res in proprio genere per species intelligibiles. Et hæc scientia ponitur in anima Christi ad hoc, quod naturalis perfectio ei non subtrahatur. Naturaliter enim anima humana nata est perfici per species intelligibiles. Secundum hanc autem scientiam non novit omnia simpliciter, sed omnia illa, ad quæ naturalis ratio potest ; et hoc per lumen scientiæ infusum, quod quidem plenissime in instanti conceptionis percepit, sicut et de gratia dictum est. Unde quantum ad hanc scientiam non profecit, neque quantum ad numerum scibilium, neque quantum ad modum sciendi ; sed solummodo quantum ad certitudinem experimentalem ; sicut cum aliquis videt sensibiliter, quod prius habitu scientiæ tenebat.

Ad quod ergo primo objicitur, quod qui non proficit in eo quo potest proficere etc., dicendum, quod quamvis Christus hoc genere cognitionis, scilicet rerum in proprio genere, non omnia scivisset, tamen non potuit quantum ad ea proficere ; tum quia sunt quædam quæ hoc genere cognitionis cognosci non possunt, sicut essentia Dei ; tum quia quædam singularia contingentia non sunt de perfectione scientiæ. Singularia enim non cadunt sub arte.

Ad secundum quod objicitur de intellectu agente, dicendum, quod per lumen intellectus agentis, in Christo non fuit aliqua species de novo recepta in intellectu possibili ejus, cum tales species prius fuerint in eo ; sed fuit nova conversio facta a speciebus quæ erant in phantasia ; sicut aliquid sciens convertitur super idem imaginatum.

Quod objicitur, Quod finita, dicendum, quod quamvis finita esset, tamen erat in termino suo naturali, ideo nihil ei addi poterat.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et. 1. videtur, quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Matth. ult. dicitur : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra :* et constat quod loquitur ibi « Christus secundum humanam naturam ; » ergo secundum humanam naturam habuit omnipotentiam.

2. Præterea, scientia practica includit operationem. Sed anima Christi habuit omnem scientiam practicam : ergo potuit omnia operari, et sic fuit omnipotens.

3. Præterea, sicut omnipotentia Dei est infinita, ita omnium scientia ; sed fuit capax omnis scientiæ ; ergo omnipotentiæ.

Sed contra. Omnipotentia est virtus

activa infinita : nulli autem substantiæ finitæ potest dari virtus infinita; ergo animæ Christi non potuit dari omnipotentia.

Præterea, de omnipotentia est potentia conservandi ipsam animam Christi : hoc non potuit ei dari; ergo etc.

Ad hoc dicendum, quod unumquodque, secundum quod est in potentia, habet pati; sed secundum quod in actu est, habet agere. Infinitas ergo potentiæ activæ ponit infinitum in actu; sed infinitas potentiæ passivæ non nisi infinitum in potentia. Et quia in creatura non potest esse infinitum actu, sed potentia tantum; ideo non potest dari creaturæ infinita potentia activa, quia esset essentia infinita; sed passiva potest, ut patet in materia prima. Cum ergo omnipotentia ponat in creatura potentiam activam infinitam, omniscientia non, sed passivam tantum, non potuit humanæ naturæ in Christo communicari omnipotentia sicut omniscientia. Quod ergo objicitur primo, « Data est mihi etc,.» Dicendum, est quod illa datio intelligitur dupliciter : vel secundum rem, vel secundum manifestationem. Secundum rem intelligitur omnipotentia dari Christo ab instanti conceptionis, secundum quod homo : non per informationem, sed per unionem secundum communicantiam attributorum. Secundum manifestationem vero a tempore resurrectionis, secundum quod res dicitur fieri quando innotescit.

Ad secundum quod objicitur de scientia practica, dicendum, quod non solum est ad productionem operis, sed ad cognitionem operis sive directionem. Primo modo concernit causalitatem, quia practica est secundum rem et modum. Unde qui sic habet scientiam practicam, cum causalitate scilicet, dicitur habere practice. Secundo modo non quamvis sit practica secundum rem, non tamen secundum modum : hoc modo Christus habuit scientiam practicam, sed non practice. Quod objicitur de omniscientia : Dicendum, quod non est simile : quia omnipotentia ponit in creatura potentiam activam infinitam, sed omniscientia non. Non enim importat rerum causalitatem, sed assimilationem.

Expositio textus.

« In nllo creatura Creatori æquatur. » Intelligedum est quantum ad rationem rei habæ, et quantum ad modum habendi; aia si quid idem communicatur Deo et reaturæ, non tamen secundum eumdem modum, et secundum eamdem rationei. « Nemo novit quæ sunt Dei. » Non excuditur ex hoc Pater et Filius, qui habt eamdem potentiam cum Spiritu sano. « Naturaliter est capax scientiæ. » E enim anima facta ad sciendum omnia, on ad faciendum omnia.

DISTINCTIO XV

Divisio textus

« Illu quoque prætermittendum. » Determito de pertinentibus ad dignitatem cumhumana natura assumptis; hic determit de his assumptis quæ pertinent ad efectum ipsius, et dividitur in partes dis. Primo determinat de defectibus qs Christus in humana natura assumps. Secundo determinat modum quo defeus in Christo fuerunt, XVI dist. Prima iduas. Primo adstruit veritatem, secundu quod Christus assumpsit naturam pasilem. Secundo destruit errorem diatium contrarium, secundum quod n vere sustinuit passionem : « Sed qu. » Prima in tres. Primo ostendit quodhristus omnes defectus naturales pœe, non culpæ, assumpsit. Secundo, illa generalitate ignorantiam et difficiatem ad bonum excipit. Tertio osten quod hæc peccata non sunt : « Sed q. » Et hæc dividitur in tres : primo, destruendum errorem auctoritates mus inducit; secundo auctoritates quasdamontrarias determinat et exponit : « Qlam tamen. » Tertio, contra determiionem ex auctoritatibus Hilarii oppoi et solvit : « Verumtamen. »

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic qritur primo, utrum debuit na-

turam humanam cum infirmitatibus nostris assumere. Et 1. videtur, quod non. Contraria enim contrariis curatur, sed Christus naturam humanam assumpsit, ut curaret defectus nostros; ergo defectus ejus assumere non debuit, sed potius conditiones oppositas defectibus.

2. Præterea, pœna non debet esse nisi cum culpa præcessit : sed in Christo culpa esse non potuit; ergo nec pœnalis defectus in eo esse debuit.

3. Præterea, defectus, quos cum humana natura accipimus, contrahere dicimur : si ergo Christus cum humana natura defectus nostros assumpsit, videtur quod eos contraxerit; quod non conceditur.

4. Præterea, Christus venit auferre omnes defectus nostros; si ergo ad hoc aliquos assumpsit ut eos sanaret, videtur quod pari ratione omnes debuit assumere, ut ignorantiam, culpam et alia hujusmodi.

Contra. Ad Hebr. II : *In quo passus est, et tentatus, potens est his qui tentati sunt auxiliari :* sed Christus ad auxiliandum hominibus venit; ergo debuit eorum defectus suscipere.

Præterea, Christus venerat ad redimendum genus humanum : sed opus redemptionis congrue compleri non poterat, nisi per passionem; ergo debuit defectus assumere, secundum quod passibilis fuit.

Ad hoc dicendum, quod Christus ad hoc venit ut humanam genus reduceret in Deum a quo per peccatum deductum erat : et ideo sicut mediator, ea quæ Dei sunt, transfundit in nos, et ea quæ nostra sunt, quodammodo in Deum. Non autem nostra quæ in nobis tantum sunt, et a nobis, non a Deo, scilicet peccata, quia per hæc ad Deum non ordinamur, sed magis deordinamur a Deo; sed ea quæ in nobis a Deo sunt, omnia in se ordinata sunt, et ad ipsum nos per ea ordinamur; et ideo ea quæ fecit in nobis, ut puta naturam secundum perfectiones naturæ, et defectus pœnales, et quosdam naturales, sicut indigentiam cibi quam homo in statu innocentiæ habuisset, in Deum transtulit, non in naturam divinam, sed in personam, assumendo humanam naturam. Hoc enim in sua persona suscipere, est Deo ipsa repræsentare ad placandum nobis ipsum.

Ad illud quod objicitur in contrarium, quod contraria contrariis curantur, optime, per curationem causæ suæ, et per consequens per contraria causæ. Causa autem horum defectuum nobis est culpa; et ideo removendo culpam sanavit defectus. Culpam autem removit pro peccatis satisfaciendo per pœnam quam sustinuit; et sic suscepit nostros defectus ut eos curaret.

Ad secundum quod objicitur, quod pœna non debet præcedere, nisi culpa præcésserit, dicendum, quod culpa præcessit in natura, quamvis non in persona, cujus vices in satisfaciendo gerebat.

Ad tertium dicendum, quod nos dicimur contrahere hujusmodi defectus, quia ex debito peccati originalis, cum quo naturam humanam accipimus, de necessitate in nobis sunt; Christus autem accepit naturam humanam sine peccato originali; et sic hos defectus habuit, non ex aliqua necessitate debiti, sed ex pura voluntate assumentis. Et propter hoc dicitur, quod assumpsit hujusmodi defectus, non contraxit.

Ad quartum dicendum, quod Christus venerat curare defectus humanæ naturæ, ad quod requirebatur gratiæ plenitudo; et ideo defectus illos Christus non suscepit qui pertinent ad imperfectionem gratiæ, vel alicujus gratuiti doni; sicut est ignorantia, difficultas ad bonum, et cetera hujusmodi. Nec iterum oportuit quod assumeret omnes defectus personales, ut lepram et cæcitatem, et alia hujusmodi, quæ inveniuntur in diversis personis; sed solum illos qui consequuntur totam humanam naturam, ut famem sitim et hujusmodi. Et hoc est quod dicit Damascenus : quod Christus assumpsit passiones naturales, idest, quæ consequuntur totam naturam, et inde trahibiles, idest quæ non pertinent ad defectum gratiæ.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Christo non fuerint ani-

mæ passiones. Dicitur enim de Christo, Isa. XLII : *Non erit tristis, neque turbulentus;* ergo pari ratione, neque passiones alias habuit.

2. Præterea, per virtutem homo quietatur a tumultibus passionum : sed in Christo fuerunt perfectæ virtutes; ergo non fuerunt in eo animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ impediunt judicium rationis. Unde Gregorius dicit, quod sicut ira per vitium excæcat oculum mentis, ita per zelum turbat : sed in Christo judicium rationis nullatenus fuit impeditum ; ergo in Christo passiones animæ non fuerunt.

Sed contra est, quod ipse dicit, Matth. XXVI : *Tristis est anima mea usque ad mortem :* et Marc. XIV dicitur : *Cœpit Jesus pavere et tædere.*

Præterea, Christus magis venit ad curandum defectus animæ quam corporis. Sed ipse assumpsit dolores corporis ad sanandum defectus corporales; ergo similiter assumpsit passiones animæ ad sanandum animæ defectus.

Respondeo. Dicendum, quod in Christo vere fuerunt animæ passiones, ut gaudium, dolor et hujusmodi ; sed secundum tres conditiones differentes a nobis. Primo, quia in nobis passiones quandoque deducunt rationem, quod in Christo non fuit : et ideo dicitur quod timor in Christo non fuit passio quasi perfecta, sed propassio, quasi inchoatio passionis in inferiori parte. Secundo, quia in nobis passio, etsi non deducat rationem, tamen aliqualiter eam commovet et impedit; quod in Christo non fuit, virtute Verbi faciente, ut unaquæque potentia haberet propriam operationem sine impedimento alterius, ut per Damascenum patet. Tertio, quia in nobis frequenter passiones præveniunt judicium rationis; et tunc dicitur passio motus subitus. Sed hoc in Christo non fuit : quia inferiores vires ita erant subjectæ rationi, quod nullus motus in eis surgere poterat, nisi ratione ordinante.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem Isaiæ, excluditur a Christo tristitia rationem deducens vel impediens.

Ad secundum dicendum, quod passiones illæ quæ sequuntur judicium rationis, non impediunt perfectionem virtutis, imo eam ostendunt. Hæ vero aliqualiter impediunt, quæ judicium rationis præveniunt.

Ad tertium dicendum, quod passiones impediunt judicium rationis in nobis, non autem in Christo, ratione jam dicta.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod dolor non fuerit in Christo in superiori parte rationis. Passio enim, secundum Philos., in VII *Physicorum*, non est nisi in parte animæ sensitiva : sed dolor est quædam passio : ergo non ponitur in superiori ratione Christi.

2. Præterea, tunc anima a passione deducitur, quando passio usque ad superiorem rationem pertingit : sed anima Christi non deducebatur a passionibus; ergo passio doloris non pervenit usque ad superiorem rationem in Christo.

3. Præterea, contraria non possunt simul esse in eodem : sed in superiori ratione Christi erat maximum gaudium ex fruitione divinitatis; ergo non potuit esse ibi dolor ex passione.

Sed contra est, quod in Psal. LXXXVII dicitur : *Repleta est malis anima mea. Glossa* exponens de Christo, « idest doloribus ; » ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor.

Præterea, major est affinitas potentiarum animæ ad essentiam animæ, quam animæ ad corpus : sed anima secundum essentiam compatitur corpori patienti; ergo multo magis superior ratio compatiebatur in Christo essentiæ patienti.

Respondeo. Dicendum, quod ratio superior dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod in essentia animæ radicatur; et sic est natura hominis, quia forma ejus. Alio modo secundum quod per propriam operationem convertitur in suum objectum ; et sic est ratio ut ratio. Primo modo dolor fuit in ratione superiori animæ Christi : quia læsio corporis per accidens redundabat in animæ essentiam, prout est forma corporis; et per consequens in omnes potentias, secundum quod in esse animæ radicantur. Se-

cundo modo in ratione superiori animæ Christi dolor non fuit, quia ex consideratione sui objecti, scilicet boni æterni, nulla sibi dolendi occasio præbebatur; sed maximi gaudii. Et ideo dicitur quod ratio superior patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio; sicut si aliquis pungeret oculum, diceretur visus pati ut est natura oculi, non ut est visus. Sic enim patitur quando læditur ex vehementi luce.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de passione proprie dicta, quæ est cum transmutatione corporali; et iterum secundum quod passio inest alicui potentiæ per operationem propriam. Superiori autem rationi potest inesse passio communiter accepta; et etiam passio proprie dicta; non secundum actum proprium, sed secundum quod radicatur in essentia animæ.

Ad secundum dicendum, quod dolor non provenit usque ad superiorem rationem, ut immutans eam a rectitudine propriæ operationis; et ideo non fuit deducta a passionibus.

Ad tertium dicendum, quod dolor et gaudium, quæ fuerunt in superiori ratione Christi, non fuerunt contraria; quia non fuerunt de eodem; sed gaudium de fruitione, dolor de passione. Et iterum non est inconveniens, quod contrariorum motuum unus attribuatur alicui rei per se, et alius per accidens; sicut patet de eo qui movetur in navi in contrarium motus navis. Dolor autem passionis attribuitur animæ Christi quasi per accidens; gaudium vere fruitionis per se.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Christo quantum ad corpus non fuerit verus dolor. Major fuit gratia in Christo quam in tribus pueris: sed tres pueri, virtute gratiæ, in fornace sunt conservati illæsi ab ignis ustione, ut patet Dan. III; ergo multo fortius corpus Christi immune fuit propter abundantiam gratiæ, a passionis dolore.

2. Præterea, Christus perfectius contemplabatur Deum quam Moyses: sed Moyses ex vehementia divinæ contemplationis non sensit afflictionem famis vel sitis, cum quadraginta diebus et noctibus a cibo abstinuit, ut habetur Exod. XXXIV; ergo multo fortius Christus dolorem passionis non sustinuit.

3. Præterea, secundum Philosophum in VI *Eth.*, Tristitia vehemens omnem delectationem impedit, etiam non contrariam; ergo et contra, delectatio vehemens omnem dolorem aufert: sed in anima Christi fuit vehementissima delectatio de fruitione; ergo non potuit in eo esse dolor passionis.

Sed contra est quod dicitur Isa. LIII: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Præterea, quanto complexio est temperatior, tanto ex læsione major dolor percipitur: sed Christus creditur habuisse temperatissimam complexionem; ergo ex læsione corporis maximum dolorem sensit.

Respondeo. Dicendum, quod ad dolorem duo concurrunt: scilicet læsio ex parte corporis, et sensus ex parte animæ. Est enim dolor sensus læsionis potentiæ. In Christo non fuisse verum dolorem, est alterum prædictorum removere, vel utrumque. Læsio autem corporis de Christo negari non potest nisi negetur veram carnem habuisse, sicut Manichæi dicunt. Sensus autem læsionis hujus negari non potest in Christo, nisi dicatur quod non habuit animam sensitivam; sed solum corpus, et divinitatem, ut Eunomius dicebat. Utrumque autem horum est erroneum; et ideo erroneum est dicere verum dolorem in Christo non fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri fuerunt immunes a læsione ignis, non virtute alicujus gratiæ creatæ, cum adhuc corpora eorum non essent impassibilia: sed sola virtute Dei miraculose eos protegente; per quam quidem potuisset et corpus Christi immune ab omni læsione servari, nisi quia propter redemptionem humani generis decebat eum pati.

Ad secundum dicendum, quod ex naturali colligantia, qua potentiæ animæ in una essentia radicantur, contingit quod dum una potentia intenditur in suo actu, reliqua in suo actu impeditur, et quod

ex potentiis fit mutuus refluxus in invicem; et ex hoc contigit in Moyse, quod per vehementiam contemplationis etiam inferiores vires absorbebantur ne afflictionem famis sentirent. Sed hoc in Christo locum non habet; quia Verbum quod erat unitum permittebat unamquamque potentiam pati et operari quod erat ei proprium, sine hoc quod de una fieret impedimentum in altera, vel refluxus; et hac ratione de eo singulariter fuit verum quod erat simul viator et comprehensor. Et propter hoc nec contemplatio, aut vehemens delectatio quæ erat in superiori parte ex fruitione, impediebat sensum læsionis sive dolorem, nec e converso. Unde patet solutio ad tertium. Philosophus enim loquitur secundum communem et naturalem cursum.

Expositio Textus.

« Non corpus sentit, sed anima etc. » Sciendum quod eorum quæ sunt conjuncta, quædam insunt toti ratione animæ, sicut sentire et hujusmodi; et hæc attribuuntur animæ eodem modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi. Quædam enim insunt toti ratione corporis, ut dormire et hujusmodi; et hæc attribuuntur corpori non animæ, quamvis toti conjuncto conveniant. Quædam non per corpus, immo etiam sine corpore. Sciendum quod delectari, dolere, contristari et hujusmodi quandoque nominant passionem sensibilem, quandoque actum voluntatis aliquid desiderantis vel refugientis. Primo modo sunt conjuncti solius. Secundo modo, et animæ separatæ.

« Suscepit nostram vetustatem. »

Sed contra. Simile non consumit simile, sed contrarium suum.

Respondeo. Dicendum, quod non per se vetustas pœnæ consumit pœnam, sed inquantum est materia meriti; et sic est conjuncta novitati gratiæ, et sic opponitur culpæ, et sic etiam pœnæ ex culpa causatæ.

« Non assumpsit ignorantiam. »

Sed contra. Damascenus : « Naturam ignobilem et servilem accepit. » Item Leo Papa : « Adoraverunt Magi infantem in nullo a puerili generalitate differentem. »

Respondeo. Damascenus loquitur de natura per incestum separata, Leo Papa secundum apparentiam, et non secundum existentiam.

« Unigenitus Deus hominem verum. » Verba hæc Hilarii videntur dolorem passionis et terrorem excludere, quæ tripliciter solvuntur. Quidam enim dicunt Hilarium hoc retractasse; et hoc videtur probabile ex his auctoritatibus, quas Magister in *littera* adducit, quarum una incipit ibi. « Interroga quid sit. » Alia « cum hæc passionum genera. » Alii dicunt quod loquitur de Christo quantum ad divinitatem. Solutio autem Magistri consistit in hoc quod non dolorem, sed tria circa dolorem voluit a Christo removere. Primo dominium doloris : quod patet ex hoc quod dicit : « Quoniam igitur infirmitatem dominatam. » Secundo meritum doloris : quod patet ex hoc quod dicit : « Non enim vitiosæ infirmitatis. » Tertio necessitatem doloris : quod patet ex hoc quod dicit : « Videamus an ille passionis ordo. »

« Non habens naturam ad dolendum. » Hoc dicitur, quia non erat in natura illa meritum doloris, idest peccatum. « Quia differentia corporis ista ex natura ut feratur in ulnis. » Hoc non de natura corporis considerata in se, sed ex virtute deitatis adjunctæ. « Ut fieri potest. » Hic videtur ab ipso excludere timorem et tristitiam. Dicendum, quod loquitur de timore prout est passio, et non prout est propassio. « Pati potuit etc., et passibile esse non potuit. » Dicendum, quod pati significat passionem per modum actus. Unde ad suppositum refertur, secundum quod est suppositum cujuscumque naturæ, ideo dicitur quod pati potuit. Passibile autem significat potentiam ad patiendum, ut illud informantem, de quo dicitur. Et quia verbum, secundum se non informabatur potentia patiendi, ideo dicit quod passibile esse non potuit, scilicet secundum se, quamvis passibile fuerit ratione naturæ assumptæ.

DISTINCTIO XVI

Divisio Textus.

« Hic oritur quæstio. » Postquam egit de patiendi possibilitate; hic agit de patiendi necessitate, an necessitas patiendi vel moriendi in Christo fuit. Et primo ponit quæstionem. Secundo subdit solutionem : « Ad quod dici. » Tertio ponit solutionis confirmationem et explanationem : « Et est hic notandum. » Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo utrum necessitas moriendi fuerit ex peccato vel ex natura. Secundo, utrum in Christo fuerit necessitas moriendi. Tertio utrum necessitas ista fuerit sub voluntate humana ipsius. Quarto, an charitas corporis gloriosi potuerit simul esse cum hujusmodi mortalitate assumpta.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, et 1. videtur, quod necessitas moriendi sit tantum homini ex peccato. Ad Rom. VII : *Corpus mortuum est propter peccatum, Glossa* « idest necessitati mortis addictum. »

2. Præterea, natura dat instrumentum proportionatum suo motori ; si ergo motor humani corporis est immortalis, instrumentum ejus naturaliter est immortale : necessitas igitur moriendi in corpore humano non est naturalis.

3. Præterea, omne quod inest ex judicis sententia culpam prohibentis, inest ex culpa : sed mortalitas inest ex judicis sententia. Gen. III : *Cinis es et in cinerem reverteris;* ergo inest ex culpa.

Sed contra. Omne compositum ex contrariis naturaliter est corruptibile, cum contraria agant et patiantur adinvicem : sed tale fuit humanum corpus ex sua prima institutione : ergo naturaliter est corruptibile.

Præterea, omne generabile naturaliter est corruptibile, sicut probatur primo Cœli et mundi : sed corpus humanum naturaliter est generabile; ergo corruptibile.

Ad hoc dicendum, quod in statu innocentiæ quamvis corpus ratione contrarietatis principiorum haberet aliquem ordinem ad corruptionem, tamen in anima erat virtus continendi corpus sub se, quamdiu ipsa contineretur sub Deo : per peccatum vero illa sublata est. Nunc igitur necessitas moriendi partim est ex natura conditionis humani corporis, ut a causa disponente : partim a peccato ut a causa removente prohibens; et hoc modo necessitas moriendi est pœna ex peccato contracta.

Ad primum ergo quod objicitur de Apostolo, dicendum, quod peccato attribuitur necessitas moriendi, ut causæ meritoriæ removenti prohibens.

Ad secundum quod objicitur de instrumento, dicendum, quod non oportet instrumentum proportionatum esse motori in duratione, sed in aptitudine suscipiendi impressionem motoris, quamdiu est instrumentum ejus.

Ad tertium quod objicitur de sententia, dicendum, quod non totaliter est a sententia : sed partim est a dispositione naturali corporis.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur dicendum, quod contraria, ex quibus corpus humanum constitutum erat, virtute animæ innocentis continebantur, ita quod ad dissolutionem, corporis agere non potuissent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis homo in statu innocentiæ ex natura materiæ esset corruptibilis, tamen ex virtute formæ, scilicet animæ justitia originali perfectæ, habebat quamdam incorruptibilem, ut scilicet posset non mori.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod in Christo non fuerit necessitas moriendi. Isa. LIII : « *Oblatus est, quia ipse voluit.* » Quod autem fit voluntarie, non subest necessitati; ergo non habebat necessitatem moriendi.

2. Præterea, quod ex necessitate fit, non est laudabile vel meritorium : sed mors Christi fuit laudabilis et meritoria; ergo non habuit necessitatem moriendi.

3. Præterea, potentius non de necessitate patitur a minus potente : sed Christus fuit potentior quolibet alio passionem vel mortem inducente; ergo non habuit necessitatem moriendi vel patiendi.

Sed contra. Sicut Christus fuit verus Deus, ita fuit verus homo; sed in divinitate habuit attributa naturalia cæterarum personarum divinarum; ergo in humanitate habuit attributa naturalia cæterorum hominum, et ita necessitatem moriendi.

Præterea, Christus assumpsit omnes defectus humani generis, qui ad defectum gratiæ non pertinent, ut eos curaret, sicut prius dictum est : sed necessitas moriendi est defectus toti humano generi communis, qui per Christum removebitur; ergo illum defectum Christus assumpsit, cum non pertineat ad imperfectionem gratiæ.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt in Christo aliam necessitatem moriendi non fuisse, nisi ex fine; quia scilicet necessarium erat eum mori ad redemptionem humani generis. Sed hoc non videtur solvere quæstionem : ex hoc enim habetur quare necessarium fuit Christum mortem suscipere, non quod necessitas mortis sit assumpta. Et iterum non videtur sufficienter dici, quod in Christo fuit necessitas moriendi etiam ex parte materiæ. Assumpsit enim corpus absque illa dispositione, per quam in statu innocentiæ corpus Adæ conservabatur a mutua contrariorum actione in invicem ad dissolutionem. Et hoc patet ex hoc, quia passus est famem, et sitim, et alia hujusmodi. Necessitas autem materiæ est necessitas absoluta. Et ideo secundum alios dicendum est, quod referendo ad humanam naturam Christus absolutam necessitatem patiendi assumpsit, quamvis ista necessitas naturæ divinæ illius potentiæ non deroget, per quam poterat mors prohiberi.

Ad primum ergo quod objicitur de voluntate moriendi, dicendum, est quod voluntas moriendi, non excludit naturalem moriendi necessitatem in Christo, sicut et in multis sanctis martyribus hoc apparet.

Ad secundum, quod objicitur. « Quod fit de necessitate, non est laudabile, » dicendum, quod si hæc necessitas tollat promptitudinem voluntatis, verum : sed non, si est cum voluntatis promptitudine.

Ad tertium quod objicitur. « Potentius non de necessitate patitur etc., » Dicendum, quod non est inconveniens, quod aliquid corpore Christi fuerit, secundum quid, potentius, quamvis non simpliciter; sicut clavus, et lancea, inquantum clavus fuit durus, quod pertinet ad potentiam naturalem; et caro Christi mollis, quod pertinet ad naturalem impotentiam, secundum Philosophum in *Prædicamentis*, fuerunt corpore Christi potentiores, sed non simpliciter.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod necessitas patiendi, vel moriendi, subfuerit voluntati humanæ Christi. Joan. x : *Nemo tollit a me animam meam, sed ego pono eam;* ergo in ejus voluntate humana erat eam ponere, vel sumere. Hoc enim hominis est, non Dei : quia nunquam deposuit eam, ex quo semel assumpsit.

2. Præterea, sicut inferiores vires sunt sub ratione, ita corpus sub anima; sed inferiores vires in Christo obediebant et subjacebant voluntati rationis; ergo et corpus quantum ad ea quæ in eo accidere poterant, subjacebat voluntati Christi humanæ.

3. Præterea, non minus poterat anima Christi per gratiam unionis, quam anima Adæ per gratiam innocentiæ a morte conservare; ergo et anima Christi similiter per gratiam unionis.

Sed contra. Conservare a morte quod habet necessitatem moriendi, miraculum est : sed miraculum opus est solius potentiæ divinæ; ergo animæ Christi non communicabatur conservare corpus suum a morte, quod habebat necessitatem moriendi.

Præterea, corpus humanum non servatur a morte nisi per gratiam innocentiæ, sicut fuit in primo statu; vel per gloriam, sicut in statu ultimo : sed utrumque istorum dare est solius Dei;

ergo anima Christi corpus suum non poterat a corruptione præservare.

Ad hoc dicendum est quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod erat sub voluntate animæ Christi corpus suum a corruptione per gratiam unionis conservare, sicut erat in Adam, sub cujus erat voluntate, per gratiam innocentiæ, corpus suum conservare illæsum.

Sed contra est, quia non erat similis dispositio ex parte corporis susceptibilis utriusque : alias Christus nihil accepisset in conditione suæ naturæ de secundo statu : quia nihil aliud videtur de secundo statu accepisse, nisi dispositionem corporis qua necessarium sit eum pati et mori. Posse etiam pati et mori fuit etiam in primo statu. Et ideo alii dicunt, et probabilius, quod ejus non suberat voluntati ; quia ejus est solius immutare cursum et legem naturæ impositam, qui naturam instituit et ordinavit, qui est solus Deus. Et ideo neque corporalis aliqua virtus, neque spiritualis aut animæ aut Angeli, neque etiam Christi animæ, potuit immutationes facere legis naturæ impositæ divinitus, nisi per modum orationis. Et ideo, cum secundum legem et cursum naturæ mors corpus Christi consequeretur, ut Magister dicit in *littera*, ideo necessitas moriendi in ipso non subdebatur voluntati ejus humanæ, sed solum divinæ.

Quod ergo objicitur de Joan., dicendum quod persona divina loquitur, quamvis inquantum homo, qui et in hoc divinæ suberat voluntati.

Ad secundum quod objicitur de sensualitate, dicendum, quod quamvis esset sub ejus regimine sensualitas, non tamen vires naturales ; quia vires sensitivæ natæ sunt obedire rationi ; vires autem naturales, vel animæ vegetabilis, et etiam corporis, non sunt natæ obedire rationi : et ideo non est similis ratio.

Ad tertium quod objicitur de gratia innocentiæ, dicendum est quod si eadem esset dispositio ex parte corporis susceptibilis, bene sequeretur : sed jam non sic erat, ut dictum est.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod claritas corporis gloriosi non potuerit simul inesse cum mortalitate assumpta. Luc. xi. *Non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei. Glossa :* Glorificationem corporis in imaginaria repræsentatione futuræ beatitudinis.

2. Præterea, non possunt eidem contraria inesse. Sed corpori Christi inerat opacitas ; non ergo naturalis claritas : et sic idem quod prius.

3. Præterea, excellens claritas visibilis corrumpit visum, quia excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum, secundum Philosophum : sed claritas illa, licet maxima, non læsit apostolorum visum ; ergo non fuit vera claritas visibilis, sed imaginabilis.

Sed contra. Sicut argumentatur Augustinus, Si unum eorum quæ dicuntur in Evangelio, non est verum, sed imaginarium : similiter potest dici de aliis.

Præterea, nihil fit simulatorie in operibus veritatis ; ergo illa claritas fuit vera, non simulatoria.

Ad hoc dicendum, quod claritas corporis Christi quam habuit in transfiguratione fuit vera in se : sed tamen imago et signum claritatis gloriosæ et non claritas gloriosa. Et ratio est, quia ille fulgor fuit aliqua proprietas corporis gloriosi permanens in corpore : sed miraculose et divinitus inductus in Christi corpore, cum contraria non simul sint in eodem. Unde corpus Christi tunc non poterat habere claritates gloriosi, cum adhuc glorificatum non esset. Fuit tamen ille fulgor ejusdem generis cum fulgore corporum glorificatorum ; non tamen ita perfectus, sed sicut claritas viæ assimilatur claritati patriæ. In Moyse autem fuit similis claritas claritati patriæ, sicut fides visioni, non ejusdem generis ; et ideo aspectum intuentium offendebat ; quod non fuit de Christi claritate : et ratio erat, quia anima Christi glorificata erat, non autem anima Moysi. Unde et corpori ejus poterat convenienter attribui claritas gloriosa, non autem corpori Moysi, ne prius esset gloria in corpore quam in anima.

Quod ergo objicitur de *Glossa*, respondendum est, quod imaginaria dicitur, quia erat imago claritatis gloriosæ ex divinitate in corpore Christi latente proveniens ; non quia esset in sola imaginatione.

Ad secundum quod objicitur de opacitate, dicendum, quod non secundum idem erat opacitas et claritas : quia opacitas interius erat in natura ipsius corporis, sed fulgor in superficie ; sicut æs politum interius est opacum, in superficie splendidum. Non tamen, sicut in ære, inerat hujusmodi claritas ex aliqua naturali corporis dispositione ; sed miraculose ab ipso Deo.

Ad tertium quod objicitur de excellenti visibili, dicendum, quod non erat de genere claritatis hujus mundi, sed futuræ : ideo non corrumpebat visum, sed mulcebat, sicut futura claritas faciet. Vel non corrumpebat, ipso Christo conservante.

DISTINCTIO XVII

Divisio Textus.

« Post prædicta. » Postquam egit de patientis ad patiendum possibilitate et necessitate ; hic agit de voluntate, inquirens an voluerit non pati, quia hoc orasse videtur. Primo movet et solvit quæstionem principalem : Secundo dubitationes incidentes. In prima parte primo proponit quæstionem. Secundo solvit eam, distinguens in Christo diversas voluntates : « Quo circa. » Tertio confirmat et adaptat solutionem : « Ex affectu. » In secunda parte primo determinat dubitationem incidentem ex verbis Ambrosii : « Cœterum ; » Secundo ex verbis Hilarii : « Illud etiam. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, utrum in Christo fuerint plures voluntates. Secundo, utrum fuerint contrariæ voluntates. Tertio, utrum quidquid Christus petierit, impetraverit. Quarto, utrum Christus dubitavit.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum in Christo fuerint plures voluntates : et videtur quod non. Velle enim, cum sit operatio quædam, personæ est : sed in Christo est tantum una persona, divina scilicet : ergo et una voluntas.

2. Præterea, voluntatis est ducere et non duci : sed in Christo affectus humanus divina voluntate ducebatur, ut dicit Damascenus ; ergo affectus humanus non debet dici voluntas in Christo.

3. Præterea, sensualitas significatur per serpentem, in qua est primus motus peccati ; sed in Christo non fuit aliquod peccatum ; ergo in ipso non est voluntas sensualitatis.

Sed contra. Quod est inassumptibile est incurabile : sed voluntas rationis et sensualitatis curatione indigebat ; ergo utraque fuit assumpta.

Præterea, voluntate rationis Christus voluit quicquid voluit Deus : sed aliqua voluntas fuit in Christo, qua voluit aliud quam Deus ; ut patet Matth. xxvi : *Non sicut ego volo, sed sicut tu :* ergo præter voluntatem divinam et voluntatem rationis fuit in Christo voluntas sensualitatis, qua non voluit quicquid Deus.

Ad hoc dicendum, quod cum in Christo fuerint duæ naturæ integræ, divina scilicet et humana : et de utriusque ratione sit voluntas, in Christo non tantum fuit voluntas divina, sed etiam humana. In homine autem quædam est voluntas per essentiam, sicut voluntas rationis. Alia est voluntas per participationem ; sicut sensitivus appetitus dicitur voluntas, quia obedit imperio voluntatis. Voluntas autem rationis dupliciter potest considerari ; scilicet ut ratio et et ut natura. Prima distinctio est secundum naturas. Secunda secundum potentias. Tertia quantum ad modum accipiendi. Et ideo omnes prædictæ voluntates fuit in Christo.

Ad illud quod primo objicitur, quod velle est personæ, dicendum, quod verum est, ut agentis : sed ut est principii, actus est potentiæ naturalis. Et quia in Christo sunt duæ naturæ ; ideo duæ voluntates, quamvis unus volens.

Ad secundum quod objicitur, quod voluntas humana ducitur a divina, dicendum est, quod non ducitur cogendo, sed regendo ; et hoc non est contra rationem voluntatis.

Ad tertium quod objicitur de sensualitate, dicendum, quod sensualitas dicitur serpens et principium peccati, non quantum ad potentiam naturæ, quam Christus assumpsit : sed quantum ad corruptionem fomitis quæ in Christo non fuit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Christo fuerint contrariæ voluntates. Voluntates sunt contrariæ quæ sunt contrariorum volitorum : sed secundum divinam voluntatem et rationis, ut ratio consideratur volebat mori ; secundum autem sensualitatis voluntatem et rationis, ut natura consideratur, nolebat mori; ergo prædictæ voluntates sunt contrariæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de *Trin.*: «Voluntatum contrarietas est ex contrarietate volitorum» : sed volita rationis et sensualitatis in Christo fuerunt contraria, quia sensualitas refugiebat mortem quam ratio acceptabat; ergo in Christo fuit contrarietas voluntatem.

3. Præterea, secundum Damascenum, in Christo unicuique naturæ permittebatur operari quod suum est : sed appetitus sensitivi est appetere delectabile sensui, appetitus autem rationis ab hujusmodi abstinere ; ergo velle sensualitatis erat contrarium velle rationis.

Sed contra. In rebellione sensualitatis ad rationem consistit pugna carnis ad spiritum : sed secundum Augustinum, nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum : et in Christo nullum est vitium ; ergo hoc non fuit in Christo.

Præterea, nihil quod regulatur ab aliquo contrariatur illi : sed sensualitas regulatur a ratione et ratio a voluntate divina : ergo nulla fuit contrarietas harum voluntatum ad invicem.

Respondeo. Dicendum, quod duæ voluntates possunt adinvicem differre dupliciter. Uno modo quantum ad volita : et hæc est differentia materialis. Alio modo quantum ad rationem volendi : et hæc est diversitas formalis. Prima igitur diversitas non sufficit ad contrarietatem voluntatis, sed secunda. Nam si aliqui duo diversa velint propter unam rationem, non dicuntur contrarias habere voluntates : ut puta si unus vult pluviam propter conservationem frugum æstimans eam utilem fore : alius propter eamdem rationem vult siccitatem reputans eam utilem. Unde et si unus motum mentis alterius cognosceret, invicem suas voluntates acceptarent. Sed si ex diversis rationibus etiam idem vellent, contrarias voluntates haberent. Dicendum est ergo quod in Christo fuit differentia voluntatum quantum ad volita. Nam sensualitas et ratio ut natura quæ non conferunt, sed absolute aliquid considerant, molestiam corporis et mortem, tamquam malum refugiebant. Sed voluntas divina et ratio ut ratio mortem acceptabant, ut utilem ad salutem humani generis. Ex quo etiam patet, quod non ex contrariis rationibus volitorum diversitas procedebat. Unde et voluntas divina et ratio, ut ratio, acceptabant motum sensualitatis et rationis ut natura ; nec invicem se impediebant hujusmodi voluntates. Et ideo quamvis esset contrarietas volitorum in Christo, non tamen fuit contrarietas voluntatum in Christo, neque rebellio aliqua. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non semper Christus fuerit exauditus. In Psalm. XXI : *Clamabo per diem et non exaudies*, dicitur in persona Christi.

2. Præteréa, oravit ut discipuli credentes in eum servarentur a malo : hoc autem non accidit nec de malo culpæ, nec de malo pœnæ ; ergo ejus oratio non fuit exaudita.

3. Præterea, oravit ut calix ab eo transiret, ut patet Matth. XXVI. Hoc autem non fuit factum ; ergo etc.

Sed contra, ad Hebr. V : *Exauditus est pro sua reverentia.*

Præterea, Joan XI : *Ego autem sciebam, quia semper me audis.*

Præterea, oratio sua non fuit minus efficax, quam aliorum Sanctorum : sed alii Sancti exaudiuntur, quando cum debitis conditionibus orant, sicut ipse dicit :

Petite et accipietis, Luc. XI; ergo et ipse quod petiit accepit.

Respondeo. Dicendum, quod orare est superioris rationis quæ in Deum convertitur. Illa ergo oratio alicujus simpliciter est inquantum superior ratio consentit, sive proprio motu, sive tracta ab aliqua inferiorum virium. Superior autem ratio in Christo, quæ Deo plenissime fruebatur, hoc solum proprio motu volebat quod sciebat Deum velle : ab inferiori autem vi non trahebatur. Quicquid autem Deus vult impletur : et sic omnis ratio quæ simpliciter Christi fuit, impleta est. Sed tamen sciendum quod ratio superior quandoque proponebat orationem, non quasi insinuans motum proprium, sed motum sensualitatis vel naturalem motum inferioris rationis, in quo fungebatur quasi officio advocati, et tamen motus suus proprius erat in contrarium volitum. Proponebat tamen ad hoc quod veritas naturæ ostenderetur : et talis oratio non fuit exaudita, quia nec simpliciter Christi erat.

Quod objicitur, Clamabo etc., dicendum, quod Christus in persona Ecclesiæ loquitur, ut dicit Glossa; vel dicendum, quod oratio sensualitatis Christi fuit et rationis ut natura : quæ quamvis non fuerit exaudita secundum materiam, fuit tamen secundum superioris rationis proponentis intentionem.

Ad secundum quod objicitur, quod oravit pro Apostolis, dicendum, quod quamvis proposuerit generaliter, tamen specialiter impetrare intendebat pro aliquibus, et sic exauditus fuit.

Quod objicitur de transitu calicis, dicendum, quod in illa oratione expressit motum sensualitatis ; non quod illud quod petiit, simpliciter vellet ; sed ut veritatem naturæ assumptæ in se esse indicaret.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus, secundum quod homo, dubitaverit. Ubicumque enim est timor et dubitatio : in Christo fuit verus timor ; ergo et vera dubitatio.

2. Præterea, videtur quod sensualitas in Christo non potuerit dubitare. Sensualitas enim sequitur apprehensivam sensitivæ partis : sed futurum periculum de quo erat passio non præsciebat sensus ; ergo sensualitas de ipso non poterat dubitare ; quia nihil dubitat de aliquo periculo sibi venturo, nisi cognoverit.

3. Præterea, Christus non magis scivit imminente morte sibi futuram passionem, quam a principio : sed a principio sensualitas in ipso non trepidabat ; ergo nec tunc.

Sed contra. Secundum Philosophum, dubitatio ligat rationem ne procedere possit : sed in Christo ratio non fuit ligata ; ergo non fuit in Christo dubitatio rationis.

Præterea, ubi est summa securitas, ibi non est aliqua dubitatio ; sed in Christo fuit summa securitas. Psalm. XXVI : *Si consistant adversum me castra* ; ergo in Christo non fuit dubitatio.

Ad hoc dicendum, quod dubitatio dupliciter dicitur. Primo et principaliter significat fluctuationem rationis ; ex consequenti vero tractum est ad fluctuationem affectus formidantis aliquid terribile aggredi. Primo modo non fuit in Christo, quia contingit ex defectu scientiæ. Secundo modo quantum ad sensualitatem fuit, quia contingit ex infirmitate naturæ : non tamen quantum ad rationem, quia auxilium divinum imminere videbat, quod sensualitas non apprehendebat.

Ad primum igitur quod objicitur, quod dubitatio timor est, dicendum, quod dubitatio, prout pro timore accipitur, in Christo fuit quantum ad sensualitatem.

Ad secundum quod objicitur, quod sensualitas non apprehendebat futurum periculum, dicendum, quod verum est ex se : sed ex ratione apprehendebat ; quia ex his quæ ratio apprehendit, formantur formæ particulares in imaginatione, ex quibus sensualitas nata est moveri.

Ad tertium quod objicitur, quod non magis scivit imminente passione etc., dicendum, quod passio a principio conceptionis dubitationem non faciebat ; quia non ut imminens tunc prævidebatur ; sed solum quando jam imminebat, dubitationem faciebat. Appetitus enim sensitivus

natus est a sensibili præsenti præcipue moveri.

Expositio textus.

« Sed quia motum gessit dubitationis. »

Sed contra est quod supra dixit Augustinus dist. xv : quia eadem ratione omnia quæ de Christo dicuntur, non fuerunt vera. Et dicendum quod erat vera dubitatio quantum ad sensualitatem, quamvis non quantum ad rationem. « Intende lector. » Verba Hilarii sunt exponenda secundum quod ratio pro se, non pro sensualitate : sic enim non pro se, sed pro suis oravit. Secundum autem quod pro sensualitate, proponebat ut advocatus ejus, sic orabat pro se.

DISTINCTIO XVIII

Divisio Textus.

« De merito Christi. » Postquam egit de dispositionibus patientis ; hic agit de merito et fructu patiendi. Primo et principaliter quoad operationem boni, dist. hac. Secundo quoad liberationem mali, dist. xix ; primum quo ad se ; secundum quoad nos. In prima parte primo agit de meriti perfectione. Secundo, de merendi necessitate. In prima parte primo determinat quid meruerit in se. Secundo, quando : « Nec solum. » Tertio, quid in nobis : « Nec tamen. » Hic primo inquirit an bona quæ post passionem adeptus est, sine merito passionis habere potuit. Secundo, supposito quod sic, inquirit ad quid pati voluit : « Ad quid. »

Circa partem istam quæruntur quatuor.

Primo, quid sibi Christus meruerit ; secundo, quid nobis ; tertio, an in primo instanti conceptionis sua mereri potuerit. Quarto, an per passionem suam meruerit.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum meruerit sibi immortalitatem corporis. Et videtur quod non. Præmium enim dignius es merito ; sed bonus motus animæ Christi, quo merebatur, est dignior quolibet corporali ; ergo non merebatur immortalitatem corporis.

2. Præterea, videtur quod nec impassibilitatem animæ. Id enim quod est nobis naturale, non meremur : sed anima secundum suam naturam est impassibilis ; ergo impassibilitatem non meruit.

3. Præterea, videtur quod nec exaltationem : quia ex hoc ipso quod natura humana assumpta fuit, exaltata est, et nomen divinitatis sibi debetur : sed assumptionem non meruit, ut supra, distin. iv, dictum est ; ergo nec exaltationem.

Sed contra. Bona gloriæ nulla creatura habet sine merito : sed immortalitas corporis, impassibilitas animæ, exaltatio naturæ sunt bona gloriæ ; ergo ipsa non habuit sine merito, et sic ea meruit.

Præterea, *Qui se humiliat exaltabitur*, Luc. xiv : sed Christus se humiliavit usque ad corporis mortalitatem, animæ passibilitatem, usque ad nominis humani nuncupationem ; ergo per contrarium exaltari debuit usque ad corporis immortalitatem, animæ impassibilitatem, et nominis divini nuncupationem seu manifestationem.

Ad hoc dicendum est, quod ad meritum in ordine ad ea quæ sunt bona simpliciter, quatuor requiruntur quantum ad id quod quis mereri dicitur. Primum est quod illud sit de pertinentibus ad beatitudinem. Secundum est quod illud sit non habitum, prout quivis illud meretur. Tertium est quod illud sit non debitum. Quartum est quod illud, ordine naturæ ad minus, sequatur meritum. Hæc autem quatuor in Christi corporis immortalitate, in animæ suæ impassibilitate, in naturæ humanæ exaltatione inveniuntur : quia prima duo sunt de his quæ pertinent ad essentiam beatitudinis corporis et animæ : tertium ad ejus bene esse. Item non fuerunt a Christo semper habita, nec fuerunt sibi debita ratione naturæ, quamvis essent debita ratione personæ : sed ad ejus meritum subsequuntur tempore, et ita ipsa meruit.

Ad illud ergo quod objicitur, quod

præmium dignius est merito, dicendum, quod hoc habet veritatem in præmio substantiali animæ et non in aliis. Vel dicendum, quod immortalitas corporis melior est quo ad aliquid, inquantum pertinet ad statum bonitatis, actus vero mentis ad statum viatoris : sed simpliciter est e converso.

Ad secundum quod objicitur, quod anima secundum suam naturam est impassibilis, dicendum, quod verum est secundum se naturaliter ; sed per accidens est passibilis ad passionem corporis : secundum se etiam est passibilis ex ordine divinæ justitiæ, ut patet de animabus damnatorum.

Ad illud quod tertio objicitur, quod humana natura fuit exaltata secundum assumptionem, dicendum est quod hoc est verum realiter : séd tamen non in cordibus hominum, quia nec tunc fuit manifestata ; et res in sacra Scriptura dicitur fieri quando innotescit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nobis non meruit. Ezech. XVIII : *Anima quæ peccaverit ipsa morietur ;* ergo a simili in contrarium, anima quæ bene faciet præmiabitur : sed sicut nullus peccat alteri, ita nullus meretur alteri ; ergo etc.

2. Præterea, sicut laus, ita et meritum consistit circa actum voluntarium : sed nemo actu suo comparat alteri laudem ; ergo nec meritum.

3. Præterea, nec apertionem januæ meruit nobis Christus. Si enim Christus meruit nobis apertionem paradisi, aut ergo sufficienter, aut insufficienter. Si insufficienter, ergo meritum ejus fuit imperfectum. Si sufficienter, ergo non oportet nos laborare ad merendum paradisi apertionem : sed utrumque istorum est falsum ; ergo non meruit nobis apertionem paradisi.

Sed contra. Peccatum Adæ januam clausit. Christus per passionis meritum peccato Adæ satisfecit ; ergo januam aperuit.

Præterea, nullus pervenit ad gloriam sine merito. Parvuli baptizati perveniunt ad gloriam ; ergo ex aliquo merito : non proprio ; ergo alterius : sed non alicujus puri hominis ; ergo Christi, qui fuit Deus et homo.

Ad hoc dicendum est, quod actio Christi meritoria, quamvis esset humana, tamen erat a virtute divina, quia anima et corpus erant quasi instrumentum divinitatis, sicut dicit Damascenus ; et ideo poterat super totam naturam humanam. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius ; inde est quod Christi meritum, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos extendere se poterat. Et inde est quod obstaculum ingressus Paradisi quod omnibus commune est, idest peccatum originale, solus Christus potuit auferre. Et ideo hoc subtracto, dicitur per similitudinem nobis aperuisse januam Paradisi ; quia sicut clausio januæ est obstaculum prohibens ab ingressu domus, ita janua Paradisi clausa dicitur, inquantum peccatum originale est obstaculum prohibens ab introitu Paradisi.

Quod objicitur quod nullus peccat alteri, dicendum, quod non est simile ; quia malum proprium est uniuscujusque ; sed bonum est commune ratione communis vinculi, scilicet charitatis. Vel dicendum, quod sicut peccatum Adæ transit in posteros per generationem carnalem, ita meritum Christi transit in alios, qui fiunt membra ejus, per generationem spiritualem.

Ad secundum dicendum, quod actus humanus dicitur laudabilis, inquantum declarat suum principium, quod est virtus ; sed meritorius dicitur, inquantum per ipsum aliquid acquiritur. Et inde est quod aliquis potest alteri mereri, sed non potest ex actu alterius laudari.

Ad tertium dicendum, quod meritum Christi fuit sufficiens ad aperiendum januam omnibus : sed ad hoc quod habeat efficaciam in aliquo, requiritur quod fiat conjunctio ad Christum per fidem et charitatem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur quod non in primo instanti conceptionis

suæ Christus mereri potuerit. Opus enim meritorium, cum sit ex electione, est deliberativum ; quia secundum Philosophum, electio consequitur consilium : sed omne deliberativum est successivum, non instantaneum ; ergo opus meritorium non est instantaneum : et sic Christus in primo instanti mereri non potuit.

2. Præterea, sicut meritum est per liberum arbitrium, ita et peccatum : sed diabolus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis ; ergo nec anima Christi in primo instanti suæ conceptionis mereri.

3. Præterea, omne quod habuit Christus ab instanti suæ conceptionis, habuit ab altero, non a se ; meritum autem a merente est ; ergo non habuit meritum.

4. Præterea, Christus erat similis ex parte corporis ceteris parvulis : sed propter imperfectionem corporeorum organorum, alii parvuli non habent ab instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii : ergo nec anima Christi.

Sed contra. Non minus est habere actum gloriæ quam actum gratiæ : sed a primo instanti conceptionis suæ anima Christi, cum fuerit unita divinitati, habuit actum gloriæ ; ergo potuit habere actum gratiæ.

Præterea, perfectior est potentia perfecta simul habitu et actu quam habitu solum : potentia merendi in Christo fuit perfectissima semper ; ergo in primo instanti conceptionis suæ habuit meritum in actu, non habitu solum.

Ad hoc dicendum est, quod omnes concedunt animam Christi fuisse perfectam in primo instanti conceptionis suæ merito habituali. De merito autem actuali sunt duæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod non potuit simul incipere esse et mereri. Sed hoc non impedit ; quia fuit ibi simultas temporis, et non naturæ. Alii autem dicunt, quod in eodem instanti quo conceptus est, habuit perfectionem actualis meriti. Cum enim actio meritoria sit ex voluntate deliberata, duplex potest esse impedimentum, quare non sit in eodem instanti cum voluntate. Vel ex parte deliberationis, quia successiva est : et tale non fuit in Christo, qui non indigebat aliqua deliberatione, cum in primo instanti omnia simul certitudinaliter cognosceret in Verbo : vel ex parte voluntatis, quia non potest simul esse et agere. Hoc autem non impedivit in Christo ; quia voluntas in primo instanti habuit actum suum, cum Deo frueretur : et sic in eodem meritorie potuit eum diligere. Et ideo Christus in primo instanti conceptionis suæ potuit diligere Deum ; atque ideo potuit in primo instanti conceptionis suæ mereri.

Quod objicitur de opere deliberativo, dicendum, quod deliberatio discurrens non exigitur ad meritum nisi propter incertitudinem : Christus autem certus erat circa ea quæ sunt ad finem, et quantum ad ipsum finem, cum omnia in primo instanti in verbo videret.

Quod objicitur de peccato Angeli, dicendum est, quod non est simile, quia Angelum deliberare oportebat, cum non per essentiam Verbum videret, sicut anima Christi videbat. Vel dicendum, quod meritum est consentaneum naturæ, cum sit ejus perfectio : demeritum autem est dissentaneum, cum sit ejus corruptio ; et ideo non est simile de merito et demerito.

Quod objicitur, quod in primo instanti quicquid habuit ab altero, dicendum, quod in primo instanti meritum ab alio habuit, scilicet inquantum ad meritum exigitur gratia : et a seipso, inquantum meritum procedit ex libero arbitrio.

Quod objicitur de aliis infantibus, dicendum, quod non est simile ; quia imperfectio a parte corporis non impediebat animam Christi, sicut aliorum ; et hoc ideo, quia Christus simul erat comprehensor secundum actum perfectum animæ et viator secundum impressionem corporis. Unde in eo fuit singulare, quod perfectio animæ et imperfectio corporis non se impediebant.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod non potuerit per passionem mereri. Meriti enim principium est in pa-

tiente, quia est voluntarium cujus principium est intra, ut dicit Philosophus. Sed principium passionis non est in patiente, sed in agente ; ergo Christus per passionem non meruit.

2. Præterea, meritum est facere de indebito debitum, vel de minus debito magis debitum : sed nihil Christo post passionem fuit de novo debitum aut magis debitum ; ergo non meruit patiendo.

3. Præterea, omne meritum principaliter est in rationali voluntate : passio vero Christi principaliter fuit in corpore ; ergo non fuit meritoria.

Sed contra. Augustinus loquens de humilitate passionis, dicit : « Humilitas, claritatis est meritum : « claritas autem, humilitatis præmium. »

Præterea, actibus virtutum meremur : sed Christus ex charitate, quæ est maxima virtus, passus est. Joan. XV : *Majorem charitatem nemo habet etc. ;* ergo ipse per passionem suam meruit.

Ad hoc dicendum est, quod actus, quo quis meretur, est ille cujus agens est Dominus et qui est gratia informatus, quia voluntas informata charitate est principium meriti : et ideo omni tali actu Christus merebatur. Cum igitur passionem suam voluntarie sustinuerit « *Oblatus est enim quia voluit* » ut dicitur Isa. LIV, et voluntas hæc charitate fuerit informata ; non est dubium, quod per passionem suam meruit.

Ad illud quod primo objicitur, quod meriti principium est in nobis, dicendum est quod passio inquantum passio, non est meritoria, quia sic principium ejus est extra : sed meritoria est inquantum est acceptata per voluntatem. Sic enim est voluntaria, et principium ejus est intra. Acceptatur autem a voluntate dupliciter : vel sicut voluntarium absolute, sicut in Christo qui se voluntarie passioni obtulit, ut nostræ redemptionis opus expleret : vel sicut voluntarium mixtum, sicut quando aliquis, etsi vellet non pati, tamen magis vult sustinere passionem, quam quod aliquid contra Deum faciat : et sic etiam contingit passione mereri.

Ad secundum dicendum quod meritum est de indebito etc., dicendum, quod insufficiens est divisio. Nam dicitur tertio modo quis mereri, quando facit de debito uno modo, vel una ratione, debitum alio modo ; sicut puer baptizatus facit sibi debitum regnum cœlorum cum pervenit ad perfectam ætatem per actum proprium, quod prius erat ei debitum alio modo, scilicet ratione habitus : et sic Christus per passionem sibi meruit.

Quod objicitur, omne meritum est in voluntate rationali, ad hoc dicendum est, quod quamvis meritum sit in ratione completive et causaliter, tamen in aliis viribus potest esse materialiter.

Expositio Textus.

« Et amota ignea rhomphæa. » Quæ quidem posita in paradiso terrestri, significat impedimentum, quod prohibebat ingressum paradisi cœlestis. » Sed nec mox post carnis. » Probabile hoc est, quia etiam aliæ animæ sanctorum, quæ nihil purgabile habent, mox post separationem a corpore impassibiles fiunt. « In qua forma crucifixus est, in ea exaltatus est. »

Sed contra. Exaltatio, est usque ad æqualitatem Patris, quod non convenit humanæ naturæ in qua crucifixus.

Respondeo. Dicendum, quod quamvis naturæ secundum se non conveniat, tamen convenit personæ in natura ; ita quod terminus exaltationis refertur ad personam, motus vero ad naturam. « Qui multo amplius humiliatus est. » Sciendum, quod ex parte termini a quo, et ex parte termini ad quem, major fuit Christi humilitas in descensu, quam primorum parentum in ascensu ; quia Christus ab essentiali et vera divinitate descendit ad statum pœnalem naturæ humanæ, Adam vero a statu innocentiæ voluit ascendere ad statum divinitatis non essentialiter, sed participative per assimilationem. « Implere Dei decreto. » Decretum dicitur præceptum, quod Adam transgressus est, quod Christus obediendo implevit. Vel decretum dicitur sententia mortis, quam in Adam transtulit : et hoc etiam decretum Christus implevit, quando mortem sustinuit. Chyrographum dicitur me-

moria prævaricationis Adæ sive reatus ipsius, quod Christus pro nobis satisfaciendo delevit. « Tantum fuit peccatum ipsius etc. »

Sed contra. Alius modus liberationis fuit possibilis.

Respondeo. Verum est ex parte Dei, sed non ex parte nostra.

DISTINCTIO XIX

Divisio textus

« Nunc inquiramus. » Egit de fructu patiendi, vel merito, quantum ad operationem boni quoad se principaliter. Hic agit de eo, quoad liberationem a malo quoad nos, ostendens primo terminum a quo sumus liberati; dist. hac. Secundo, per quid, dist. xx. In prima parte primo agit de malis a quibus Christus nos liberavit. Secundo de his quæ de ipso dicuntur ratione hujus liberationis : « Unde et ipse. » In prima parte primo agit de liberatione a peccato et diabolo simul. Secundo de liberatione a diabolo specialiter : « Factus est. » Tertio de liberatione a pœna specialiter : « A qua pœna. » In prima parte primo ostendit quomodo liberati sumus a peccato. Secundo, quomodo per hoc ipsum liberati sumus a diabolo : « Morte quippe. » In tertia parte primo ostendit a qua pœna nos liberavit : « A qua pœna. » Secundo, quomodo : « Peccata quoque. » In secunda parte principali primo ostendit quod propter illam liberationem dicitur Redemptor : « Unde et ipse. » Secundo, quod per eamdem dicitur mediator : « Qui solus. » Tertio dicit secundum quam naturam dicitur mediator : « Unde etc. » Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, an Christus liberavit nos a peccato. Secundo, an liberavit nos a diabolo. Tertio, an liberavit nos a pœna. Quarto, utrum ratione illius liberationis dicendus sit Redemptor et Mediator.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo objicitur, quod Christus non liberavit nos a peccato per passionem suam. Corporale enim non potest agere in spirituale : passio Christi corporalis fuit : ergo non potest agere in animas nostras spirituales, et sic nec earum peccata delere.

2. Præterea, liberatio dicitur esse a peccato justificatio : sed hoc attribuitur resurrectioni. Rom. iv : *Resurrexit propter justificationem nostram*; ergo liberatio a peccato non debet attribui passioni, sed resurrectioni.

3. Præterea, eorum quæ sunt æqualia, unum non destruit alterum : sed quantum bonum erat passio Christi ex parte patientis, tantum malum erat occisio ex parte occidentium; ergo illud peccatum per passionem deleri non potuit, et sic non omnia peccata.

Sed contra Apoc. I : *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*. Ad Coloss. ii : *Convivificavit nos cum illo, donans nobis omnia delicta ;* ergo passio Christi omnia delevit.

Præterea, per emendam et satisfactionem condignam fit remissio peccati ; sed passio Christi fuit emenda condigna pro peccatis nostris; ergo etc.

Ad hoc dicendum est, quod aliquid dicitur delere peccatum dupliciter : aut per modum causæ formalis, et sic gratia delet peccatum ; aut per modum causæ efficientis ; et hoc tripliciter. Aut principalis, et sic convenit tantum Deo, apud quem residet auctoritas, et principalitas deletionis culpæ. Aut instrumentalis, et sic convenit sacramentis. Aut per modum merentis, et hoc dupliciter : vel insufficienter, et sic convenit puro homini, inquantum unus alteri potest mereri primam gratiam merito congrui non condigni. Aut sufficienter ; et sic convenit Christo, ut agenti, deleri culpam, passioni autem ejus ut principio per quod agit ; quia actio ejus, cum sit Dei, non tantum hominis, potest in totam naturam : et ideo ipse sufficienter disposuit totam naturam per meritum et passionem suam ad deletionem culpæ, non autem alius purus homo : sed quod aliquis deletionem peccatorum non consequatur, hoc est ex dispositione ejus.

Quod ergo objicitur, quod corporale non potest agere in spirituale, dicendum,

quod quamvis secundum se esset corporalis passio Christi, tamen inquantum divina, et accepta a voluntate ejus, habuit virtutem spiritualem.

Ad secundum quod objicitur de resurrectione, dicendum, quod justificatio notat remissionem peccati secundum terminum ad quem, peccati autem deletio secundum terminum a quo. Et ideo attribuitur peccati liberatio morti quæ vitam passibilem vitæ peccatrici similem in pœna a Christo ademit : justificatio autem resurrectioni per quam nova vita in Christo inchoata est. Unde Apost. ad Rom. IV : *Resurrexit propter justificationem, et traditus est propter delicta nostra.*

Ad tertium quod objicitur de peccato crucifigentium, dicendum, secundum Anselmum, quod quia nesciebant Christum esse Dei Filium, ignorantia excusavit in parte peccatum eorum. Unde malum eorum non fuit æquale bono vitæ Christi. Dato etiam quod scivissent, quamvis æquale fuisset materialiter, idest quo ad factum seu opus operatum, non tamen formaliter quo ad radicem faciendi vel opus operans : quia Christus mortem sustinuit ex majori bonitate quam illi intulerunt ex malignitate. Et præterea bonum est efficacius quam malum, quod non nisi virtute boni agit, ut dicit Dionysius.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod per passionem Christi non simus liberati a diabolo. Libertas enim hominis in hoc consistit quod liberum arbitrium ejus cogi non potest : sed sicut nunc liberum arbitrium cogi non potest a diabolo, ita nec etiam ante Christi passionem : ergo passio Christi non liberavit nos a potestate diaboli.

2. Præterea, dæmon ante passionem non habebat potestatem, nisi vel animam tentandi, vel corpus vexandi : sed hanc eamdem adhuc habet, et exercet ; ergo ab ejus potestate liberati non sumus.

3. Præterea, sicut diabolus non potest modo affligere homines, nisi permissus, ita ante passionem non poterat, ut patet Job. I. Et sicut ante poterat permissus, ita postea potuit, ut patet in Antonio qui permissione divina a dæmonio fuit flagellatus ; ergo ita potens est in nobis sicut ante fuit.

Sed contra. Victoris est adversarium a potestate dominii abjicere : sed Christus per passionem victor fuit. Apoc. V : *Vicit leo de tribu Juda;* ergo a potestate dominii diabolum ejecit.

Præterea, Joan. XII, instante passione dixit Dominus : *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras;* ergo per passionem Christi dominium sui principatus amisit.

Ad hoc dicendum est, quod potestas diaboli in duobus constituitur, secundum duas manus ejus. Unam, qua impellit ad peccatum, alteram, qua trahit ad supplicium. Utrumque exercet universaliter contra totum genus humanum, et particulariter contra personas. Secundum primam, primos parentes, et in eis totum genus humanum vicerat quoad peccatum originale, et quo ad actualia, quantum ad multos. Secundum vero alteram omnes ad infernum trahebat et detinebat. Secundum Christus destruxit in omnibus quo ad sufficientiam, in membris autem fuit quo ad efficientiam. Sed primam debilitavit cum hostem vicit, et hominibus multa auxilia præparavit, pro peccato originali satisfaciendo.

Ad primum ergo quod objicitur de coactione, dicendum, quod licet ante passionem non posset cogere liberum arbitrium sicut nec modo, tamen poterat magis inclinare, inquantum homo erat debilior ad resistendum. Unde hæc libertas quam per Christum consequi sumus, dicitur libertas a peccato. Libertas enim a coactione inest nobis a natura.

Ad secundum quod objicitur « sicut habebat potestatem in corpore et anima, ita et modo, » dicendum, quod non habet tantam ; quia quamvis tentet, non ita facile superat propter auxilium gratiæ.

Ad tertium quod objicitur de permissione, dicendum, quod major erat tunc potestas diaboli permissa propter reatum naturæ humanæ,

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod per passionem Christi non simus liberati ab æterna pœna. Quod enim infinitum est finiri non potest; sed pœna æterna infinita est; ergo non potest destrui.

2. Præterea, minus non potest in majus : minus est mors temporalis quam æterna; ergo mors temporalis Christi non potest in destructionem mortis æterna.

3. Præterea, posita causa sufficienti ponitur effectus : sed adhuc in illis qui vim passionis Christi omnibus modis in se recipiunt, manet temporalis pœna; ergo passio Christi non liberat a pœna temporali, et ita multominus ab æterna.

Sed contra. Zach. II : *Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu.*

Præterea, peccatum est causa mortis æternæ : sed Christus liberavit nos a peccato, ergo a pœna æterna.

Respondeo. Dicendum, quod mors Christi sufficiens fuit, quantum est de se, ad expiandum omne peccatum, et per consequens ad liberandum ab omni pœna. Sed hanc liberationem non efficit nisi in illis qui Christo passo conjunguntur per fidem formatam, vel per fidei sacramentum; quorum nullus pœnam æternam incurrit, quantum ad pœnam sensus, si perseverent. Incurrebant tamen aliqui, quantum ad pœnam damni, quæ est carentia visionis divinæ, ante solutum pretium propter reatum naturæ humanæ, licet fidem mediatoris haberent. Sic ergo passio Christi efficienter dicitur liberare a pœna æterna sensus, dando auxilium ne aliquis eam incurrat; non autem, ut postquam aliquis eam incurrit, ab ea liberetur. A pœna autem æterna damni liberavit utroque modo.

Ad primum igitur dicendum, quod pœna est infinita durante causa, scilicet culpa vel reatu. Esset tamen finibilis, culpa vel reatu cessante; et sic pœna damni in sanctis Patribus est finita, cessante reatu naturæ.

Ad secundum quod opponitur quod minus non potest in majus, dicendum, quod mors Christi major fuit, licet non quantitate molis, tamen quantitate virtutis et dignitatis; eo quod mors Dei est, ex immensa charitate suscepta.

Ad tertium quod objicitur de pœna temporali, dicendum est, quod duplex est pœna temporalis : quia quædam est naturalis, et debita ex peccato originali; quædam personalis debita ex peccato actuali. Primam Christus abstulit ab omnibus per sufficientiam in præsenti. Auferet autem ab omnibus qui sunt passionis suæ participes per efficientiam in futuro, quia sic non expedit modo tolli. Secundam vero quo ad sufficientiam quidem tollit in præsenti ab omnibus. Tollit etiam quod ad reatum, non quo ad actum, per efficientiam ab aliquo, secundum quod contingit eos ad liberationem disponi, vel ad universalem per baptismum, vel ad particularem per pœnitentiam : quia pœnitentia non tantum est pœna, sed etiam medicina, sicut vult Philosophus. Et ideo isto modo non oportuit ab omnibus pœnam auferri, nec necesse est quod in causis, quæ agunt ex ordinatione sapientiæ, quod posita causa statim ponatur effectus, sed quando sapientiæ ordo requirit : et taliter agit passio Christi.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit secundum humanam naturam mediator. Non enim est idem extremum et medium, respectu ejusdem motus : sed natura humana fuit extremum reconciliationis; ergo non fuit medium.

2. Præterea, secundum hoc mediator est secundum quod nos Deo conjunxit; sed non potuit Deos nos conjungere, nisi inquantum est Deus; ergo secundum quod Deus, est mediator.

3. Præterea, medium est compositum ex extremis : sed compositum ex humana natura et divina non est in Christo nisi persona; ergo non ratione humanæ naturæ, sed ratione compositæ personæ est mediator.

4. Præterea, videtur quod non possit

dici redemptor. Redemptio enim est iterata emptio; sed nunquam ante passionem nos emerat; ergo per passionem non redemit.

5. Præterea, nemo quod suum est, emit; nos autem eramus Christi; ergo nos non emit, et sic non redemit.

Ad hoc dicendum est, quod mediator ex hoc dicitur quod inter extrema mediat, prout inter ea est medius. Medium autem inter extrema potest esse dupliciter : vel secundum ordinem, inquantum est sub primo et supra ultimum : et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti : vel secundum participationem utrorumque extremorum. Hæc autem duo conveniunt Christo secundum humanam naturam : quia secundum eam a Deo beatitudinem participat, ab hominibus autem infirmitatem. Inquantum etiam homo, supra homines fuit per plenitudinem gratiarum et unionem, et infra Deum propter naturam creatam. Ideo, proprie loquendo, ratione humanæ naturæ mediator est. Sed quia ratione naturæ divinæ, ac etiam personæ, non est infra Deum, quamvis sit super homines : ideo non potest dici mediator ratione utriusque, cum potissima ratio medii ei desit.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura, prout est in Christo, non est extremum, quia in Christo non egebat reconciliatione, cum non esset peccato infecta.

Ad secundum quod objicitur, quod non potuit reconciliare nos, nisi inquantum Deus, dicendum quod quamvis potentia reconciliandi attribuatur ei inquantum Deus, tamen exhibitio reconciliationis per satisfactionem attribuitur ei secundum quod homo; et ideo secundum humanam naturam, quæ est proxima causa reconciliationis, dicitur mediator.

Ad tertium quod objicitur, quod medium compositum est ex extremis, dicendum, quod quamvis persona communicet cum utroque extremorum, hoc est cum Deo et homine secundum naturas, non tamen secundum ordinem medii; et ideo non potest dici mediator secundum personam.

Ad quartum quod objicitur de redemptione, dicendum, quod per peccatum primorum parentum totum humanum genus a Dei gloria erat alienatum, et in potestatem usurpativam diaboli secundum culpam et pœnam redactum. Per passionem vero Christi et Deo sumus restituti, et a diabolo liberati. Unde hujusmodi liberatio habet rationem duplicis emptionis. Inquantum enim a potestate diaboli eripuit nos, dicitur nos emisse sicut rex regnum occupatum ab adversario per laborem certaminis. Inquantum vero Deum nobis placavit, dicitur nos redemisse, sicut pretium solvens satisfactionis pro nobis, ut a pœna et a peccato liberaremur.

Quod objicitur de iterata emptione, dicendum, quod iterata emptio per præpositionem importata, non refertur ad actum emptionis, quasi alias empti fuerimus, sed ad terminum actus, quia alias sui fueramus in statu innocentiæ. Emere enim est aliquid suum facere : redimere vero aliquid facere iterato suum.

Ad illud quod objicitur, quod nemo quod suum est, emit, dicendum, quod eo modo quo suum est, emi non potest : sed quod meum est uno modo, et non meum altero modo, emere possum; sicut si aliqua res sit mea quantum ad proprietatem, non tamen quantum ad usum. Et sic quamvis humanum genus fuerit Dei per creationem, tamen est redemptum ut alio modo sit suum, scilicet per justificationem.

Expositio textus

« Culparum Chyrographa. » Chyrographum dicitur a Chyros, quod est manus, et graphia, quod est scriptura, quasi scriptura manualis, quæ memoriam debitori facit, et obligationem ad solvendum; dicuntur enim chyrographa nostrorum peccatorum per mortem Christi deleta, inquantum memoria peccatorum nostrorum amota est secundum quod eorum non recordatur ad puniendum, vel in quantum obligatio pœnæ seu reatus amotus est.

« Si ergo Christus secundum vos, o hæretici, unam habeat tantum naturam,» hoc dicitur, non quod secundum divinam naturam sit medius, sed quia ex illa habet

humana natura proprietatem qua media est inter Deum et homines, scilicet ex illa habet ut sit hominibus superior, et Deo proximior.

DISTINCTIO XX

Divisio Textus

« Si vero quæratur. » Postquam egit de termino a quo nostræ liberationis; hic agit de modo quo sumus liberati. Ubi primo ostendit modi liberationis congruentiam. Secundo illius modi efficientem causam : « Christus ergo. » In prima parte primo ostendit quod nihilominus alius modus fuit possibilis. Secundo, causam congruentiæ assignat, primo ex utilitate nostra; secundo ex justitia liberatoris. In secunda parte determinat de causa efficiente passionis, primo ex parte operis operantis. Secundo ex parte operis operati : « Passio ergo. » Ubi primo determinat veritatem; secundo solvit dubitationem incidentem : « Cum autem. » Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, an aliqua pura creatura potuit satisfacere pro lumana natura. Secundo, utrum satisfactio convenienter sit facta per passionem. Tertio, utrum potuerit lumanum genus alio modo liberari. Quarto, utrum Deus Pater Filium tradiderit ad passionem.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum solus Christus potuit satisfacere pro humana natura, vel alter purus homo. Quia secundum Philosophum, qui famulatur Diis et patribus secundum potentiam suam justus est, quamvis ad æqualia non possit : et sic ad gratiarum actionem pro beneficiis sufficit homini secundum posse reddere; ergo similiter ad satisfactionem pro maleficiis; ergo sufficit ad reparationem hominis satisfactio quam homo potest facere.

2. Præterea, bonum potentius est ad agendum quam malum, quia non agit nisi virtute boni : sed unus homo per unum malum actum potuit humanam naturam corrumpere; ergo multo fortius per multos actus bonos potuit reparare.

3. Præterea, crudelis est creditor qui a debitore exigit plusquam possit, aut dominus qui a servo. Cum ergo dominus crudelis non sit, non exigit ab homine plusquam possit; ergo ad emendam humani peccati sufficit satisfactio quam homo potest facere.

Ad oppositum. Pro injuria infinita requiritur infinita emenda. Peccatum est infinita injuria, quia fit contra infinitum Deum. Tanto enim est major injuria, quanto major est ille in quem peccatur; ergo requiritur infinita emendo pro eo : sed nulla res finita potest infinitam emendam facere; ergo nullus purus homo potest pro peccato satisfacere.

Præterea, nullus pro alio potest reddere quod pro seipso debet; sed quælibet creatura totum quod est Deo debet; ergo nulla pura creatura potest pro alia sufficienter satisfacere.

Ad hoc dicendum est, quod secundum quantitatem culpæ oportet fieri quantitatem emendæ. Culpa vero, qua corrupta erat tota natura humana, infinita erat tripliciter. Primo ex parte ejus cui facta erat injuria, qui est Deus. Secundo ex parte boni quod per peccatum ablatum erat, scilicet vita æterna. Tertio ex parte naturæ quæ per peccatum corrupta erat, quæ infinitatem quamdam habet, inquantum est multiplicabilis per infinita supposita, de se. Cum igitur injuria fuerit quodammodo de se infinita, nec pura creatura posset infinitam emendam facere, non potuit pro peccato humani generis satisfacere purus homo.

Ad hoc ergo quod objicitur in contrarium de gratiarum actione, dicendum, quod non est simile de gratiarum actione et satisfactione : quia ad immunitatem gratiarum actionis creatura deduci non potest, quin semper teneatur gratias agere : sed ad immunitatem satisfactionis potest. Non enim tenebatur in primo statu satisfacere, nec tenebitur in statu gloriæ, ubi tamen tenebitur ad gratiarum actionem.

Ad secundum quod objicitur, quod bo-

num potentius etc., dicendum, quod quamvis bonum potentius sit, tamen difficilius est illud bonum facere : quia bonum ex tota causa consistit, sed malum ex particularibus defectibus, secundum Dionysium. Et licet homo potuerit facere actum universalis corruptionis, non tamen universalis reparationis.

Ad tertium quod objicitur de crudelitate, dicendum, quod plusquam possit facere homo, nec per se, nec per alium, exigere crudelitas est : sed Deus ab homine exigit id quod ipse dat ei posse, licet per se non possit. Unde non est crudelitas in eo.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod satisfactio non debuerit fieri per passionem mortis Christi; Bernardus enim dicit, quod una gutta sanguinis Christi fuit sufficiens pretium nostræ redemptionis : sed aliquid de sanguine Christi effusum est in Christi circumcisione; ergo superfluit ejus passio.

2. Præterea, tanta in nobis potest esse contritio, quod sufficit ad remissionem culpæ et pœnæ ; ergo cum quælibet pœna quam Christus pro nobis sustinuit, majoris efficaciæ in merendo fuerit qualibet contritione, potuit sufficere ad satisfactionem peccatorum nostrorum sine pœna passionis.

3. Præterea, pœna pensatur ex radice et dignitate personæ patientis ; cum ergo ex æquali radice, idest charitate, et ab æquali persona omnis pœna Christi tolerata fuerit, quantumlibet minima pœna ipsius fuit æquivalens ad effectum nostræ redemptionis.

Contra. Ad Hebr. II : *Ducebat auctorem salutis eorum per passionem consummari.*

Præterea, homo per peccatum erat debitor mortis; igitur satisfactor pro eo oportuit quod solveret mortem.

Ad hoc dicendum est, quod quia Christi satisfactio non fuit pro uno homine tantum, sed pro tota natura humana, ideo tres conditiones continere debuit : scilicet, ut esset universalis respectu omnium satisfactionum, et ut esset exemplaris respectu satisfactionum earumdem, et ut esset conformis pœnæ pro qua satisfaciebat. Universalis autem non erat per prædicationem de multis : sed habens virtutem respectu omnium : ideo assumere debuit in seipso illam pœnam ad satisfaciendum, quæ continet in se virtute omnes pœnas, quamvis non in actu. Hujusmodi autem est mors, quæ est finis omnium terribilium, ut dicit Philosophus in *Ethic.* Et ideo per passionem mortis debuit satisfacere pro omnibus. Inquantum vero fuit exemplaris respectu nostrarum satisfactionum, debuit habere magnitudinem excedentem omnes satisfactiones, quia exemplar debet esse præstantius exemplato; et ideo secundum maximam pœnarum debuit satisfacere, scilicet mortem. Iterum pro peccato primi hominis Deus mortem quasi pœnam inflixit dicens : « Quacumque hora comederitis etc. » ; ideo mortem subire debuit ad satisfaciendum.

Ad illud quod objicitur in contrarium de auctoritate Bernardi, dicendum, quod quamvis una gutta sanguinis quam in circumcisione fudit esset sufficiens ad omnem satisfactionem, considerata conditione, non tamen quantum ad genus pœnæ, quia mors debebatur ad relaxandum debitum mortis.

Ad secundum quod objicitur de contritione, dicendum, quod quamvis quælibet pœna sufficeret, quantum est ex radice vel conditione personæ, non tamen quantum est de genere pœnæ. Et similiter est dicendum ad tertium.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod alius modus non fuerit possibilis. Ambrosius enim dicit : « Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi Christus pro nobis debitoribus mortis moreretur. »

2. Præterea, quod est contra Dei justitiam est impossibile : peccatum dimitti, sine legitima satisfactione contra justitiam Dei est; ergo impossibile ; sed non poterat aliter fieri legitima satisfactio, ut probat Anselmus, nisi per mortem Christi;

ergo hic modus erat necessarius ad satisfaciendum.

3. Præterea, fidei non potest subesse falsum : sed antiqui patres crediderunt Christum passurum ; ergo non potuit aliter esse.

Contra. Gregorius xv *Moral.:* « Deus omnipotens qui nos existere fecit de nihilo, revocare nos etiam sine sua morte potuisset. »

Præterea, Dei potentia non determinatur ad aliquod finitum et determinatum ; ergo non determinatur ad istum tantum liberationis modum.

Ad hoc dicendum est, quod liberatio et redemptio differunt : quia redemptio fit justo pretio soluto, sed liberatio quocumque modo. Dicitur ergo quod non potuit genus humanum aliter redimi nisi per incarnationem et passionem alicujus personæ divinæ, quia non potuit aliud esse justum pretium, idest condigna satisfactio. Si vero quæratur an potuerit aliter liberari : aut quæritur de potentia a parte hominis : et dicendum quod non, quia homo nullo modo liberare se potuit, nisi quomodo eum Deus liberare disposuit. Aut a parte Dei liberantis. Et dicendum, quod sic, quia ejus potentia non est limitata. Aut ex parte nostra simul et Dei : et sic dicendum est quod quamvis fuerit alius modus possibilis, nullus tamen ita conveniens.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium de Ambrosio, dicendum, quod excludit potentiam ex parte nostra, non Dei.

Ad secundum quod objicitur, quod est contra Dei justitiam etc., dicendum, quod hoc intelligitur conjunctim, non divisim. Nam non potest simul esse quod Deus aliquid faciat, et illud sit injustum : sed illud quod modo est injustum, posset facere esse justum.

Ad tertium quod objicitur, quod fidei non potest subesse falsum, dicendum, quod fides antiquorum fuit de passione Christi futura, præsupposita Dei ordinatione quod ita fieret ; tamen ex ejus suppositione passio Christi necessitatem habet conditionatam, non absolutam.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus Pater Filium non tradiderit ad passionem. Injustitia enim est innocentem morti tradere : igitur, cum Pater sit justus, Filium morti non tradidit.

2. Præterea, mortuus est ex gratia ; non ergo ex debito, et sic non ex obedientia Patris ; ergo Pater eum non tradidit.

3. Præterea, cujus generatio bona est, ejus corruptio mala est ; cum ergo generatio Christi fuerit optima, ejus mors, tamquam corruptio ipsius, fuit pessima ; ergo non fuit a Deo.

Contra. Rom. viii : *Proprio Filio suo non pepercit etc.*

Præterea, omnis pœna est a Deo : passio Christi fuit quædam pœna ; ergo fuit a Deo.

Ad hoc dicendum est quod in passione Christi quatuor est considerare. Unum ex parte naturæ passibilis cujus erat corruptiva. Alterum ex parte voluntatis ejus acceptantis. Tertium respectu finis ; quartum respectu inferentis. Secundum hæc quatuor Pater dicitur eum tradidisse passioni, diversis modis. Quo ad primum, in carne passibili Filium mittendo : quo ad secundum, ipsi Christo secundum quod homo, voluntatem patiendi inspirando : quo ad tertium passionem ejus ab æterno ad salutem generis humani ordinando : quo ad quartum potestatem occidendi, quamvis non voluntatem crucifixoribus dando, secundum illud Joan. xix : *Non haberes in me potestatem etc.*

Ad quod ergo in contrarium de innocente objicitur, dicendum, quod tradere eum invitum, peccatum est : sed tradere voluntarium pro salute fratrum opus misericordiæ est.

Ad secundum quod objicitur, de gratia et debito, dicendum, quod obedientia voluntaria non excludit gratiam, cum sit debitum voluntarium, non coactum.

Quod objicitur quod passio Christi fuit mala etc., dicendum, quod considerata secundum omnes sui circumstantias præ-

sertim in respectu ad finem, bona est simpliciter ; considerata secundum se tantum, mala est malitia pœnæ. Judicium vero de re secundum partem est judicium secundum quid. Bona ergo dicenda est simpliciter, mala secundum quid solum.

Expositio textus

« Quia sic justitia superatus est diabolus. » Sciendum quod hic sub intelligenda est hæc dictio tantum.

« Hic distinguendum ; quia potest intelligi de opere operante ; et sic malum operati sunt ; vel opere operato, et sic bonum operati sunt.

DISTINCTIO XXI

Divisio Textus.

« Post prædicta. » Egit de conditionibus patientis, et de fructu, sive merito patiendi, hic agit de effectu, sive termino, passionis, primo quoad horam mortis, scilicet utrum caro vel anima separata fuerit a verbo, dist. hac. Secundo quoad tempus post mortem, scilicet utrum fuerit homo in triduo, dist. XXII. In prima parte ostendit quod caro non fuit a verbo separata. Secundo quæritur quare ergo dicitur mortuus. Scilicet propter separationem carnis ab anima : « Recedente. » In prima parte primo ponit quorumdam opinionem falsam, et suam responsionem. Secundo opponit in contrarium, et solvit objectionem : « Alii quoque. »

Tertio confirmat veritatem : « Sicut Augustinus. » In prima parte primo ponit quorumdam errorem. Secundo erroris sui confirmationem : « Huic suæ. »

Tertio suam responsionem : « Quibus. » In secunda parte primo ponitur objectio : « Alii quoque. » Secundo determinatio : « Quibus. » In ultima parte primo ostendit secundum quid Christus dicitur mortuus : « Recedente. »

Secundo, secundum quid potest dici non mortuus : « Sane. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, utrum in morte Christi sit deitas separata a carne et anima. Secundo, utrum ex separatione animæ a carne fuerit caro mortua. Tertio, utrum caro Christi mortua debuerit incinerari. Quarto, utrum propter mortem carnis sit mors personæ verbi attribuenda.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod in morte Christi sit divinitas separata a carne. Remoto enim medio separantur extrema : sed mediante anima divinitas carni conjungebatur, ut in II dist. dictum est ; ergo divinitas est separata, cum anima non remansit carni unita.

2. Præterea, corpus insensibile non videtur unibile : sed in morte remansit corpus insensibile ; ergo non unibile.

3. Præterea, videtur quod ab anima. Joan. X : *Ego pono animam meam etc.* : ergo Verbum a se deposuit animam.

4. Præterea, plurium unitorum non est una unio : sed post séparationem animæ a carne anima et caro fuerunt duo ; si ergo divinitas utrique remansit unita, fuerunt ibi duæ uniones ; et sic aliqua unio fuit ibi de novo, cum antea non fuerit nisi una.

Contra. Leo Papa dicit quod tanta fuit unio Dei et hominis, ut nec supplicio posset dirimi nec morte distingui : sed homo nominat corpus et animam ; ergo divinitas non fuit in mortis supplicio ab anima vel carne divisa.

Præterea, post mortem dicitur Dei Filius jacuisse in sepulchro, et descendisse ad inferos : hoc autem non nisi propter unionem divinitatis ad corpus et animam ; ergo post mortem remansit eis unita divinitas.

Ad hoc dicendum, quod ex tribus sumitur ratio quare in morte Christi non fuerit separata divinitas a corpore et anima. Primo ex parte Dei ; quia cum sit immutabilis, ei cui est perfecte conjunctum, immutabilitatem præstat, ut etiam immutabiliter sibi adhæreat, ut apparet in beatis. Secundo ex parte ipsius as-

sumpti ; quia per mortem quam ex obedientia Patris sustinuit, non debuit suam dignitatem amittere, sed magis clarificari. Tertio ex fine unionis ; quia ea quæ per mortem ipsius circa ipsum acta sunt, non fuissent nobis salutaria, nisi divinitas esset adjuncta.

Ad primum dicendum est, quod objectio procedit de medio necessitatis. Anima autem est medium congruentiæ, quantum ad actualem unionem divinitatis ad carnem ; licet sit medium necessitatis quantum ad unibilitatem, ut in II dist. dictum est.

Ad secundum quod objicitur, quod corpus Christi fuit insensibile, dicendum, quod insensibile dupliciter dicitur. Aut quod nec habet, nec habere potest sensum. De tali verum est quod objicitur, et sic corpus Christi non erat insensibile. Aut quod non habet et tamen natum est habere ; et sic corpus Christi erat insensibile, et de hoc non est verum quod objicitur.

Ad tertium, quod objicitur de Joan., dicendum, quod Filius Dei non posuit animam a se, sed a carne in qua a morte separata fuit.

Ad quartum dicendum, quod in morte Christi fuit una unio ad animam et carnem ex parte personæ divinæ, inquantum relatio unionis est secundum rationem tantum ; sed ex parte assumptorum, scilicet animæ et corporis, fuerunt duæ in actu, cum prius esset una tantum in actu et plures in potentia. Et sic non oportet quod fuerit ibi facta nova unio, sicut nec in definitione continui fit omnino novum corpus, licet unum dividatur in multa.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ex separatione animæ a carne non fuerit caro mortua. Quod enim unitum est principio vitæ, vivit : sed caro tunc erat unita principio vitæ, idest divinitati ; ergo tunc vivebat.

2. Præterea, nobilior est, secundum Augustinum, in libro *de vera Religione*, substantia vivens quam non vivens. Caro Christi fuit nobilior omni carne ; ergo semper fuit vivens.

3. Præterea, potentior est deitas ad vivificandum quam anima ; si ergo anima unita necessario vivificat, multo fortius divinitas unita.

Contra. Quod vivit non suscitatur a morte : sed caro Christi suscitata est a morte ; ergo in morte non vivebat.

Præterea, quod vivit habet aliquem actum vitæ : sed caro Christi non habebat aliquem actum vitæ, quia nec sensum nec motum quæ sunt actus vitæ ; ergo caro Christi non vivebat.

Respondeo. Dicendum, quod vivere, secundum Philosophum in II *de Anima*, viventibus est esse. Hujusmodi autem esse principium formale est anima, sicut quælibet forma substantialis est ei cujus est forma principium respectu proprii esse. Separata autem forma, removetur esse cujus forma est proprium principium ; et ideo separata anima a carne Christi non potuit caro vivens remanere.

Ad primum quod objicitur, quod corpus erat unitum divinitati, dicendum, quod non erat unitum formaliter, et hæc unio formalis requiritur ad vivere.

Ad secundum quod objicitur, quod nobilior est substantia vivens, dicendum, quod verum est cæteris paribus. Sed cætera non sunt paria ; quia anima separata, caro habebat divinitatem unitam, nec corpus simpliciter sed ad tempus carebat vita.

Ad tertium quod objicitur, quod potentior est deitas ad vivificandum etc., dicendum, quod verum est ; sed ipsa vivificat per modum principii efficientis non formalis. Unde requiritur unio alterius formæ vivificantis.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod caro Christi post mortem debuit incinerari. Sicut supra dictum est, omnes defectus nostros suscepit, qui sunt communiter naturæ et non pertinent ad imperfectionem gratiæ ; sed incineratio est hujusmodi ; ergo corpus Christi incinerari debuit.

2. Præterea, sicut mors est pœna originalis peccati, ita et incineratio. Dicitur enim Gen. v : *Terra es et in terram ibis:* sed Christus mortem sustinuit, ut nos a reatu originalis peccati absolveret ; ergo etiam incinerationem.

3. Præterea, præmium respondet merito. Sed corpus Christi est summe exaltatum per gloriam resurrectionis. Cum igitur humilitas sit meritum exaltationis, ut patet Phil. II, videtur quod debuerit summe humiliari, et ita usque ad incinerationem.

Sed contra est quod dicitur in Psal. xv. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem :* quod non potest intelligi de corruptione mortis ; ergo oportet dicere quod Christus fuit immunis a corruptione putrefactionis seu incinerationis.

Præterea, incineratio est in corporibus nostris propter fomitis corruptionem ; hic autem in Christo non fuit; ergo non debuit incinerari.

Respondeo. Dicendum, quod sicut Christus voluntate propriæ personæ defectibilitatem humanæ naturæ assumpsit, ita etiam omnes defectus actuales voluntarie secundum voluntatem humanam sustinuit. Volens enim esurivit et sitivit, et alia hujusmodi perpessus est, ut Damascenus dicit. Et hoc ideo ut hujusmodi defectuum perpessio reputaretur ei ad meritum quo sibi et nobis meruit, et nobis ad exemplum. Corpus autem post animæ separationem voluntatem non habuit. Unde post mortem incinerationis vel putrefactionis defectus ei non competebat.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est de defectibus mortui corporis, et hoc ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod voluntarie mortem sustinuit, ab omni pœna originalis peccati nos absolvit. Unde non oportuit quod ejus corpus ulterius incineraretur.

Ad tertium dicendum, quod anima separata, corpus non est in statu merendi. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod propter mortem carnis Filius Dei non possit dici mortuus. Contradictoria enim non sunt simul vera de eodem : sed de Filio Dei vere dicitur, quod est immortalis, et per consequens non est mortuus ; ergo non potest dici mortuus.

2. Præterea, ea quæ habent repugnantiam intellectuum ad Dei Filium de ipso non prædicantur, ut nomen creaturæ : sed tale attributum est esse mortuum, quia repugnat ad esse vitam, quod convenit Filio Dei ; ergo de eo non prædicatur.

3. Præterea, quod æternum est caret fine vitæ ; quod moritur habet finem ; ergo persona, cum sit æterna, non potest dici mortua.

Ad oppositum in Symbolo dicitur : Crucifixus, mortuus.

Præterea, per separationem animæ a corpore quilibet dicitur mortuus : sed in Filio Dei fuit separata anima a carne : ergo Christus fuit mortuus.

Ad hoc dicendum, quod mors est attributum naturæ humanæ et non secundum se natum convenire personæ, sed tantum ratione naturæ. Unde cum talia simpliciter et sine determinatione dicantur de persona ; ideo vere potest dici Christus mortuus, sicut quis absolute dicitur crispus, cum partis, scilicet capillorum ratione et non totius personæ crispitudo sibi conveniat.

Ad quod in contrarium objicitur, quod Christus dicitur immortalis, dicendum, quod hoc verum est, quia ea quæ sunt utriusque naturæ possunt affirmari de persona : sed tamen hæc, Christus non est mortuus, est vera secundum quid, et falsa simpliciter : quia ad veritatem affirmativæ sufficit, quod secundum aliquam naturam conveniat, quod dicitur de persona : sed ad veritatem negativæ oportet quod secundum neutram. Non est autem inconveniens ut unum contradictoriorum dicatur de aliquo simpliciter, et de reliquo secundum quid.

Ad secundum quod objicitur, quod ibi est repugnantia, dicendum, quod falsum est ; quia mors, cum sit conditio humanæ naturæ, refertur tantum ad humanam. Unde non opponitur divinæ vitæ qua vivit persona.

Ad tertium, quod objicitur de æterno,

dicendum, quod æternum, inquantum æternum, caret fine. Persona vero, quamvis æterna, et sic careat fine secundum se, et secundum naturam divinam, tamen secundum naturam assumptam, dicitur ortum et finem habere in tempore.

Expositio textus.

«Homo in illo mutatus est.» Hoc dicitur, non quod humana natura a sua conditione naturali mutata sit ; sed quia ampliorem acceperit perfectionem secundum quam facta est melior.

DISTINCTIO XXII

Divisio textus.

« Hic quæritur utrum. » Postquam egit de effectu passionis quoad horam mortis, hic agit de eo quoad tempus post mortem, et primo inquirit an Christus fuerit homo in triduo. Secundo supposito quod sit, ubi fuerit homo, scilicet in inferno, vel in sepulchro : « Hic quæritur. » Tertio, supposito quod sit, an fuerit totus et totum in utroque loco : « Et quidem totus. » Quarto, an ille homo sit ubique et venerit de cœlo : « Solet. » In prima parte primo ponit opinionem aliorum ; secundo suam : « Quibus. » In secunda parte primo solvit quæstionem principalem : « Hic quæritur. » Secundo dubitationem incidentem : « Sed in inferno. » Tertio movet quæstionem, et solvit contrariam objectionem : « ad hoc. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, utrum Christus fuerit homo in triduo. Secundo, an fuerit homo ubique. Tertio, secundum quam naturam conveniat sibi ascendere et descendere. Quarto utrum descendit ad inferos.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod Christus in triduo fuit homo. De quocumque prædicatur differentia specifica, de eo prædicatur species : sed de Christo prædicatur rationale propter unionem ad animam rationalem, sicut prius ; ergo de eo poterit prædicari species hominis, et ita homo.

2. Præterea, omne habens naturam humanam est homo : sed in triduo Christus habuit naturam humanam, scilicet animam et corpus ; ergo Christus in triduo fuit homo.

3. Præterea, omnis sacerdos est homo : Christus in illo triduo erat sacerdos, quia dicitur in Psal. CIX : *Tu es sacerdos in æternum ;* ergo in illo triduo erat homo.

Contra. Homo mortuos non est homo : sed Christus in triduo fuit mortuus ; ergo Christus non fuit homo.

Præterea, vivum superius est ad hominem, sicut dicitur in libro *de Causis* sed Christus in triduo non vivebat ; ergo non erat homo.

Ad hoc dicendum est, quod opinio Magistri et Hugonis de sancto Victore fuit, quod Christus in illo triduo fuerit homo : sed ad hoc movebantur diversis rationibus. Hugo enim dicit, quod tota personalitas hominis est in anima, et ipsa erat homo proprie loquendo ; et ideo anima post mortem potest dici homo, non solum in Christo, sed etiam in aliis hominibus.

Sed contra hanc opinionem est, quia si anima est persona hominis, ergo corpus adveniens ei advenit enti completo ultima completione, et ita accidentaliter. Magister autem dicit, quod solus Christus post mortem fuit homo, quia corpus et anima post mortem aliquo modo manent unita in Christo, inquantum utrumque manet unitum Verbo. Sed quia non erant simul adinvicem unita ; ideo non eo modo erat homo tunc, quo cæteri homines.

Sed contra hoc est, quia sequitur quod Christus æquivoce erat homo ; ergo non erat homousion matri suæ, idest consubstantialis ; nisi dicatur, quod Christus alio modo dicebatur tunc homo, quam prius ut etiam Magister dicit. Et ideo communis opinio est, quod Christus in triduo non fuit homo ; quia hominem faciebat eum quasi materialiter corporis et animæ assumptio ; sed formaliter eorum invicem conjunctio quæ soluta fuit in triduo.

Ad illud quod in contrarium objicitur

de rationali, dicendum est, quod rationale, secundum quod est differentia, compositum nominat, ut dicit Avicenna, quamvis ab anima sumatur. Et sicut post mortem non erat homo, ita non erat rationale secundum quod rationale nominat differentiam hominis (et sic procedit argumentum) sed solum secundum quod nominat potentiam animæ.

Ad secundum quod objicitur, quod habebat naturam humanam, dicendum, quod natura humana dupliciter intelligitur. Uno modo materialiter pro ipsis partibus humanæ naturæ ; et sic Christus aliquo modo habuit naturam humanam in triduo. Alio modo formaliter pro ipsa forma compositi, quæ resultat ex anima et corpore ; et sic Christus non habuit naturam humanam in triduo.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos dicitur aliquis dupliciter. Uno modo ratione characteris, qui manet in anima post mortem ; et sic aliquis post mortem potest dici sacerdos. Quamvis enim forte in anima Christi non sit ratio characteris, est tamen ibi spiritualis potestas sacerdoti. Alio modo quantum ad sacrificii oblationem quæ est exequutio sacerdotii, et sic nec Christo, nec alteri convenit sacerdotum anima a corpore separata.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus ubicumque sit homo. Quæcumque enim conveniunt Filio Dei per naturam, conveniunt filio hominis per gratiam sed esse ubique convenit Filio Dei per naturam ; ergo Christo homini per gratiam.

2. Præterea, omnis homo ubicumque est, ibi est homo : sed Christus est homo ; ergo ubicumque est, ibi est homo : sed est ubique ; ergo ubique est homo.

3. Præterea, omne quod est, aut est homo, aut non homo ; si igitur Christus non est ubique homo, erit alicubi non homo ; quod falsum est.

Contra. Christus secundum quod homo non fuit nisi ubi fuit anima ejus et caro : sed ista non fuerunt ubique ; ergo nec Christus secundum quod homo.

Præterea, Christus est homo singularis secundum singulare vero est hic et nunc, universale vero ubique est, secundum Philosophum ; ergo Christus secundum quod homo non est ubique.

Ad hoc dicendum est, quod personæ Verbi convenit esse ubique, naturæ autem assumptæ non. Quia ergo hic terminus homo a parte subjecti tenetur pro persona, a parte prædicati pro natura, quia terminus in prædicato positus tenetur formaliter, in subjecto materialiter ; ideo cum hic terminus homo ponitur a parte subjecti, sic, Christus homo est ubique, est vera propositio. Cum autem ponitur a parte prædicati, sic, Christus est homo ubique, est falsa, quia significatur humanitas ejus esse ubique. Hæc autem, Christus, secundum quod homo, est ubique, potest esse vera et falsa, quia ly secundum potest importare conditionem naturæ, et sic falsa est ; vel unitatem suppositi, et sic est vera.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium. Quodcumque convenit Filio Dei per naturam etc., dicendum, quod hoc intelligitur de gratia unionis, per quam fit unio in supposito, non in natura. Unde non oportet quod divina conditio attribuatur naturæ humanæ, sed supposito humanæ naturæ.

Ad secundum quod objicitur, quod omnis homo, ubicumque est, homo est, dicendum, quod secus est in aliis hominibus et in Christo ; quia in aliis natura humana cujuslibet adæquatur suo supposito : in Christo vero non ; quia ibi erat suppositum infinitum, idest divinum, et finita una natura, idest, humana.

Ad tertium, quod objicitur, quod aut ubique homo, aut etiam alicubi non homo, dicendum, quod insufficiens est divisio, quia non per immediata. Nam quamvis homo et non homo opponatur ut affirmatio et negatio, tamen hac duæ propositiones non sic opponuntur, quia utraque affirmativa est. Et est simile, ut si demonstrato homine nigro dicatur : iste est homo aut ergo albus homo, aut albus non homo.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus in cœlum ascenderit

ratione divinæ naturæ et non humanæ, sic. Secundum Hieronymum, humanæ naturæ non est propria virtute ascendere, sed virtute aliena : Christus autem ascendit in cœlum propria virtute, sicut dicitur Isa. LXIII : *Gradiens in multitudine virtutis suæ ;* ergo ratione naturæ divinæ, non humanæ, ascendit in cœlum.

2. Præterea, cui convenit terminus motus, eidem et motus. Cum igitur terminus ascensionis in cœlum, scilicet sessio ad dexteram, quæ importat æqualitatem Patris, conveniat Christo ratione divinæ naturæ, ratione cujus est æqualis Patri, igitur et ascensio in cœlum conveniet sibi ratione divinæ naturæ.

3. Præterea, non est idem terminus motus et principium : sed humana natura est terminus descensionis in uterum Virginis. Secundum hoc enim descendit, quia carnem assumpsit ; ergo non ascendit, ratione humanæ naturæ.

Ad oppositum, Damascenus dicit, quod ascensio et descensio motus sunt corporum ; ergo videtur quod ascendit et descendit ratione naturæ humanæ.

Præterea, quod ubique est, non mutat locum. Deus autem ubique est, ergo non mutat locum. Ascensio et descensio dicunt mutationem loci ; ergo videtur quod non conveniant Christo ratione divinæ naturæ.

Ad hoc dicendum est, quod ascendere et descendere dicuntur proprie et per translationem. Proprie sunt motus corporum ; et sic non competit Christo secundum rationem divinæ naturæ : sed ratione humanæ, secundum quam descendit in infernum et ascendit in cœlum. Per translationem autem sic convenit Christo descendere ratione divinæ naturæ, inquantum exinanivit semetipsum formam servi accipiens. Ascendere autem nec metaphorice Christo ratione divinæ naturæ convenire potest ; quia, ut supradictum est, non est dictum quod divinitas ascendit nisi quatenus in notitia hominum crescat. Conveniunt tamen personæ ratione naturæ, quia sunt actus. Actus autem sunt suppositorum.

Ad hoc ergo quod objicitur in contrarium, quia humanæ naturæ non est propria virtute ascendere, dicendum, quod ascendere non attribuitur humanæ naturæ virtute cujus fuit motus, sed ut subjecto proprio et immediato motus illius.

Ad secundum dicendum, quod sedere ad dexteram Patris dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod est idem quod esse æqualem Patri ; et sic convenit Christo ratione divinæ naturæ ab æterno. Alio modo secundum quod est idem quod esse in potioribus bonis Patris ; et sic convenit Christo etiam secundum humanam naturam ; et ita est terminus ascensionis per quam exaltata est humana natura Christi super omnem creaturam, non solum ordine dignitatis sed etiam loco.

Ad tertium dicendum, quod descensus in Virginem est quidam descensus metaphorice dictus, inquantum Deus etiam sibi univit inferiorem naturam.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus non descenderit ad inferos in triduo. Luc. XXII : *Hodie mecum eris in Paradiso ;* non ergo illa die fuit in inferno.

2. Præterea, quod virtuosius est, magis est Christo conveniens. Sed virtuosius est solo imperio liberare de carcere, quam descensu corporali in ipsum carcerem ; ergo magis est Christo conveniens liberatio per imperium, quam per descensum ad inferos.

3. Præterea, optimo debetur optimus locus ; cum ergo Christus optimus sit, locus autem inferni pessimus, unde dicit Augustinus *ad Dardanum*, quod nomen inferni in Scriptura semper in malo accipitur ; ergo Christo non convenit ; et sic non descendit ad inferos.

Contra. In *symbolo* dicitur : « Descendit ad inferos. »

Præterea, gloriosus est vincere tyrannum in sede et regno proprio quam extra. Christus autem gloriosissime vicit Diabolum ; ergo in sede et regno proprio.

Ad hoc dicendum est, quod nomine inferni potest intelligi vel pœna vel locus pœnæ. Primo modo non descendit anima

Christi ad infernum, quia nec pœna damni nec pœnæ sensus digna erat. Secundo modo descendit ad illam partem inferni quæ dicitur limbus patrum seu sanctarum animarum, et hoc ut sanctos ibi detentos liberaret : non quia sine descensu non posset eos liberare si vellet ; sed ut sua præsentia eos consolaretur, et ostenderet descendendo quantum eos diligeret, et ut adversarium devictum confunderet.

Ad primum ergo quod objicitur de Paradiso, dicendum, quod loquitur de Paradiso spirituali qui est visio Dei, non corporali.

Quod objicitur quod virtuosius etc., dicendum, quod licet illud sit signum majoris potentiæ, hoc tamen majoris misericordiæ ad liberandum.

Ad tertium quod objicitur quod optimo debetur optimus locus, dicendum, quod verum est secundum se : sed dispensative propter nos ad tempus potest Christo post mortem aliquis locus pœnalis convenire ; non quantum ad supplicium, per quem modum loquitur Augustinus de inferno, sed quantum ad loci substantiam.

Expositio Textus.

« Fidei argumentum a philosophicis argumentis est liberum, » quia per ea, nec probari, nec improbari potest. « Et ipse forte ante mortem. » Hoc dicit propter tertiam opinionem quæ dicebat, quod etiam ante mortem hoc modo erat homo, quia una eademque unio est, quantum est ex parte assumentis, non quantum ex parte assumptorum. « Totus in cœlo, totus in inferno. » Sciendum quod totus accipitur hic pro perfecto, non pro composito ex partibus. Totum vero naturaliter accipitur pro composito. Sed quod composita dicitur persona Christi ex duabus naturis, intelligi debet compositione exigitiva non integrali. « Hæc de corrigia. » Pes occultatus significat deitatem. Calceamentum exterius apparens significat humanitatem. Corrigia calciamenti significat modum et gratiam unionis. «Ossa regis Idumææ,» fortes seu difficiles et interiores proprietates ejus. «Usque ad cinerem consumerentur, » id est, ultimam perscrutationem, quæ fit per modum resolutionis.

DISTINCTIO XXIII

Divisio textus

« Cum vero superhabitum. » Postquam egit de conditionibus quæ requiruntur ad reparationem nostram ex parte reparatoris, quibus reparamur quasi effective ; hic incipit agere de his quæ requiruntur ex parte nostra, quibus reparamur quasi formaliter. Et primo de his quæ consistunt in habitu interiori usque ad dist. xxxvii. Secundo de his quæ consistunt in actu, a dist. xxxvii usque in finem. In prima parte primo agit de singulis habitibus per se, usque ad dist. xxxvi. Secundo, de ipsorum habituum connexione, dist. xxxvi. In secunda parte primo agit de virtutibus theologicis usque ad dist. xxxiii. Secundo de virtutibus cardinalibus, dist. xxxiii. Tertio de donis, dist. xxxiv et xxxv. In prima parte primo agit de fide usque ad dist. xxvi. Secundo de spe, dist. xxvi. Tertio de charitate, a dist. xxvii usque ad xxxiii. In prima parte primo determinat de fide secundum se, dist. hac. Secundo in comparatione ad ea quæ creduntur, dist. xxiv. Tertio in comparatione ad eos qui credunt, dist. xxv. In prima parte primo ostendit quid est fides formaliter ; secundo de quibus est materialiter : « Notandum. » In prima parte primo ponit fidei descriptionem. Secundo ejus explanationem : « Accipitur. » Tertio determinat dubitationes incidentes : « Sed non quæritur. » In prima parte primo ostendit rationem quare de fide hic agit ; secundo fidem describit : « Fides est. » In secunda parte primo explanat descriptionem positam quoad genus : « Accipitur. » Secundo, quoad differentiam : « Aliud est. » Nam in descriptione illa « Virtus » ponitur loco generis, « Quæ creduntur, quæ non videntur » loco differentiæ. In tertia parte, primo determinat dubitationem de

fidei informatione : « Si vero. » Secundo dubitationem de fidei unitate : « Cumque diversis. » Utraque vero dubitatio habet ortum ex generis explanatione. In secunda parte principali, primo ostendit quod fides est de non apparentibus. Secundo probat descriptionem fidei quam dat Apostolus : « Ait enim. » Tertio inquirit de proprietate descriptionis illius : « Si vero. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo an diffinitio fidei quam tradit Apostolus sit recte assignata. Secundo, an fides sit virtus. Tertio an sit eadem fides formata et informis. Quarto an fides sit prior aliis virtutibus theologicis.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod prædicta definitio male assignetur. Nulla enim qualitas est substantia : fides est qualitas, cum sit virtus quæ est bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus ; ergo fides non est substantia.

2. Præterea, prius non debet definiri per posterius : fides est prior quam spes ; ergo non debet definiri per speranda.

3. Præterea, argumentum dicitur, quia arguit mentem ad assentiendum alicui : sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia ; ergo videtur esse oppositum in adjecto, quod dicitur argumentum non apparentium.

4. Præterea, fides est cognitio quædam ; sed omnis cognitio est secundum quod aliquid apparet cognoscenti, ut videtur in sensitiva et intellectiva cognitione ; ergo inconvenienter dicitur quod fides sit non apparentium.

Respondeo. Dicendum, quod in prædicta definitione Apostoli sufficienter continentur ea ex quibus potest fides definiri ; quamvis ordo definitionis ab eo prætermittatur, sicut ab aliis auctoribus : et hoc sic patet. Fides enim habitus quidam est qui per actum suum, qui est credere, sufficienter manifestatur. Cum autem aliquis credat ex hoc, quod imperio voluntatis intellectus ejus determinatur ad assentiendum alicui, actus credendi ex duobus dependet ; scilicet ex fine qui movet voluntatem, et ex objecto, in quod voluntas inclinat intellectum. Finis autem movens ad credendum est vita æterna quam speramus ; cujus prima inchoatio in nobis est habitus fidei per quem illum finem cognoscimus, naturalem cognitionem superexcedentem ; et quantum ad hoc dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, secundum quod prima pars uniuscujusque rei dicitur esse substantia illius rei, secundum Philosophum. Objectum vero, in quod intellectus a voluntate inclinetur, est veritas prima naturalem cognitionem excedens : et sic dicitur argumentum non apparentium, inquantum ipsa fides est argumentum ad assentiendum prædictæ veritati. Sic ergo apparet materia fidei, seu objectum, in hoc quod dicit, non apparentium. Actus in hoc quod dicit, argumentum. Ordo ad finem, in hoc quod dicit, substantia rerum sperandarum. Ex actu autem datur intelligi et genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur, et subjectum, scilicet mens. Nec plura requiruntur ad alicujus virtutis definitionem. Et sic apparet sufficientia prædictæ definitionis.

Ad hoc ergo quod primo objicitur quod fides dicitur substantia, dicendum, quod non proprie, quasi sit in genere substantiæ ; sed per quamdam similitudinem ; scilicet inquantum prima est inchoatio, et fundamentum totius spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum quod objicitur, quod fides definitur per rem sperandam, dicendum, quod illud quod inclinat ad fidem, circumloquitur Apostolus per rem sperandam; et non ponit illud ut spei objectum, sed potius ut fidei finem.

Ad tertium quod objicitur de argumento, dicendum, quod fides non inducit, seu arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis : et ideo non sequitur, quod sit ibi oppositum in adjecto.

Ad quartum quod objicitur, quod fides

est cognitio, dicendum, quod cognitio duo importat; scilicet visionem et assensum; et quantum ad visionem contra fidem distinguitur. Unde dicit Gregorius quod visa non habent fidem, sed agnitionem. Quantum autem ad certitudinem assensus fides est cognitio seu visio, sicut dicitur I ad Corinth. XIII : *Videmus nunc per speculum etc.* Argumentum autem procedebat primo modo et non secundo, secundum quod dicitur fides cognitio.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod fides non sit virtus. Virtus enim contra cognitionem dividitur : unde scientia et virtus ponuntur genera diversa, ut patet in IV *Topic.* Sed fides continetur sub cognitione; ergo non est virtus.

2. Præterea, virtus dicitur per comparationem ad bonum. Virtus enim est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II *Ethic.* Sed fidei objectum est verum, non autem bonum; ergo fides non est virtus.

3. Præterea, præsentia objecti non tollit habitum virtutis : sed objectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto erit menti, non erit fides, sed visio; ergo fides non est virtus.

Contra. Virtus est dispositio perfecti ad optimum : sed hoc convenit fidei : disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum; ergo fides est virtus.

Præterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales; scilicet fides, spes et charitas.

Respondeo. Dicendum, quod virtus dicitur, secundum Philosophum, quæ facit bonum agentem et opus ejus bonum reddit. Actus autem aliquis dicitur bonus dupliciter. Uno modo absolute : quando scilicet actus ponit potentiam in suo complemento, sicut scire intellectum, et obedire faciliter rationi, concupiscibilem : et sic acceperunt philosophi bonitatem actus, eo quod in actibus nostris summam felicitatem hominis ponebant : et ideo dixerunt virtutes principia actuum taliter bonorum, ut scientiam et temperantiam. Alio modo dicitur actus bonus in ordine ad finem; et sic apud nos dicuntur actus boni, inquantum sunt meritorii vitæ æternæ; quod quidem non est, nisi actus sit voluntarius, et charitate informatus. Quia ergo actus fidei formatæ secundum hoc meritorius est, quod ex voluntate et charitate procedit; pro tanto fides formata virtus dicitur secundo modo, sed non primo, cum per hoc non ponatur intellectus absolute in suo complemento. Fides autem informis neque primo, neque secundo.

Ad primum, quod objicitur, quod cognitio dividitur contra virtutem, dicendum, quod non contra virtutem simpliciter; sed contra virtutem moralem, quæ communius virtus dicitur.

Ad secundum, quod objicitur, quod virtus dicitur per comparationem ad bonum, dicendum, quod bonum illud, ad quod ordinat, non est objectum alicujus actus; sed est ipse actus perfectus quem virtus elicit. Unde, licet verum a bono ratione differat, tamen quia hoc ipsum, quod est considerare verum, et assentire primæ veritati propter seipsam, est quoddam bonum intellectus et meritorium; ideo fides, quæ ad hunc actum ordinat, dicitur virtus.

Ad tertium, quod objicitur, quod veritas prima est objectum fidei, dicendum, quod non, nisi hac ratione, prout est non apparens. Unde quando veritas prima præsto erit intellectui, amittet rationem objecti fidei.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit idem habitus fidei informis, et formatæ. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli, quam in infideli : sed in infideli, cum convertitur, cum gratia simul habitus fidei infunditur; ergo similiter in fideli : et ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata, timoris casti, vel initialis : sed adveniente timore initiali vel casto exclu-

ditur timor servilis ; ergo adveniente fide formata, excluditur fides informis.

3. Præterea, Boetius dicit, quod accidentia corrumpi possunt, alterari nequaquam ; sed habitus fidei informis est quoddam accidens ; ergo non potest alterari ut fiat ipsemet formatus.

Contra. Res non diversificatur nisi per ea quæ sunt de rei essentia : sed charitas est extra essentiam fidei ; ergo ex hoc, quod est esse cum charitate, vel extra charitatem , non diversificatur habitus fidei.

Præterea, Jac. II dicitur : *Fides sine operibus mortua est. Glossa* « quibus reviviscit : » ergo ipsa fides informis, quæ fuit mortua, formatur et reviviscit.

Ad hoc dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod cum gratia infunditur novus habitus fidei formatæ, et eo adveniente habius fidei informis discedit.

Sed contra hoc est, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Cum ergo fides informis non opponatur fidei formatæ nisi ratione informitatis, si tolleretur quantum ad essentiam, oporteret, quod informitas esset ei essentialis; et sic habitus fidei informis, quantum ad suam essentiam esset malus, nec donum Dei esset.

Præterea, cum post peccatum mortale subtracta gratia et fide formata remaneat fides in aliquo, si non esset idem habitus fidei informis et formatæ, oporteret, quod ipsi peccatori novus habitus fidei infunderetur, cum videamus eum post peccatum credere ; et sic ex hoc, quod aliquis peccaret, disponeretur ad recipiendum aliquod donum Dei ; quod est falsum. Et ideo alii dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente charitate.

Sed contra hoc est, quia habitus sic remaneret otiosus.

Præterea, cum actus fidei formatæ non essentialiter contrarietur actui fidei informis, non potest eum impedire. Et ideo dicendum est cum aliis, quod fides informis manet adveniente charitate, et ipsamet formatur, sed sola informitas tollitur. Et hoc sic ostenditur. Habitus enim et potentiæ diversificantur dupliciter : scilicet ex objectis, et diverso modo agendi. Prima diversitas facit essentialem diversitatem ipsorum. Ex secundo autem diversificantur secundum completum et incompletum, et non secundum essentiam. Fides autem formata et informis non differunt in agendo secundum diversos actus, quia utraque est principium credendi : sed in modo agendi ; quia prima assentit primæ veritati perfecta voluntate, secunda autem imperfecta. Unde non distinguuntur sicut diversi habitus, sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus, qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primum ergo, quod objicitur, quia gratia non habet minorem efficaciam in fideli, quam in infideli, dicendum, quod verum est ; sed hoc est per accidens quod in eo, qui habet finem, non causet alium habitum fidei, quia in eo ipsam invenit.

Ad secundum, quod objicitur de timore servili, dicendum : timor servilis non expellitur adveniente charitate, quantum ad substantiam doni, sed solum quantum ad servilitatem ; et sic etiam fides quantum ad informitatem solum, adveniente gratia.

Ad tertium, quod objicitur, quod accidens alterari non potest, dicendum, quod verum est ; tamen subjectum accidentis secundum aliquod accidens alteratur ; et sic accidens variari dicitur ut terminus alterationis, non ut subjectum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod fides non sit prior aliis virtutibus. Omnes enim virtutes simul infunduntur : sed eorum, quæ simul sunt, unum non est post alterum ; ergo fides non est prior aliis.

2. Præterea, virtutibus theologicis ordinamur in Deum, ut in finem ; sed spes et charitas propinquiores sunt fini quam fides, quæ habent finem pro objecto sub ratione finis ; ergo sunt propinquiores fini quam fides, et ita priores, cum finis sit principium in operativis.

3. Præterea, fides principaliter est in intellectu speculativo : sed speculativa vita sequitur activam, quia, ut dicit Gregorius. « Nullus pervenit ad contemplativæ oculum, nisi prius depuretur mens per exercitium activæ; » ergo virtutes morales, quæ pertinent ad activam, sunt prius fide.

Contra. Cognitio præcedit affectionem; fides est in cognitione, virtutes autem aliæ sunt in affectione; ergo fides aliis prior est.

Præterea, in omnibus virtutibus requiritur intentio : sed fides intentionem dirigit, ut dicit Augustinus; ergo fides est ante alias virtutes.

Ad hoc dicendum est, quod aliquid potest dici prius altero, tempore, et natura. Tempore quidem omnes virtutes simul sunt, quia simul divinitus infunduntur; sed secundum naturam ordo virtutum pensandus est ex actibus. Actus autem fidei consistit in cognitione veri, quam præsupponit affectio boni quæ in omnibus aliis virtutibus exigitur : et ideo fides, quantum ad id quod fidei est, prior est aliis omnibus virtutis secundum naturam.

Ad primum ergo, quod objicitur de infusione virtutum, dicendum est, quod illa ratio procedit de ordine temporis.

Ad secundum, quod objicitur, quod spes et charitas sunt priores et propinquiores fini, dicendum, quod hoc est verum, quantum ad consecutionem finis. Quanto enim aliquid est propinquius consecutioni finis, tanto est remotius in motu ad finem; et quanto aliquid est propinquius ordinationi in finem, tanto est prius in motu in finem.

Ad tertium quod objicitur de vita contemplativa, dicendum, quod fides non tantummodo pertinet ad vitam contemplativam, immo est principium activæ et contemplativæ, inquantum ostendit finem utriusque.

Expositio textus.

« Aliud est credere in Deum. » Ratio illius est. Nam illa tria nominant actum unum in substantia, sed differentem rationc. Nam Deus, sive prima veritas, ad actum credendi se habet in triplici ratione : scilicet ut objectum quod creditur, et sic actus fidei dicitur credere Deum : ut ratio quare creditur, et sic ponitur actus fidei credere Deo (nam ideo credimus, quia Deus dixit) : ut finis fidei, et sic actus fidei dicitur credere in Deum. « Non sicut corpus. » Sciendum quod hanc experimentalem cognitionem quam quis habet de fide sua, separat Augustinus a quatuor generibus visionum : scilicet a visione exteriori, per hoc quod dicit : « Sicut corpora, » et a visione imaginis, quæ ex ipsa relinquitur, in hoc quod dicit : « Et per ipsorum imaginem. » Et a visione imaginativa quæ ex diversis generibus rerum visarum, format aliquam rem nunquam visam, in hoc quod dicit : « Non sicut ea quæ nunc videmus, » et a visione actuali eorum, quæ sunt extra nos, per hoc quod dicit : « Nec sicut hominem. »

DISTINCTIO XXIV

Divisio textus

« Hic quæritur. » Postquam egit de fide per se; hic agit de ea in comparatione ad ea quæ creduntur. Primo inquirit utrum possit esse de præteritis visis. Secundo, an de præsentibus visis : « Si vero. » Tertio, an de cognitis : « Post hoc quæri. » Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo an fides sit de vero increato. Secundo, an de vero complexo. Tertio, an de vero viso. Quarto, an de vero scito.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. Videtur, quod non sit veritas increata objectum fidei. Actus enim penes subjecta distinguuntur : sed actus fidei et visio Dei per essentiam sunt actus diversi; cum ergo objectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit objectum actus fidei.

2. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem, sicut lumen ad visum : lumen autem non est per se objectum visus, sed magis color in actu, ut dicit Ptolomæus; ergo nec veritas prima est per se objectum fidei.

3. Præterea, fides non est nisi de his quæ in Symbolo continentur, quia est collatio credendorum : sed in Symbolo continentur quædam quæ ad creaturam pertinent, sicut passio et hujusmodi; ergo objectum fidei non est veritas increata tantum.

Contra Dionysius, VII cap. *de Divin. nominibus*, dicit, quod fides divina est circa simplicem et circa semper existentem veritatem : hæc autem est veritas increata.

Præterea, omne creatum est mutabile, sed verum : quod subest fidei, non est mutabile, quia fidei non potest subesse falsum; ergo non est creatum.

Ad hoc dicendum, quod objectum alicujus potentiæ, potest aliquid tripliciter dici. Vel formaliter, scilicet illud ad quod actus terminatur primo et per se : vel materialiter ad quod terminatur consequenter et per accidens. Verbi gratia, visus primo et per se terminatur ad lucem, quæ actu et per se habet potentiam visivam per se movere, sed non primo ad colorem qui est potentia movens non actu, nisi per lucem; per accidens vero ad ea quæ colorem ipsum in eodem subjecto vel antecedunt, ut substantia, vel comitantur vel consequuntur, ut alia accidentia. Sic fidei objectum formale est prima veritas. Ipsa enim est ratio credendi in omnibus articulis. Materiale autem est aliquod creatum attributum, ut resurrectio Christi vel passio. Accidentale vero aliquid, quod ad hujusmodi articulos antecedit, vel concomitatur vel consequitur.

Ad illud ergo quod primo objicitur quod veritas prima est objectum visionis patriæ, dicendum, quod hoc est verum, ut in sua specie apparens : fidem autem ut non apparens. Unde, quamvis sit idem re, utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione; et sic diversam speciem actus facit.

Ad secundum quod objicitur de lumine, dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. Inquantum enim non nisi per hoc, quod ad aliquod corpus terminatum conjungitur, dicitur non esse per se objectum visus, sed magis color qui semper est in corpore terminato. Inquantum vero non nisi per lucem videri potest color, lux primum visibile esse dicitur, ut idem Ptolomæus dicit; et sic veritas prima est primo et per se objectum fidei.

Ad tertium quod objicitur de articulis Symboli, dicendum, quod fides non est proprie et per se de his secundum se, sed ut sunt attributa divina; ut resurrectionem fore non est articulus, sed resurrectionem faciendam esse a Deo. Et hoc modo intelligendi sunt articuli qui ponuntur in Symbola.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod fides non sit circa verum complexum. Richardus de sancto Victore dicit « Articulus est veritas indivisibilis de Deo credita; » ergo veritas incomplexa est objectum fidei, cum ejus objectum sit articulus.

2. Præterea, in vero complexo incipit tempus, quia secundum Philosophum in III *de Anima*, « In complexione intellectus incidit tempus. » In articulo fidei non incidit tempus; alioquin nullus credebat passionem Christi tempore quo patiebatur nisi qui credebat eum actu pati; quod est falsum; ergo verum complexum non est articulus, et sic nec objectum fidei.

3. Præterea, fides semper est eadem : quia dicit Augustinus, quod fides non est variata, sed tempora sunt mutata : sed verum complexum, seu enunciabile, non est idem secundum diversa tempora, scilicet esse, fore, fuisse; ergo non est de vero complexo.

Contra. Per fidem differt fidelis ab infideli : non autem differt per incomplexum sed per complexum : quia Judæus credidit adventum Christi, sicut et nos : sed in hoc distinguimur, quia cre-

dimus eum venisse, quem ipsi respectant venturum; ergo fides est de complexis.

Præterea, verum non est nisi circa complexum, ut dicitur in *Prædicamentis* : sed fides non est nisi veri; ergo non est nisi complexi.

Ad hoc dicendum est, quod fidem esse circa verum complexum, apparet dupliciter. Primo ex parte fidei, quia ejus actus est assentire; quia credere est cum assensione cogitare, ut dicit Augustinus : assentire autem non potest aliquis, nisi quod est verum. Veritas autem non consistit nisi in complexione, vel intellectuum, vel vocum : ideo fidei objectum oportet quod sit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod philosophi illam operationem intellectus quæ componit et dividit appellant fidem. Secundo etiam ex ratione proprii objecti, quod est veritas prima, de qua non potest sciri quid est, ut in ejus cognitione intellectus formatione utatur, sicut in cognitione simplicium quidditatum; sed cognoscitur quia est; quod fit per intellectum componentem et dividentem. Et ideo dicencendum est, quod fides est de complexo sine determinatione temporis, cum determinatione autem temporis per accidens propter ejus manifestationem; quamvis alii dixerint quod fides sit circa verum incomplexum; quod stare non potest, propter rationes prædictas.

Ad illud ergo quod primo objicitur de veritate indivisibili, dicendum quod quamvis veritas divina sit indivisibilis secundum rem, tamen accipitur secundum alium intellectum modo composito secundum diversa ejus attributa.

Ad secundum quod objicitur, quod in compositione intellectus incidit tempus, dicendum quod quamvis incidat tempus aliquo modo, non tamen tempus determinatum, nisi per accidens, scilicet per doctrinam prædicationis; vel alio modo, sed confusum. Unde per accidens est determinatio temporis, de necessitate salutis. Tamen determinatio temporis pertinet ad fidem, sicut ea quæ tertio modo fidei attribuuntur, non sicut ea quæ secundo.

Ad tertium quod objicitur de variatione articulorum, dicendum quod circa hoc dixerunt aliqui, quod enunciabilia trium temporum non sunt nisi unum enunciabile.

Sed contra est quod secundum veritatem philosophi allegatam, tempus est de essentia enunciabilis; unde variatur secundum diversas differentias temporum quæ exprimuntur. Et ideo dicendum est cum aliis, quod enunciabile indeterminatum, quod est articulus per se, non est mutatum; sed enunciabile determinatum, quod est articulus per accidens. Unde fides non est variata, nisi accidentali variatione; quia tempus determinatum non est de substantia articuli, sed accidens. Vel dicendum, quod habitus habet unitatem ex unitate objecti, secundum quod est in re, non secundum quod est in acceptione nostra. Et quia res credita est eadem, ideo fides est una, licet diversa enunciabilia formentur propter diversum modum accipiendi ut accipitur præsens, præterita, vel futura.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod fides est de visis. Joan. xx, dicitur : *Quia vidisti me, Thomas credididisti;* ergo fides est de re visa.

2. Præterea, scientia demonstrativa, quæ major est fide, potest esse de re visa, ut puta de eclypsi; ergo a minori fides potest esse de viso.

3. Præterea, Beata Virgo videns Filium passum, aut credebat articulum de passione, aut non : si non, non erat catholica; si sic, ergo fides ejus erat de viso.

Contra. Gregorius : « Apparentia fidem non habent, sed agnitionem; » ergo fides non est de re apparenti visui.

Præterea, super illud Joan. xiv : *Vado parare vobis locum*, dicit Augustinus : Eatur non videatur, lateat, ut credatur; ergo fides esse de re latenti.

Respondeo. Dicendum, quod cessante ratione objecti fidei, oportet quod fides cesset. Unde cum non apparens pertineat ad rationem objecti fidei, ut ex definitione Apostoli patet, ex quo aliquid est

apparens desinit de eo esse fides secundum quod est apparens. Si autem aliquid est quod simul sit secundum aliquid apparens, et secundum aliquid non apparens, potest simul esse visum et creditum ratione diversorum : et ita erat in Christo, cujus humanitas videbatur, et divinitas latebat, quæ est principale fidei objectum.

Ad hoc ergo, quod primo objicitur : « Quia vidisti me, etc., » dicendum, quod non dixit, quia credidisti me. Aliud enim vidit, et aliud credidit.

Ad secundum, quod objicitur de scientia demonstrativa, dicendum, quod non est simile ; quia cognitione disparatæ sunt, sed non oppositæ : sed fides et visio cognitiones oppositæ sunt, quia una importat de ratione sui occultationem objecti altera manifestationem.

Ad tertium, quod objicitur de Beata Virgine, dicendum quod aliud videbat, et aliud credebat. Videbat enim hominem pati, sed credebat Deum pati.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod fides possit esse de re scita. Aliquis enim sciens Deum creatorem, potest hoc ipsum credere, si convertatur ad finem, ut apparet in aliquo philosopho ; et constat, quod propter fidem non obliviscitur scientiam quam de Deo habuit ; ergo idem scit et credit aliquis.

2. Præterea, illud ad quod habetur ratio probans, est scitum : sed ad ea quæ fides credit, habetur ratio probans. Unde dicit in I Petr. cap. III : *Parati reddere rationem de ea, quæ in vobis est fide et spe.* Et Richardus de sancto Victore dicit, quod ad id quod necesse est esse, non deficit ratio, probans illud esse necessarium ; ergo ea quæ credit fides, possunt esse scita.

3. Præterea, omnis probatio convincens intellectum facit scientiam : sed ad credenda convincitur intellectus per miracula, sicut apparet in dæmonibus ; ergo fides est de scitis.

Contra. Scientia accipitur per rationem, quia per demonstrationem : sed ea de quibus est fides, sunt supra rationem ; ergo de his quæ sunt fidei, non potest esse scientia.

Præterea, sicut charitas diligit Deum supra omnia, sic fides adhæret ei super omnia : sed charitas non compatitur secum amorem quo amatur Deus temporalia ; ergo nec fides cognitionem cui adhæretur propter rationes : sed hoc est scientia ; ergo non compatitur scientiam.

Respondeo. Dicendum, quod omne quod est scitum, est visum intellectui. Nam scientia est per resolutionem in prima principia, quæ sunt intellectui pervia. Unde, sicut fides non potest esse de his quæ videntur corporaliter, inquantum hujusmodi, ita nec de his quæ sciuntur. Potest tamen de eodem haberi scientia ab uno, et fides ab altero ; sicut per certitudinem beati sciunt ea quæ nos credimus, quæ sunt supra intellectum cujuslibet viatoris : et hæc sunt credibilia simpliciter. Unus etiam viator potest scire id quod alius credit ; sicut Philosophus scit Deum esse, quod rusticus credit : sed hæc non sunt credibilia simpliciter, sed solum respectu ejus qui scientiam non habet. Quidam tamen dicunt quod de hujusmodi, potest ab eodem simul haberi scientia et fides, diversis tamen rationibus : sed primum melius est.

Ad primum ergo, quod objicitur, jam apparet solutio secundum eos. Secundum alios tamen dicendum, quod alia ratione est creditum, scilicet propter testimonium primæ veritatis, et alia ratione scitum, sicut per rationem demonstrantem. Nec dicunt hoc esse impossibile cum sint separabiles prædictæ cognitiones.

Ad secundum, quod objicitur de auctoritate Petri et Richardi, dicendum, quod hoc intelligitur de ratione defendente fidem ab impugnatione hæreticorum ; non de ratione ipsam probante, nisi persuasive. Quamvis enim de eo, quod oportet credi, sit necessaria ratio, ut Richardus dicit, tamen nobis est occulta ; ut idem Richardus dicit, quod rationes credibilium sunt ignotæ nobis, sed notæ Deo et beatis.

Ad tertium, quod objicitur de miraculis, dicendum, quod miracula non probant per se fidem, sed veritatem annun-

ciantis fidem; et ideo de his quæ fidei sunt, non faciunt scientiam.

Expositio textus

« Transeat in fidem. »

Contra. In patria non erit fides. Solutio : dicendum, quod fidem vocat large, quemcumque assensum cum cognitione, non solum de rebus non apparentibus.

« Dicimus eum fidem passionis habuisse. »

Contra. Beata Virgo se concepisse sine viro experimento sensibili scivit, et tamen credidit.

Respondeo. Scivit se concepisse puerum ; sed credidit se concepisse Deum.

« Est tamen de his, quæ visu interiori. »

Contra. Quia est de non apparentibus.

Respondeo. Non apparentia intelligitur quod ad claram cognitionem, non qualemcumque.

DISTINCTIO XXV

Divisio textus.

« Prædictis. » Postquam egit de fide secundum se, et per comparationem ad ea quæ creduntur ; hic agit de ea per comparationem ad credentes quoad quantitatem fidei in ipsis. Et primo quoad quantitatem extensivam ; secundo quoad quantitatem intensivam : « Illud. » In prima parte primo inquirit an fides mediatoris antiquis necessaria fuerit. Secundo, quid eos de mediatore credere oportuit : « Sed quæritur. » In prima parte primo proponit quæstionem de integritate fidei antiquorum generaliter ; secundo simplicium specialiter : « Quid ergo. » In secunda parte primo movet quæstionem de fide existentium ante Christi adventum generaliter : « Sed quæritur. » Secundo, de fide Cornelii quæ fuit in ipso adventu. In secunda parte principali primo determinat veritatem : « Illud. » Secundo solvit contrariam objectionem : « Huic vero. » Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, utrum omnia credenda contineantur in Symbolo Apostolorum. Secundo, quid oportuit illos qui fuerunt ante adventum Christi credere. Quarto, utrum modo sint plura credenda quam ante incarnationem.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum in Symbolo Apostolorum contineantur omnia credenda : et videtur quod non. Si quis fornicationem non crederet esse mortale peccatum, judicaretur esse hæreticus : sed hæc et similia credenda non ponuntur in dicto symbolo ; ergo non omnia.

2. Præterea, necessarium est credere corpus Christi sub specie panis in altari esse : sed hoc ibi non continetur ; ergo nec omnia credenda.

3. Præterea, multa plura addita sunt *in Symbolo Nicæno et Athanasii,* quam in *Symbolo Apostolorum;* ergo in isto non continentur omnia credenda.

Juxta hoc quæritur de differentia istorum Symbolorum trium.

Item quæritur, quare non tangitur in Symbolo Nicæno de descensu ad inferos.

Item de distinctione articulorum positorum in Symbolo Apostolorum.

Solutio. Ad primum dicendum est, quod sicut in scientiis videmus quædam antecedentia ad scientiam, et principia generalia, quæ secundum substantiam non intrant demonstrationem, quædam consequentia, ut corollaria, quædam principalia, ut ea quæ intrant demonstrationem secundum substantiam, sic quædam sunt necessaria ad fidem, ut antecedentia, quæ sunt de dictamine rationis naturalis ; quædam principalia, ut articuli ad quorum cognitionem et assensum, lumen primæ veritatis principaliter illuminat : quædam consequentia ad fidem, scilicet illa quæ ad articulos possunt reduci : et hujusmodi sunt, quæ possunt reduci generaliter ad omnia,

quæ in sacra Scriptura determinantur u contraria eorum non pertinaciter asserantur; et ita reducuntur ad illud : « Credo sanctam Ecclesiam catholicam : » quia catholica Ecclesiā in doctrina sacræ legis adunatur. Ponuntur ergo in Symbolo Apostolorum expresse credenda principalia, scilicet articuli, ad quos alii possunt reduci. Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum ; quia credere illa esse peccata reducitur ad illud, sanctam Ecclesiam. Credere corpus Christi in altari ad illud, sanctorum communionem. Nam inter alia sancta etiam sacramenta continentur.

Ad tertium dicendum, quod necessitas editionis Symbolorum fuit duplex : scilicet instructio fidelium in credendis ; et ad hoc editum est Symbolum Apostolorum. Item impugnatio hæresum; et ad hoc edita sunt alia duo : primo Nicænum, secundo Athanasii ; et ita secundum quod diversæ hæreses pullulabant, diversa apponebantur remedia, et ita non propter insufficientiam primi symboli ; et per hoc apparet differentia Symbolorum.

Ad aliud dicendum, quod hoc non tangitur propter hæresim Arii, contra quem principaliter illud concilium fuit congregatum, qui ponebat Christum puram creaturam. Unde descensus ad inferos qui secundum superficiem videbatur quemdam specialem defectum sonare, debuit subticeri.

Ad quartum dicendum, quod articuli possunt distingui dupliciter. Uno modo secundum distinctionem auctorum, et sic sunt duodecim Apostoli, quorum quilibet aliquid apposuit. Quid autem unusquisque apposuerit, a diversis diversimode assignatur, nec est magnæ utilitatis aut certitudinis : et ideo intermittatur ad præsens. Alio modo secundum ipsas res creditas : et sic diversi articuli computantur, ubi invenitur diversa difficultas ad credendum. Sic ergo articuli sunt quatuordecim : quia vel pertinent ad divinitatem, vel ad humanitatem Christi. Si ad divinitatem hoc tripliciter. Primo quantum ad essentiam et sic est articulus de essentiæ unitate. Secundum quantum ad personas ; et sic sunt tres articuli : unus de persona Patris, alius de persona Filii, tertius de persona Spiritus sancti. Tertio quantum ad operationem divinitatis ; et sic sunt tres articuli. Primus quantum ad effectum naturæ, et sic est articulus de creatione rerum. Secundus quantum ad effectum gratiæ, et sic est articulus de justificatione, scilicet « sanctam Ecclesiam catholicam sanctorum communionem, remissionem peccatorum. » Tertius quantum ad effectum gloriæ ; et sic est articulus de resurrectione gloriosa et gloria Sanctorum. Articuli vero pertinentes ad humanitatem sunt septem. Primus de conceptione, secundus de nativitate, tertius de passione, morte et sepultura, quartus de descensu ad inferos, quintus de resurrectione, sextus de ascensione, septimus de adventu ad judicium.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non oportuerit ante adventum Christi credere pertinentia ad humanitatem ejus. Hebr. II : *Oportet accedentem ad Deum credere quia est, et quia remunerator est.* Aut ergo Apostolus insufficiens est, aut sufficit hæc duo credere.

2. Præterea, Isa. LXIII : *Quis est iste qui venit de Edom ? Glossa :* « Aperte declaratur quod quia Angeli donec impleretur mysterium incarnationis non cognoverunt. » Si non Angeli, ergo multo magis nec homines.

3. Præterea, non tenetur quis nisi ad quod sibi præceptum est aliqua lege. Sed nulla lege præcep tum erat antiquis credere incarnationem seu in mediatorem ; ergo ad ho c non tenebantur.

Contra. Augustinus dicit : « Eadem fides mediatoris quæ nos salvat, salvabat antiquos. »

Præterea, peccatum originale non remittitur nisi per fidei sacramentum : sed hoc habet virtutem a passione Christi ; ergo eam credere oportebat.

Ad hoc dicendum, quod, sicut supra probatum est, aliqua pura creatura non potuit satisfacere pro peccato Adæ : sed oportuit satisfacientem esse Deum et hominem. Necesse etiam fuit satisfactionem

ad omnes in quibus habuit efficaciam pervenire. Hoc autem non habuit esse nisi per fidem ipsius mediatoris, vel fidei professionem quæ fiebat oblationibus et operibus patrum, vel fidei sacramentum, scilicet baptismum, vel circumcisionem. Sicut enim peccatum Adæ non contrahitur nisi ab his qui carnaliter ab eo generantur, sic nec satisfactio Christi nisi ab his qui spiritualiter ab eo regenerantur. Unde sine fide Christi explicita vel implicita nullus unquam potuit salvari. Qualibet autem tenetur vitare damnationem; et ideo quilibet tenebatur fidem mediatoris habere post peccatum.

Ad primum ergo quod objicitur de Apostolo, dicendum, quod illa duo ponit, non quasi post peccatum sufficientia, sed quasi omni tempore necessaria : quia semper, etiam ante peccatum, oportuit credere quod Deus est ens immutabile per se, et principium conferens aliis esse; et quod est finis quo ad remunerationis beatitudinis.

Ad secundum quod objicitur de Angelis, dicendum, quod sciebant in generali, sed non quantum ad omnes speciales circumstantias.

Ad tertium quod objicitur de lege, dicendum, quod lege naturæ bene præcipiebatur liberationem a malis a Deo quærere et expectare; et ipsa, quamvis non de se, tamen adjuta per gratiam bene dictabat de mediatore post lapsum, et in nulla lege fuit salus sine auxilio gratiæ.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod omnes tenebantur credere omnis articulos. Lev. XIII, dicitur de leproso quod offerat sextarium pro mundatione. *Glossa :* « Sextarius est verissima fidei confirmatio, ubi si plus effunditur ponitur, si minus deficit; » ergo ad emundationem peccati oportet habere plenam fidei mensuram : si plenam; ergo omnium articulorum fidei.

2. Præterea, non est vera obedientia in aliquo, nisi obediat omnibus præceptis; ergo nec vera fides, nisi distincte assentiat omnibus articulis.

3. Præterea, sicut se habet charitas ad diligenda, sic fides ad credenda : sed omnibus est charitas necessaria omnium diligendorum; ergo et fides omnium credendorum.

Contra. Pauci sunt qui sciant distincte omnes articulos numerare : sed omnes alios damnare crudele est; ergo etc.

Præterea, si modo omnes credere tenentur omnes articulos explicite, et ante incarnationem non oportebat, difficilior est lex evangelii quam Moysi.

Ad hoc dicendum est, quod ad necessitatem salutis non exigitur credere omnes articulos explicite, nisi in illis qui habent alios docere ut prælati, doctores et prædicatores. Credere autem omnes implicite non sufficit, in habentibus usum liberi arbitrii; quia non potest esse quod homo conversatus inter fideles, vel sit negligens et contemptor suæ salutis, vel quin habeat explicitam cognitionem de aliquibus articulis, et fides illuminat ad assentiendum illis. Credere autem aliquos explicite aliquos implicite, hoc sufficit simplicibus. Illos autem quos oportet credi explicite maxime sunt unitas essentiæ et trinitas personarum; et hoc quia in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti signant se fideles, et conferuntur sacramenta. Similiter de redemptore oportet credere nativitatem, passionem, resurrectionem, peccatorum remissionem, quia ex solemnitatibus Ecclesiæ in actus repræsentantur; similiter futurum judicium. Alios autem sufficit credere implicite, hoc modo ut præter hos habeat homo propositum credere quicquid credit Ecclesia, nihil in particulari discredendo; et cum explicantur a prælatis et doctoribus catholicis, acquiescendo.

Ad primum ergo quod objicitur de Glossa Levitici, dicendum, quod est duplex plenitudo; scilicet sufficientiæ et copiæ. Prima consistit in credendo omnes articulos implicite vel explicite. Secunda in credendo omnes explicite. De prima autem loquitur Glossa.

Ad secundum quod objicitur de obedientia, dicendum, quod non tenetur homo implere omnia præcepta, nisi pro loco et tempore; et tunc tenetur nullum ignorare. Similiter est in proposito. Vel

dicendum, quod non est simile de fide quæ est cognitio, quam contingit esse in universali et particulari : et de obedientia, quæ circa operationem est, quæ respicit particulare.

Ad tertium quod objicitur de diligendis, dicendum, quod non est simile ; quia ad diligenda inclinat instinctus naturæ evidenter ; non sic ad credenda.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod plura sint modo credenda quam ante. In evangelio enim in operandis multa adduntur moralia, ut puta consilia ; ergo et in credendis multa credita ; ergo etc.

2. Præterea, modo credit Ecclesia quæ Angelis non erant revelata ante Christi adventum : sed homines non tenebantur credere quæ Angeli ignorabant ; ergo moderni plura credunt quam antiqui.

3. Præterea, multa proponuntur modo credenda fidelibus, quæ tunc antiquis non proponebantur : sed non proponerentur nisi essent credenda ; ergo nunc sunt plura credenda quam prius.

Contra Fides charitati proportionatur. Non est autem augmentatus in novo Testamento numerus diligendorum ; ergo nec numerus credendorum.

Præterea, sicut ostendit Philosophus in fine *Elenchorum*, propter imperfectionem primorum qui invenerunt artes, factum est augmentum in scientiis : sed ea quæ fidei sunt, non invenit homo sed Deus, in quem non cadit aliqua imperfectio ; ergo non potest fieri augmentum in eis.

Ad hoc dicendum est, quod numerus credendorum potest dupliciter accipi ; explicite vel implicite. Primo modo non est augmentatus. Secundo modo est : quia omnia quæ nunc explicite credimus, antiqui vel explicite, vel implicite credebant ; quia credentes in redemptorem, in doctrinam redemptoris credebant. Sed quod in fide antiquorum erat implicitum, Christus præsentialiter veniens adimplevit explicando. Et per hoc patet solutio ad objecta : quia non adduntur in evangeliis, nec proponuntur ab Ecclesia, nova, sed explicantur antiquitus implicita ; et illa cognoscebant Angeli in universali, etsi non omnia in particulari et explicite.

Expositio textus.

« Non ideo post fidem. »

Contra. Matth. 1. Glossa ; « Fides generat spem, spes charitatem. » Intelligitur hoc quod ad actus, non quantum ad habitus.

« Non quod fides vel spes causa vel tempore. »

Contra. Frequenter præcedit fides informis etiam tempore.

Respondeo. Loquitur de fide virtute.

DISTINCTIO XXVI

Divisio Textus.

« Est autem spes. » Postquam egit de fide, hic agit de spe. Primo quoad se. Secundo quoad objectum de quo sit. Tertio, quoad subjectum, an in Christo fuerit : « Post hoc. » Quarto, quoad statum, utrum post hanc vitam in Patribus fuerit : « De antiquis. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, an spes sit virtus. Secundo, an sit distincta ab aliis virtutibus. Tertio, in qua potentia animæ sit, ut in subjecto. Quarto, quibus spes competit.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et videtur, quod spes non sit virtus. Boetius in libro *de Consolat.*, ponit spem unam de quatuor passionibus principalibus : nulla autem passio est virtus ; ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus opponitur alicui bono : quia sicut dicitur in *Prædicamentis*, bonum bono non est contrarium, sicut malum malo : sed spes opponitur timori, quod est bonum quoddam et lau-

dabile, quia donum Dei; ergo spes non est virtus.

3. Præterea, virtus cum sit de genere honesti, operatur bonum propter seipsam; ergo non habet actum mercenarium : sed spes habet actum mercenarium, quia respicit præmium; ergo non est virtus.

Contra. Virtus est medium duarum malitiarum : sed spes est medium duarum malitiarum, scilicet præsumptionis et desperationis; ergo est virtus.

Præterea, quod facit nos pervenire ad salutem, est virtus : spes est hujusmodi. Rom. VIII : *Spe salvi facti sumus;* ergo est virtus.

Respondeo. Dicendum, quod ad virtutem tria requiruntur : scilicet objectum conveniens, ratio ordinans, et modus ex parte agentis; scilicet ut sit perfecte exequens. Hæc autem tria in spe inveniuntur. Nam objectum ejus est æterna beatitudo, quæ est quoddam difficile et bonum. Modus autem agentis perfectionem habet, quia est cum certitudine. Ratio etiam spem ordinat, dum homo non inaniter sperat, sed ex gratia et meritis. Et hæc tria tanguntur in definitione spei. Modus, cum dicitur, certa expectatio; objectum, cum dicitur, futuræ beatitudinis : ordo rationis, cum dicitur, ex gratia et meritis proveniens. Unde patet quod spes est virtus.

Ad primum quod in contrarium objicitur de Boetio, dicendum, quod æquivoce accipitur spes ad spem passionem et habitum. Spes autem passio non est virtus, sed quæ est habitus partis intellectivæ : quod infra dicetur.

Ad secundum, quod objicitur, quod spes opponitur timori, dicendum, quod spes quæ est virtus, non opponitur timori qui est donum, quia spes extendit se in Deum ex consideratione divinæ largitatis, timor vero dicit resilitionem ex consideratione propriæ pravitatis : et ita non est secundum idem resilitio timoris, et extensio spei : et ideo non sunt contraria : sed spes passio contrariatur timori qui est similiter passio.

Ad tertium, quod objicitur de actu mercenario, dicendum, quod facere aliquid propter commodum temporale facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem æternam, quæ nihil aliud est quam Deus; et sic non servitur Deo, nisi propter seipsum; quia, ut dicitur in libro de *Ecclesiæ dogmatum :* « Continentia non sibi sufficit ad salutem, si solo amore pudicitiæ retinetur. »

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod spes non sit distincta ab aliis virtutibus. Virtutes enim distinguuntur per actus, et actus per objecta : sed objectum spei, scilicet futura beatitudo, est objectum omnium virtutum theologicarum; ergo ipsa non distinguitur ab eis.

2. Præterea, virtutes theologicæ sunt ad ordinandum nos in Deum : sed per cognitionem ejus et amorem sufficienter ordinantur in ipsum; ergo non est ponere tertium habitum virtutis theologicæ ab aliis duabus distinctum.

3. Præterea, expectare, dicit quoddam tendere in Deum : sed tam fides quam charitas tendit in ipsum; ergo cum non habeat differentem actum, ab eis non distinguitur.

Contra. Apostolus, I Cor. XIII, connumerat eam duabus aliis, scilicet fidei et charitati, ergo habet ab eis esse divisum.

Præterea, qui cognoscit finem, et amat, non tendit in illum, nisi speret ipsum assequi; ergo ad tendendum in Deum requiritur alius habitus, præter habitum cognitionis et amoris.

Ad hoc dicendum, quod habitus non distinguitur secundum materiam objectorum, sed secundum rationes formales motivas in ipsis. Unde, quamvis sit idem objectum materialiter trium virtutum theologicarum, quod est Deus; tamen quia alia ratione tendunt in ipsum, quia fides respicit in eo summum verum, spes autem summum arduum, charitas autem summum bonum, unde objecta earum formaliter differunt : ideo prædictæ virtutes ad invicem distinguuntur. Patet ergo solutio ad primum, quod objectum est in contrarium, de objecto.

Ad secundum, quod objicitur de suffi-

cienti ordine, dicendum est, quod non sufficienter per illa duo ordinamur ad tendendum in finem ultimum ; quia quantumcumque cognosceremus et diligeremus, nisi speraremus ipsum consequi, nunquam tenderemus in ipsum.

Ad tertium, quod objicitur de tendere in Deum, dicendum, quod quamvis quælibet virtus tendat in objectum suum, tamen aliter et aliter. Nam spes tendit in illud, ut distans, et difficile ad assequendum : et ideo ejus tendere proprie dicitur expectare, per quod quædam distantia intelligitur; non autem sic aliarum virtutum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod spes quæ est virtus non sit in parte animæ intellectivæ. Intellectivæ enim abstrahit a quantitate et tempore : sed potentia, in qua est spes, non abstrahit a tempore, quia considerat futuram beatitudinem; ergo non est in parte intellectiva.

2. Præterea, in intellectiva non sunt contrariæ passiones; quia delectationi quæ est secundum intellectum, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus. Cum ergo spes contrarietatem habeat ad timorem et desperationem, non est in parte intellectiva.

3. Præterea, et quæ sunt in parte intellectiva, sunt ipsius animæ secundum se, sine hoc quod communicat corpori : sed spes non est ipsius animæ secundum se, sed cum communicatione corporis, eadem ratione qua gaudium et amor, ut dicitur in libro *de Anima;* ergo spes non est in parte intellectiva.

Ad oppositum. Futura beatitudo non comprehenditur a sensitiva; cum ergo spes, quæ est virtus, sit de futura beatitudine, non est in parte sensitiva.

Præterea, post mortem non remanet nisi intellectiva, secundum Philosophum; remanet autem spes post mortem, ut patet in patribus qui erant in limbo; ergo est in intellectiva.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc inveniuntur diversæ opiniones. Quidam enim distinguunt concupiscibilem et irascibilem duplicem ; scilicet sensitivam respectu sensibilium, et intellectivam respectu spiritualium; et in irascibili intellectiva, non sensitiva, dicunt esse spem. Sed quia divisio hæc, nec a philosophis, nec a sanctis emanat, nec bonum delectabile et terribile, qui dividunt affectivam sensualitatis, possunt dividere affectivam rationis, cum sub ratione boni rationabilis, quod objectum est affectivi superioris, prædicta bona, scilicet utile et difficile, non differant : ideo dicunt alii quod est in nobis irascibilis et concupiscibilis, quæ sit rationalis non per essentiam sed per participationem tantum ; et sic irascibilis habet in se spem. Sed tamen quamvis possit hoc modo esse subjectum virtutis moralis, quæ habet materiam sensibilem, non tamen theologicæ quæ habet materiam omnino spiritualem, et potentiæ sensitivæ inapprehensibilem. Et ideo dicendum est cum aliis quod non est in parte animæ intellectiva concupiscibilis et irascibilis, secundum proprietatem : sed secundum actuum similitudinem. Sicut enim ex parte cognitivæ videmus quod ratio dicitur sensus, quia habet actum sensui similem ; sic ex parte motivæ voluntas nominabitur nomine irascibilis et concupiscibilis, quia habet actus eis similes, quamvis ratio et voluntas habeant actus nobiliores quam sensus et appetitus inferior ; et sic in voluntate dicitur esse spes.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur de differentia temporis, dicendum, quod quamvis intellectiva apprehensiva non concernat aliquod tempus determinate, quia abstrahit ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, tamen affectiva intellectualis fertur in bonum quod est extra animam, secundum diversas temporis differentias.

Ad secundum quod objicitur quod in intellectiva non sunt contrariæ passiones, dicendum, quod nec spes quæ est passio est in parte intellectiva, sed spes quæ est virtus. Et sic patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. vide-

tur, quod in Christo fuerit spes. In Psal. xxx, dicitur in persona ejus : *In te Domine speravi;* ergo in eo fuit spes.

2. Præterea, videtur quod etiam in Angelis et beatis sit spes. Est enim in Angelis certa expectatio remunerationis de ministerio in quo merentur,et in animabus de stola corporis ; ergo habent spem.

3. Præterea, videtur quod sit etiam in dæmonibus et in animabus damnatis ; quia sicut fides est informis, ita et spes : sed habent fidem informem ; ergo et spém.

Ulterius videtur quod non sit in animabus existentibus in purgatorio, quia spes non est de eo quod infallibiliter expectatur, sicut solem oriri cras : sed sic expectant illi qui sunt in purgatorio ; ergo non habent spem.

Præterea, videtur quod nec in patribus existentibus in limbo ; quia spes quæ differtur affligit animam : sed in sanctis patribus qui erant in limbo non erat aliqua afflictio ; ergo nec spes.

Respondeo. Dicendum, quod in spe tria sunt consideranda. Unum ex parte objecti, quod est ipsa beatitudo æterna, quæ Deus est, in cujus fruitione præmium essentiale consistit. Secundum ex parte medii, quod est gratia et meritum, per quæ beatitudo speratur. Tertium ex parte sperantis, scilicet status ejus ut nondum habeat quod sperat. Propter primum et tertium simul non fuit spes in Christo, nec in Angelis, nec in beatis. Propter secundum non est in dæmonibus, nec in damnatis, quia nec possunt gratiam vel meritum habere. Sed propter tria simul est in viatoribus, patribus in limbo et in animabus in purgatorio.

Quod ergo primo objicitur de Christo, dicendum, quod spes sumitur ibi pro expectatione præmii accidentalis, de quo non est proprie spes, cum habeat Deum pro objecto.

Ad secundum quod objicitur, de Angelis et animabus sanctis, dicendum, quod illud quod sperant non est pars præmii substantialis : et ideo non est in eis proprie spes.

Ad tertium quod objicitur de damnatis et dæmonibus, dicendum, quod non est simile de fide et spe, quia fides informis non facit tendere in creditum sicut in rem consequendam, sicut facit spes tendere in ipsum speratum. : quamvis etiam in dæmonibus non sit fides informis, quæ est habitus infusus.

Ad quartum de existentibus in purgatorio, dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, et illi qui erant in limbo, habent spem, quia spes non evacuatur nisi per habitum contrarium, vel propter habitam beatitudinem. Et quod objicitur de certitudine, dicendum, quod hoc est ratione status, quia non possunt amplius demereri ; et tamen non evacuat spem, quia non perveniunt ad rem speratam.

Ad quintum vero quod objicitur quod affligebantur sancti Patres, dicendum quod certitudo spei in eis deficere non poterat. Unde delectatio quæ causatur ex certitudine absorbebat omnes afflictiones, quæ ex dilatione affligere possunt. Vel dicendum, quod non poterant affligi, quia non erant capaces afflictionis.

Expositio Textus.

« Spes non nisi bonorum. »

Contra. Spes est de liberatione a malo.

Respondeo. Liberatio a malo bona est.

« Verum ad se pertinentium. »

Contra. Luc. ult. : *Nos sperabamus quod ipse esset redempturus Israel.*

Præterea, dicit auctoritas : « De nemine desperandum est. »

Respondeo. Spes accipitur dupliciter : proprie, et sic est de re ad propriam beatitudinem pertinente ; vel communiter ; et sic est de eventibus aliorum.

DISTINCTIO XXVII

Divisio Textus

« Cum autem. » Postquam egit de fide et spe, hic agit de charitate. Primo de charitate humana qua diligimus Deum, usque ad dist. XXXII. Secundo, de charitate divina, qua diligit nos, dist. XXXII.

In prima parte primo agit de habitu charitatis, dist. hac. Secundo, de numero diligendorum ex charitate, dist. xxviii. Tertio de ordine diligendi, dist. xxix et xxx. Quarto, de permanentia dilectionis, dist. xxxi. In prima parte primo agit de charitate, determinando primo de essentia charitatis ; secundo, de unitate ejus ; « Hic quæritur. » Tertio de modo diligendi : « Consequenter. » Quarto, de præcepto modi : « Illud autem. » In prima parte primo præmittit quod charitas fuerit in Christo. Secundo ostendit quid sit charitas, et de quo charitas est. In secunda parte primo ostendit quod eadem est dilectio Dei et proximi : « Hic quæritur. » Secundo quod gemina dicitur propter dualitatem diligendorum, non sui : « Cum vero. » In tertia parte primo determinat modum dilectionis proximi : « Consequenter. » Secundo, modum dilectionis Dei : « Dilectionis. » In quarta parte primo agit de præcepto dilectionis specialiter : « Illud autem. » Secundo, de præcepto dilectionis proximi principaliter : « Cum autem. » In prima parte primo quod præceptum illud de dilectione Dei in via non potest impleri : « Illud. » Secundo, ad quid datum est ex quo non potest impleri : « Sed cur præcipitur. » In secunda parte primo ostendit quod in præcepto dilectionis proximi continetur dilectio Dei, et e converso : « Cum autem. » Secundo, quid contineatur in dilectione proximi.

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, utrum charitas sit virtus. Secundo, utrum sit una virtus. Tertio, utrum dilectio qua Deum diligimus habeat modum, quarto, utrum modus ille qui nobis præcipitur possit in via servari.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum charitas sit virtus. Et videtur, quod non. Finis enim virtutis non est virtus, sed felicitas secundum Philosophum, vel beatitudo, secundum sanctos. Sed charitas est finis virtutum, quia præceptorum quæ dantur de operibus virtutum, ut dicitur I Tim. i : *Finis præcepti est charitas ;* ergo non est virtus.

2. Præterea, ad id quod natura per se sufficit, non oportet per virtutem aliquam elevari. Sed diligere Deum per se et super omnia potest creatura rationalis per se, quia innata est sibi notio veri et amor boni ; ergo non oportet quod per virtutem aliquam elevetur.

3. Præterea, virtus est circa bonum et difficile. Sed amare non est difficile. Dicit enim Augustinus in libro *Confess.*, quod nihil dulcius quam amari et amare ; ergo circa actum amandi nulla est virtus.

Ad oppositum. Nihil expellit peccatum nisi virtus : hoc autem maxime facit charitas, quæ *operit universa delicta*, ut dicitur Proverb. x ; ergo etc.

Præterea, quod est maxime meritorium, est maxime virtuosum : opus charitatis maxime est meritorium ; ergo maxime virtuosum.

Ad hoc dicendum est, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Charitas autem est maxima dispositio, quia propinquissima perfecti ad optimum. Respicit enim finem, idest Deum sub ratione finis. Virtutes autem cardinales sunt de his quæ sunt ad finem. Reliquæ autem duæ theologicæ, quamvis sint de fine, tamen non sub ratione finis : ideo charitas maxime est virtus.

Ad illud quod in contrarium objicitur, quod charitas est finis, dicendum quod finis dicitur, non quia ipsa sit finis ultimus virtutum, sed quia fini ultimo propinquior est. Est enim id quo omnes aliæ virtutes in finem ultimum ordinantur.

Ad secundum quod objicitur de natura, dicendum, quod quamvis naturalis amor et desiderium summi boni insit nobis, prout participabile est secundum gradum naturalis facultatis, non tamen prout est participabile supra statum facultatis naturæ ; et ideo hoc natura per se non sufficit.

Ad tertium quod objicitur de difficili, dicendum, quod difficultas virtutis non semper attenditur in labore operis, sed in excessu naturalis possibilitatis : quia

potentia naturalis sine habitu non potest in effectum proprium virtutis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit una virtus. Charitas enim est de fine, et de his quæ sunt ad finem. Sed diversæ sunt virtutes de utrisque ; sic enim differunt virtus cardinalis et theologica ; ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, charitas habet duo objecta duos actus, duos modos ; duo præcepta ; virtutes autem distinguuntur per actus et objecta ; ergo non est una virtus.

3. Præterea, quod est forma virtutum multiplicatur secundum multiplicationem virtutum : sed charitas est forma virtutum ; ergo multiplicatur secundum virtutes.

Ad oppositum. Quia color non videtur nisi per lucem, eadem est in specie visio lucis et coloris ; ergo a simili, quia bonum creatum non diligitur ex charitate nisi propter increatum, eadem est dilectio utriusque.

Præterea, in omni genere motus primus motor est unus. In genere virtutum, primus motor est charitas, quia movet omnes alias ad suum finem ; ergo charitas est una.

Juxta hoc quæritur, utrum charitas possit esse informis.

Respondeo. Dicendum, quod habitus non distinguuntur penes distinctionem objectorum materialem, sed formalem, quæ attenditur secundum propriam rationem objecti. Propria autem ratio objecti amoris est bonum : quod quidem de eo quod est ad finem dicitur ex ipso ordine ad finem, de fine vero principaliter : et sic finis, et quod est ad finem, non habent formalem differentiam in ratione boni, cum finis sit ratio bonitatis ejus quod est ad finem. Et ideo virtus charitatis non distinguitur penes duo objecta, quæ sunt Deus et proximus ; cum alterum sit sicut finis, alterum sicut quod est ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquam differentiam esse formalem, respectu alicujus potentiæ vel habitus, et materialem respectu alterius ; sicut odorabile et audibile differunt formaliter in respectu ad sensum proprium, sed materialiter in respectu ad sensum communem vel imaginarium : et similiter finis et quod est ad finem, differunt formaliter in respectu ad virtutem, quæ ad actum ordinatur ; cum non eadem ratione cadat sub actu nostro finis et quod est ad finem. Differunt autem materialiter in respectu ad charitatem ratione jam dicta, quæ ordinatur ad finem.

Ad secundum quod objicitur de diversitate objectorum et actuum, dicendum, quod diversitas objectornm quorumlibet, sufficit ad diversitatem actuum secundum numerum, et modorum, et præceptorum : sicut alius est actus et modus videndi rem distantem et propinquam : sed non sufficit ad diversitatem actuum et habituum secundum speciem, nisi sit diversitas objectorum secundum speciem : quæ non est in proposito, quia bonum creatum non nisi sub ratione boni increati diligitur.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de forma intrinseca quæ intrat essentiam rei. Sic autem charitas non est forma virtutum ; sed est quasi forma extrinseca, inquantum id quod charitas circa actum virtutis ponit, scilicet relatio in finem ultimum, est formale respectu actus virtutis. Et inde est quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, et etiam motor, inquantum advocat alias virtutes in suum finem.

Ad ultimum dicendum, quod sicut gratiæ quodlibet peccatum opponitur ratione esse gratuiti, quod dat cuilibet virtuti, ita et charitati ratione relationis actuum virtutum in finem, cum quodlibet peccatum avertat a fine ultimo. Et ideo per omnia peccata per quæ amittitur gratia, quæ est forma virtutum, per eadem amittitur charitas. Non autem tollitur gratia nisi per peccatum mortale ; et ideo non potest tolli gratia et charitas remanere. Et propterea non potest charitas esse informis.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod dilectio qua Deum diligimus modum habeat. Secundum enim Augustinum « quanto plus aliquid habet de modo, specie et ordine, tanto melius est : » charitas vero optima est inter cætera dona Dei ; ergo plus habet de modo.

2. Præterea, omne creatum consistit in modo, quia omnia in numero et mensura disposuit Deus, Sap. XI. Charitas quid creatum est ; ergo consistit in modo.

3. Præterea, omnis actus immoderatus est vitiosus : actus charitatis non est vitiosus ; ergo non est immoderatus ; ergo habet modum.

Ad oppositum, Bernardus *de diligendo Deum* : « Causa diligendi ipsum Deum ipse Deus est ; modus, sine modo diligere ; » ergo dilectio Dei non habet modum.

Præterea, dilectio mensuranda est ad diligibile : sed divina bonitas est immensa ; ergo dilectio ipsius non habet modum.

Ad hoc dicendum est, quod aliquis actus tripliciter dicitur habere modum : aut secundum limitationem essentiæ, aut secundum determinationem debitæ circumstantiæ, aut secundum proportionem medii inter superfluum et diminutum. Primo modo, omnis actus creatus habet modum. Secundo modo omnis actus virtuosus, quia est ex debitis circumstantiis commensuratus. Tertio modo, actus virtutum cardinalium. Actus vero virtutum theologicarum, sicut charitatis, duplex est. Unus est e exterior in effectu ; et hic etiam habet modum, quia potest quis se nimis affligere exterius in servitio Dei. Alter interior in affectu ; et hic non ; quia mensuram accipit ex ratione objecti movente, quæ infinitas est ; et ideo non potest homo Deum nimis diligere.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium de Augustino, dicendum, quod ejus auctoritas intelligenda est secundum primum modum : et sic actus charitatis habet modum, cum sit quid creatum ; sic apparet solutio ad secundum.

Ad tertium quod objicitur de actu vitioso, dicendum, quod quantumcumqué Deus diligatur, actus non erit immoderatus, quia non excedit proportionem sui objecti. Ad reliqua duo argumenta dicendum, quod procedunt secundum tertium modum, secundum quem actus charitatis non dicitur habere mensuram.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod iste modus, qui est in præcepto, possit impleri in via ; quia Hieronymus dicit : « Qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse, anathema sit. » Sed hoc Deus præcepit omnibus in statu viæ existentibus ; ergo hoc potest fieri a viatoribus.

2. Præterea, magis necessarium est ad salutem præceptum charitatis quam aliarum virtutum ; sed ista possunt et debent in via impleri ; ergo illud multo magis.

3. Præterea, omne præceptum ligat : sed non in statu patriæ, quia ibi non est necessarium legem dari ; ergo in statu viæ. Sed non nisi ad implendum ; ergo in via potest impleri.

Contra. Augustinus : « Cum inest aliquid carnalis concupiscentiæ, non ex tota anima diligitur Deus : » sed hoc semper est in via ; ergo non potest in via prædictum præceptum impleri.

Præterea, nemo potest in via simul ad multa cor suum convertere : sed necesse est ad multa præter Deum cor in via convertere ; ergo non potest in Deum totaliter converti.

Ad hoc dicendum est, quod totum et perfectum dicitur cui nihil deest. Hoc autem potest esse dupliciter : aut eorum quæ debet, aut eorum quæ potest habere. Prima est totalitas perfectionis viæ. Secunda patriæ. Illo præcepto, secunda indicatur ut terminus viæ : prima vero præcipitur viatori, non secunda. De prima totalitate est omnia in Deum ordinare habitu, non semper actu ; de secunda actu ; quia perfectio virtutis consistit in habitu, quæ est perfectio viatoris, sed perfectio felicitatis in actu, quæ est perfectio comprehensoris. Secunda perfectio exclu-

dit omnem affectum alienum : et hoc non potest esse in via, nisi per privilegium speciale, ut forte in Virgine fuit, et in raptu Apostoli Pauli. Prima autem excludit omnem affectum contrarium ; et sic potest impleri in via.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium de Hieronymo, dicendum quod in præcepto divino continetur aliquid sicut directe præceptum vel prohibitum : et hoc potest impleri in via, et nisi impleatur est peccatum mortale : aliquid vero continetur, sicut quod notificatur per legem esse bonum vel malum, ut homo sciat in quid debeat tendere ; et hujusmodi omissio non facit peccatum mortale, sed veniale. Dicit enim *Glossa*, Rom. VII, de hoc præcepto : *Non concupisces*, « quo prohibetur delectatio et consensus. » Non autem primus ; qui tamen per hoc ostenditur esse malus, quamvis in via vitari non possit. Et similiter dicendum est in proposito.

Ad secundum quod objicitur de actibus aliarum virtutum, dicendum, quod non est simile : quia actus aliarum virtutum non sunt de substantia beatitudinis, quæ est omnium virtutum finis, sicut actus charitatis ; propter quod habet modum sola talem, qui competit ei, ut est patriæ et ut est viæ.

Ad tertium quod objicitur de præcepto legis, dicendum, quod modus patriæ potius ponitur ibi ut documentum fidei, quam ut præceptum legis ; et ideo non sequitur quod in via possit impleri. Ad reliqua duo patet solutio ex his quæ dicta sunt.

Expositio textus.

« Propter duo delicta. »

Contra. Unius habitus unum est objectum.

Respondeo. Unum est objectum principale et formaliter, id est Deus : sed plura materialiter.

« Odit animam suam. » Loquitur de odio effectus, non affectus.

« Isti sunt duo modi. »

Contra. Unius actus debet esse unus modus.

Respondeo. Verum est secundum idem : sed modus ille « ex toto corde » est ex parte diligentis : ille vero « propter se » modus est ex parte diligibilis.

DISTINCTIO XXVIII

Divisio textus.

« Hic quæri potest. » Egit de habitu charitatis ; hic agit de numero diligendorum. Et primo inquirit an totus homo interior et exterior contineatur in præcepto dilectionis proximi. Secundo, an in dilectione etiam proximi intelligatur, dilectio Angelorum : « Oritur autem. » Tertio, ex dictis elicit multiplicem acceptionem proximi : « Hic notandum. » In prima parte primo movet et volvit quæstionem principalem. Secundo, dubitationem ex solutione incidentem : « Hic videtur. » In secunda parte, primo agitur de dilectione Angelorum. Secundo, Christi.

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, an Angeli diligendi sunt ex charitate. Secundo, an dæmones et damnati. Tertio, an irrationales creaturæ. Quarto, an ipsemet homo a seipso, et corpus proprium.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum angeli sint diligendi ex charitate et videtur quod non. Secundum enim Augustinum, « Charitas est illarum rerum quæ societate quadam nobis referuntur in Deum : » sed Angeli non habent societatem nobiscum, quia non est Diis conversatio cum hominibus, Dan. II ; ergo charitas non est respectu illorum.

2. Præterea, charitas est amicitia quædam : sed nimia distantia status amicitiam solvit, ut dicitur in IX *Ethic.* Cum ergo maxima distantia sit inter nos et Angelos secundum statum, videtur, quod inter nos et eos charitas esse non possit.

3. Præterea, Angeli non sunt juxta nos, quia superiores, nec infra nos, quia sunt incorporei; nec nos ipsi, quia a nobis natura et persona distincti, nec supra nos in ordine diligendorum, quia non sunt Deus, nec Deo in persona uniti; ergo non sunt in numero diligendorum ex charitate.

Contra. Magister ait : « Nomine proximi intelliguntur Angeli ; » ergo sunt ex charitate diligendi.

Præterea, charitas divina est exemplar et regula charitatis nostræ ; sed Deus ex charitate diligit Angelos ; ergo et nos debemus.

Respondeo. Dicendum, quod amicitia non potest esse nisi eorum, qui eamdem vitam participant. Unde non dicitur homo amicus esse bruto seu insensibili creaturæ. Cum ergo charitas sit quædam amicitia, ut dicitur I Joan. I : *Si autem in luce ambulamus sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem*, non potest esse nisi eamdem vitam participantium. Quamvis autem angeli non participent nobiscum in vita naturali eadem secundum speciem, tamen participant in vita spirituali quæ est per gratiam ; et in hac participant ad invicem, et cum Deo : ideo secundum hanc vitam potest esse charitatis amicitia inter nos, et Angelos et Deum.

Ad primum quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis quoad participationem vitæ naturalis non habeant nobiscum societatem, habent tamen quoad participationem vitæ spiritualis ; scilicet gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro.

Ad secundum dicendum, quod distantia status solvit amicitiam sæcularem, quæ in conversatione vitæ exterioris consistit, non autem amicitiam charitatis quæ consistit in conversatione cum Deo.

Ad tertium dicendum, quod Angeli juxta nos sunt in genere, et participatione gratiæ et gloriæ, cum eam a Deo recipiant, sicut et nos, quamvis sint superiores dignitate naturæ et status.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod dæmones diligendi sint ex charitas. Lev. IX : *Diliges proximum tuum sicut teipsum. Glossa :* « Proximus non propinquitate sanguinis intelligendus, sed societate rationis. » Sed dæmones et damnati sunt nobis proximi societate rationis ; ergo a nobis ex charitate sunt diligendi.

2. Præterea, mali homines propter bonam naturam sunt ex charitate diligendi : sed ut dicit Dionysius, IV cap. de *Div. nominibus*. In dæmonibus est natura bona, quia naturalia per peccatum non amiserunt ; ergo sunt diligendi ex charitate.

3. Præterea, omnis creatura rationalis, quæ est nobis ad obtinendum beatitudinem utilis, est ex charitate diligenda : sed dæmones nobis ad exercitium dati tales sunt ; ergo sunt ex charitate diligendi.

Sed contra. Ut dicit Augustinus « qui diligit proximum, vel quia justus est, vel ut justus sit diligere debet : » sed dæmon talis non est, nec esse potest ; ergo non est ex charitate diligendus.

Præterea, nono *Ethic.*, dicit Philosophus, quod amicitia dissolvenda est ad eos qui sunt insanabiles, propter malitiam abundantam ; cum ergo dæmones maxime abundent in malitiis, quia in ea obstinati sunt ; multo fortius ad eos non est habenda amicitia.

Respondeo. Dicendum, quod ratio diligendi ex charitate hominem vel angelum, est participatio summi boni beatificantis, secundum Augustinum : quia id charitas habet pro objecto. Hæc autem participatio in quibusdam jam reducta est ad actum, ut in beatis ; in quibusdam est habitu, sed nondum actu, ut in justis viatoribus ; in quibusdam nec actu nec habitu, sed potentia sola, ut in malis viatoribus : in quibusdam nullo modo reducibilis est ad actum, ut in dæmonibus et damnatis. Primi ergo sunt maxime ex charitate diligendi ; secundi minus quam illi, tertii minus quam secundi ; quarti nullo modo ex charitate sunt diligendi,

quamvis amore quem includit charitas, inquantum Dei creaturæ; possunt diligi ; non ita quod charitas feratur directe ad ipsos : sed ad eum cujus sunt creaturæ : et sic amore concupiscentiæ, non tamen amore benevolentiæ vel amicitiæ diligendi sunt.

Ad quod primo objicitur de *Glossa*, dicendum, quod rationis societatem intelligit, non tantum in nature similitudine, sed in potestate vel possibilitate participationis divinæ.

Ad secundum quod objicitur de malis hominibus, dicendum, quod non est simile : quia in illis est capacitas imaginabilis reducibilis ad actum : sed in dæmonibus et damnatis non.

Ad tertium quod objicitur de utilitate, dicendum; quod per se et ex intentione propria dæmones a beatitudine impediunt, sed per accidens solum et ex alterius ordinatione proficiunt.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod creaturæ irrationales sint diligendæ ex charitate. Omne enim diligere meritorium est ex charitate : sed diligere temporalia ad serviendum Deo est meritorium; ergo est ex charitate.

2. Præterea, circa idem habet esse virtus et vitium : sed amor libidinosus habet esse circa irrationabilia; ergo et circa eadem habet esse charitas.

3. Præterea, videtur quod virtutes diligendæ sunt ex charitate. Propter quod unumquodque, et illud magis : sed amicitia charitatis diligit amicum propter honestum; ergo diligit magis honestum seu virtutem.

Contra. Charitas est virtus theologica; ergo habet beatitudinem,quæ est ultimus omnium virtutum finis, pro objecto : sed creaturæ irrationales non sunt capaces beatitudinis; ergo non sunt ex charitate diligendæ.

Præterea, charitas includit in se benevolentiam : sed benevolentia non potest esse ad irrationabilia, ut dicitur in VIII *Ethic.*; ergo nec charitas.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid diligitur ex charitate dupliciter : vel dilectione amicitiæ, in qua consistit principalis actus charitatis; et sic non diliguntur irrationales creaturæ vel virtutes, quia ad eas non habetur amicitia; vel dilectione concupiscentiæ quæ includitur in actu charitatis, quia diligere aliquem est velle ei bonum : et sic diliguntur ea bona quæ possunt alteri concupisci. Unde cum irrationales creaturæ et virtutes possint ab aliquo, sibi et aliis concupisci ut eorum bona et ad beatitudinem promoventia : ideo sic possunt diligi ex charitate, non tantum imperante, sed eliciente motum prædictum; quia charitas elicit actum dilectionis, non tantum ad ea ad quæ est principaliter, sed etiam ad alia quæ in illa ordinatur.

Ad quod ergo objicitur in contrarium de merito, dicendum, quod hujusmodi actus ex charitate est, non tamen qua terminetur ipsum temporale ut objectum; sed in Deum vel proximum; in ipsum vero ut materiam circa quam versatur dilectio.

Ad secundum quod objicitur quod virtus et vitium habent esse circa idem, dicendum, quod verum est circa idem subjectum, non tamen circa idem objectum. Vel dicendum, quod non est necesse, si aliqua virtus habeat esse circa temporalia, quod illa sit charitas; sed aliqua alia, sicut liberalitas, vel alia hujusmodi.

Ad tertium quod objicitur, quod propter quod unum quodque etc., dicendum, quod propositio illa habet veritatem in illis, quæ secundum eamdem rationem dicuntur. Non autem eadem ratione diligitur homo est virtus. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod homo non debeat seipsum diligere ex charitate; quia charitas minus quam inter duos esse non potest, ut dicit Gregorius; ergo non potest esse alicujus ad seipsum.

2. Præterea, nihil vituperabile est ex charitate : sed amare seipsum est vituperabile, unde II Tim. III dicitur : *Erunt*

homines seipsos amantes; ergo homo ex charitate seipsum non diligit.

3. Præterea, videtur quod nec corpus nostrum. Nihil enim quod non est in Deum ordinabile per fruitionem est ex charitate diligibile : corpus autem nostrum est hujusmodi, quia non est capax divinæ fruitionis; ergo non est ex charitate diligendum vel diligibile.

Contra. Homo debet diligere proximum sicut se ipsum : sed proximum debet diligere ex charitate : ergo et se.

Præterea, in numero diligendorum ex charitate, secundum Augustinum, unum membrorum est illud quod nos sumus, aliud quod infra nos est, scilicet corpus nostrum; ergo nos et corpora nostra debemus diligere ex charitate.

Respondeo. Dicendum, quod in amicitia, forma diligendi amicum accipitur exemplariter ex forma diligendi seipsum. Nam amicus est alter ipse, ut dicit Philosophus. Similiter in amicitia spirituali quæ est charitas. Unde ait : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ex hoc ergo patet quod charitas primo reflectitur in diligendum proprium subjectum, et postmodum ad diligendum proximum.

Ad illud ergo quod objicitur de Gregorio, quod Gregorius dicere intendit, quod non potest esse charitas ad seipsum solum; non quod non possit esse ad seipsum.

Ad secundum quod objicitur de amore sui, dicendum, quod amor sui ad exteriorem hominem reprehensibilis est ut diligatur in eo vitium, non natura, ut in bonis corporis finis voluntatis constituatur : sed quo ad interiorem laudabilis est.

Ad tertium quod objicitur de corpore, dicendum, quod quamvis non sit ordinabile per se immediate in Deum, tamen ordinabile est per animam mediate : et sic est beatificabile, et sic etiam diligibile.

Expositio textus

« Nemo unquam carnem suam. »

Contra. Aliqui se interficiunt.

Respondeo. Hoc non contingit ex odio carnis, sed ratione alicujus accidentis; inquantum scilicet vel retardat a vita meliori, vel in quantum detinet in statu aliquo odibili. Oritur hic quæstio. Videtur quod dilectio Angelorum, et beatæ Virginis, et Christi, secundum quod homo, non contineatur in dilectione proximi, sed in dilectione Dei; quia supra nos est quasi influens nobis vitam spiritualem quæ est per gratiam seu gloriam.

Respondeo. Quod sic, neque Angelus, neque Virgo, neque Christus, secundum quod homo, supra nos sunt, quia ejus est beatificare et gratiam dare cujus est nos creare, ut dicitur; et ideo sunt diligendi, sicut simul nobiscum participantes a Deo vitam æternam; et in hoc sunt juxta nos, quamvis sint supra nos in hoc quod plenius participant.

DISTINCTIO XXIX

Divisio textus

« Post prædicta. » Postquam determinavit de charitate secundum se, et de numero diligendorum; hic determinat de ordine diligendi, respectu ipsorum diligendorum. Primo, quoad quantitatem motus dilectionis, dist. hac. Secundo, quoad quantitatem meriti, dist. xxx. In prima parte, primo determinat de ordine diligendi ex parte diligendorum generaliter. Secundo, ex parte quarumdam personarum specialiter : « Solet. » Tertio ex parte graduum dilectionis specialius : « Sciendum. » In prima parte, primo determinat de ordine diligendi ex parte omnium diligendorum simul. Secundo ex parte proximorum per se : « Unde et super hoc. » In secunda parte primo ponit opinionem dicentium quod omnes proximi diligendi æqualiter sunt affectu, non effectu. Secundo determinationes eorum ad auctoritates quæ videntur ponere ordinem in ipso affectu : « Quibus. » Tertio, opinionem dicentium quod non æqualiter nec affectu, nec effectu : « Verum, quia. » In secunda parte primo agit de ordine dilectionis propinquorum : « Solet. » Secundo, de ordine dilectionis

inimicorum : « Verum. » Tertio, de utroque simul : « Quæri etiam. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, utrum charitas habeat ordinem. Secundo, utrum ille ordo sit attendendus secundum affectum, vel secundum effectum simul. Tertio, utrum magis diligendi sunt propinqui quam extranei. Quarto, utrum omnes teneantur habere charitatem perfectam.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod charitas ordinem non habeat. Bernardus enim dicit : « Amor nescit gradum, dignitatem non considerat » : in omni autem ordine est gradus ; ergo nescit ordinem.

2. Præterea, ubi est ordo, ibi est proportio : sed inter diligibile creatum et increatum non est proportio ; ergo nec ordo.

3. Præterea, ille ordo aut attenditur secundum habitum, aut secundum actum : si secundum actum ; ergo charitas dormientis non est ordinata : si secundum habitum ; ergo charitas non est unus habitus, quia ordo non est in re una.

Ad oppositum. Ubi unum propter alterum, ibi ordo : sed charitas diligit aliquid propter alterum, sicut omnia propter Deum ; ergo charitas habet ordinem.

Præterea, actus virtutum variantur secundum exigentiam objectorum : sed objectum charitatis, quod est bonum, ordinem habet, cum quoddam sit melius altero ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod ab eodem actus speciem recipit et mensuram, sicut ab eodem habet res esse specificum et mensuratum. Cum ergo actus charitatis speciem recipiat ab objecto charitatis, quod est bonum, ab eodem recipiet et sui mensuram. Unde secundum differentiam boni in diligibilibus oportet quod sit ordo et differentia charitatis ; et ideo quia non omnia diligibilia æqualiter participant bonum, non sunt æqualiter diligenda.

Ad illud quod objicitur de Bernardo, dicendum, quod gradus in dilectione dupliciter potest attendi. Uno modo per comparationem diligibilis ad diligibilia ; et sic amor habet gradum. Alio modo per comparationem diligentis ad diligibile ; et sic dicitur amor gradum nescire, propter fiduciam quam amicus concipit de amico, non impediente excellentia gradus.

Ad illud de proportione dicendum est, quod proportio potest esse dupliciter. Aut proprie, idest habitudo secundum commensurationem quantitatis aut communiter. Quælibet habitudo primo modo non requirit proportionem semper, sed secundo modo ; et sic est proportio inter Deum et creaturam, quamvis non primo modo.

Ad illud quod objicitur de actu et de habitu, dicendum, quod ordo ille actus est ut suscipiens, scilicet materialiter : sed habitus ut agentis, scilicet effective. Ordo vero bene potest radicari in uno ut in causa, in altero ut subjecto.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. Videtur, quod ordo charitatis non sit attendendus secundum affectum, sed secundum effectum. Sicut se habet fides ad credenda, sic charitas ad diligenda : sed fides, eo quod per eamdem rationem primæ veritati credit, quæcumque credit, æqualiter credit omnia ; ergo a simili charitas eo quod per eamdem rationem diligit quæcumque diligit, æqualiter diligit omnia ; ergo non habet ordinem secundum affectum.

2. Præterea, diligere ex affectu aliquem hoc est velle ei bonum : sed omnibus vult charitas idem bonum, scilicet Deum ; ergo omnes æquali affectu diligit.

3. Præterea, ordo charitatis est in præcepto : sed præcepta non obligant quantum ad affectum : quia dum exhibeam unicuique quod debeo, etsi sine affectione faciam, non sum reus præcepti ; ergo ordo charitatis non attenditur secundum affectum.

Sed contra. I Joan. III : *Filioli, non diligamus verbo vel lingua, sed opere et*

veritate; ergo charitas vera ordinat et opus et affectum.

Præterea, probatio dilectionis est exhibitio operis, ut dicit Gregorius; ergo non tantum ad ordinem dilectionis pertinet motus dilectionis interior, sed etiam motus exterior; ergo ordo charitatis pertinet ad affectum et effectum.

Respondeo. Dicendum, quod in affectu ordo potest esse dupliciter. Uno modo secundum quantitatem boni, quod desideratur alicui; et sic in affectu charitatis non est ordo, quia omnibus unum bonum optatur. Alio modo secundum intensionem actus : et sic ordo charitatis attendendus est, et quantum ad affectum et effectum æqualiter omnibus paribus. Et ratio est, quia affectus exterior non pertinet ad charitatem, nisi inquantum ex affectu procedit, in quo primo est charitatis actus. Unde, cum charitas ordinata præcipiatur, oportet quod ordo in affectu observetur, et ex affectu in effectum prodeat, ita quod ei qui plus ex affectu diligitur, magis in effectu impendatur omnibus paribus. Sed quia quandoque illi qui magis diliguntur ex affectu, nostri auxilii non indigent; ideo magis providendum est minus dilectis indigentibus.

Ad quod ergo primo objicitur de fide, dicendum, quod non est simile; quia ratio credendi non est veritas prima, secundum se accepta, sed ut annunciata. Sub æquali vero certitudine in omnibus articulis est annunciata. Bonitas vero prima non æqualiter est ab omnibus diligendis participata.

Ad secundum objectum, quod omnibus vult charitas idem bonum, dicendum, quod quamvis velit bonum idem secundum substantiam omnibus, non tamen eadem intentione affectus.

Ad tertium quod objicitur de præcepto, dicendum, quod ille qui impendit quod debet alicui sine affectu, quamvis non sit reus præcepti quod est de actu justitiæ, est tamen reus præcepti quod est de actu charitatis. Unde ad Rom. I, reputatur in vitium, sine affectione esse : quod intelligendum est de affectu voluntatis, non sensualitatis.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. Videtur, quod est charitate homo debeat magis diligere extraneos quam propinquos. Charitas enim fundamentum habet honestum : sed major honestas invenitur quandoque in extraneis quam in propinquis; ergo magis diligendi sunt ex charitate.

2. Præterea, effectus respondet affectui : sed in aliquibus, idest collatione beneficiorum ecclesiasticorum, debemus majorem in affectum amoris ostendere ad bonos extraneos quam ad propinquos malos; ergo magis diligendi sunt ex affectu extranei quam propinqui.

3. Præterea, Augustinus dicit : « Boni extranei, malis filiis præponendi sunt; » ergo magis diligendi.

Contra. Ad Gal. VI : *Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei;* ergo propinqui præferendi sunt extraneis.

Præterea, I ad Tim. V : *Qui suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior;* ergo magis habenda est cura propinquorum quam aliorum.

Respondeo. Dicendum, quod in amore duo sunt consideranda. Unum est approbatio qua amans approbat amatum et complacet sibi in eo. Aliud est desiderium quo aliquis optat bonum amato in amore benevolentiæ. Primum debetur amato ratione bonitatis; sed secundum ratione propinquitatis; quia desiderium est rerum ad nos pertinentiam. Quanto autem propinquiores sunt nobis, tanto magis eorum bona ad nos pertinent. Sic ergo quantum ad primum semper meliores diligendi sunt, ut scilicet magis approbentur : sed quantum ad secundum propinquiores, ut eis vehementiori affectu bona desideremus : et sic etiam in effectu amicitiæ debet esse ordo. Secundum vero effectum qui est ad salutem, sive animæ, sive corporis, necessarius requiritur ordo ex debito, non tamen ex parte aliorum effectuum. Si tamen sint beneficia privata, requiritur de congruo; si publicum, non sic; quia in hujusmodi

beneficiorum collatione debet respici communis utilitas, non conjunctio personalis; et magis in ecclesiasticis quam in civilibus.

Quod ergo objicitur quod fundamentum charitatis est honestum, dicendum est quod extranei, inquantum communicant nobiscum in operibus honestis, sic magis sunt diligendi : inquantum vero in origine naturæ, propinquiores et parentes magis; non inquantum mali : sed ad hoc ut sint boni. Vel dicendum, quod ratio probat meliores magis diligendos amore approbante, et non bonum illis desiderante.

Ad secundum quod objicitur de collatione beneficiorum, dicendum, quod ordo beneficiorum ecclesiasticorum non tantum attenditur penes ordinem charitatis ad proximum, hunc vel illum : sed potius ad totam Ecclesiam, et ad Christum; scilicet secundum ordinem ecclesiasticæ utilitatis.

Ad tertium quod objicitur de Augustino, dicendum, quod hoc intelligitur in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non temporalium; quia illa respiciunt utilitatem Ecclesiæ, hæc necessitatem naturæ vel personæ.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod omnes teneantur habere charitatem perfectam. I Joan. III : *Si Christus pro nobis animam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere :* hæc autem perfectio charitatis est, quia *majorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis;* ergo tenemur omnes perfectam charitatem habere.

2. Præterea, Gregorius : « In via Dei non progredi regredi est : » sed omnes tenentur non regredi; ergo tenentur ad perfectionem tendere.

3. Præterea, quilibet magis tenetur diligere proximum, quam corpus proprium : sed ponere vitam corporalem pro fratribus est perfectæ charitatis; ergo tenetur quilibet habere perfectam charitatem.

Contra. Sufficit ad salutem habere charitatem; ergo non est necesse habere perfectam charitatem.

Præterea, perfecto non est possibilis additio : charitas in via semper potest augeri; ergo nunquam potest perfici.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est perfectio charitatis viæ. Una est secundum intensionem, ut scilicet perfecte diligat. Alia secundum objecta vel opera, ut perfecta faciat. Unaquæque harum autem perfectionum dupliciter attenditur in charitate. Uno modo quantum ad esse, inquantum est perfecta in specie sua; et ad hanc omnes tenentur : quia sine hac non potest esse charitas. Alia est perfectio quantum ad bene esse : et in hac perfectione, secundum aliquos distinguendum est; quia ad perfectionem quæ est per intensionem tenetur quis tendere, quamvis non teneatur eam habere; sed ad perfectionem quæ est secundum objecta seu opera, non tenetur simpliciter quis nec tendere, nec eam habere; sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se firmare, sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectioribus operibus similia.

Ad illud quod primo objicitur de Joanne, dicendum, quod ponere animam pro fratribus, quandoque est de necessitate salutis, sicut cum cura fratrum est nobis commissa. Vel quando ex nobis non potest aliter vitari quin proximos scandalizemus quam mortem sustinendo; et sic loquitur Joannes. Quandoque vero est de perfectione charitatis, sicut cum quis sponte se offert ad mortis periculum pro salute proximorum; et sic loquitur Dominus in evangelio.

Ad secundum quod objicitur de Gregorio, dicendum, quod ad perfectionem patriæ tenemur tendere; nec ex hoc sequitur quod teneamur eam in præsenti habere, sed laborare ut in futuro habeamus. Secundum alios tamen tenemur tendere ad perfectionem charitatis, quantum ad bene esse secundum intensionem, non secundum opera.

Ad tertium quod objicitur de corpore nostro, dicendum, quod mori pro fratre, dupliciter contingit; aut pro salute ejus et utilitate, et hoc est perfectionis : aut

pro necessitate, quia aliter non potest fieri ; et hoc est necessitatis.

Expositio textus.

« Multorum charitas inordinata est. » Charitatem hic large pro quacumque dilectione ponit. « Qui si boni sint, malis filiis præponendi sunt. » Non in illis quæ ad naturalem communicationem pertinent, sicut est hæreditatis divisio et educatio et hujusmodi.

DISTINCTIO XXX

Divisio textus

« Hic quæri. » Postquam egit de ordine charitatis secundum quantitatem motus ; hic determinat de ea, secundum quantitatem meriti, tractans quid sit magis meritorium, utrum diligere amicos, vel inimicos. Et primo, respondet ad quæstionem principalem. Secundo opponit in contrarium ex auctoritate Augustini : « Augustinus. » Tertio ponit determinationem auctoritatis : « Ecce hic. » Quarto movet ex dictis incidentem dubitationem : « Illud vero. » Quinto determinat eam : « Quidam. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, an teneamur diligere inimicos. Secundo, utrum teneamur illis signum dilectionis ostendere. Tertio, utrum majoris meriti sit diligere inimicum quam amicum. Quarto, utrum omne meritum sit ex charitate.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum teneantur omnes ad diligendum inimicos. Et 1. videtur, quod non, Luc. VI : *Diligite inimicos vestros*, dicit *Glossa*, « Hoc perfectorum est : » sed ad ea quæ sunt perfectorum, non omnes tenentur ; ergo ad dilectionem inimicorum non omnes tenentur.

2. Præterea, Matth. IV : *Accipiens Jesus panes*, dicit *Glossa :* « Non alia quam quæ scripta erant prædicat, sed legem et prophetas gravia esse demonstrat. » Sed in veteri lege non tenebantur homines ad diligendum inimicos. Matth. V, dictum est antiquis : *Diliges amicum tuum et odio habebis inimicum tuum;* ergo nec modo tenemur ad dilectionem inimicorum.

3. Præterea, charitas facit voluntatem hominis voluntati divinæ conformem : sed Deus odit aliquos, sicut dicitur Malach. I : *Esau odio habui ;* ergo licet odio aliquos habere, et sic inimicos.

Contra. Luc. VII : *Diligite inimicos vestros*. *Glossa :* « Non sufficit non odisse, sed quod supra naturam est præcipimur diligere ; » ergo ad hoc tenemur.

Præterea, tenemur diligere proximum ex præcepto Dei : sed nomine proximi intelligitur omnis homo, ut dicit Augustinus in libro *de Decem chordis* ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod affectus dilectionis est duplex : primus innocentiæ, secundus beneficentiæ. Primo affectu tenemur diligere omnes inimicos ne optemus eis mala, inquantum mala sunt, idest per se : sed mala inquantum eis expedientia vel Ecclesiæ vel reipublicæ fore credimus, per accidens optare possumus. Secundus duplex est, quia unus est principalis, quem charitas primo et per se elicit, ut optare dilecto bona spiritualia, scilicet gratiam et gloriam : alter quem secundario et per accidens elicit ; ideo nec semper, quia non semper expedit dilecto, ut optare ei bona temporalia. Primo modo tenemur affectu diligere inimicos, secundo modo non ; sed minus secundo modo debemus diligere inimicos Ecclesiæ quam personæ. Nam illis optare prosperitatem temporalem imperfectionis est potius, quam perfectionis ; nisi per accidens, inquantum scilicet beneficiis attrahi sperantur ad Ecclesiæ devotionem. Inimicis autem personæ optare bona temporalia perfectionis est, nisi per accidens, inquantum putantur eis vel aliis fore nociva.

Ad quod ergo primo objicitur, quod diligere inimicos perfectorum est, dicendum, quod hoc intelligitur de dilec-

tione beneficentiæ, secundum modum dictum.

Ad illud, *Dictum est antiquis etc.*, dicendum, quod de inimico Ecclesiæ, dictum erat eis in lege, quantum ad dilectionem beneficentiæ in temporalibus; sed de inimico personæ non nisi ex prava doctorum interpretatione.

Ad tertium quod objicitur, quod charitas conformat voluntatem nostram divinæ, dicendum, quod Deus non vult malum alicujus loquendo de malo culpæ, sed permittit; et hæc permissio bona est. Malum autem pœnæ cujus est auctor, vult non inquantum malum, quia non delectatur in pœnis, sed inquantum justum; et sic nos possumus velle.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod omnes teneantur signa beneficentiæ inimicis ostendere. Luc. VI : *Diligite inimicos vestros*, dicit *Glossa* : « Ecclesia pro inimicis tria facit : diligit, orat, et bene facit : » sed membrum Ecclesiæ tenetur ad faciendum simile quod facit Ecclesia; ergo non est membrum Ecclesiæ qui hoc non facit.

2. Præterea, similiter præcipitur Matth. V, diligere inimicos et benefacere eis; ergo eadem ratione homines obligantur ad utrumque : sed ad primum omnes tenentur; ergo et ad secundum.

3. Præterea, abnegare homini signa familiaritatis et sua beneficia, quædam vindicta videtur : sed homo tenetur se non vindicare, sicut patet Rom. XII : *Non vosmetipsos vindicantes*; ergo tenetur homo non subtrahere sua beneficia inimicis.

Contra. Matth. V, dicit *Glossa* super verbo illo, *Diligite inimicos*, quod benefacere inimicis et orare pro eis est cumulus perfectionis : sed ad illa quæ sunt perfectionis non omnes tenentur; ergo nec ad præstandum inimicis beneficia.

Præterea, Ecclesia indicit bella contra tyrannos persecutores suos; ergo licet inimicis malefacere; ergo non tenemur eis benefacere.

Respondeo. Sicut est in affectu, ita in effectu ab eo procedente distinguendum. Nam ad effectum innocentiæ omnes tenentur ut inimicis mala non inferant, nisi forte per accidens propter bonum personæ vel reipublicæ. Quo ad effectum beneficentiæ distinguendum est; quia tenentur eis benefacere beneficio spirituali necessario ad salute, et pro eis orare non in speciali, sed in communi, sic non excludendo eos ab orationibus nostris communibus. Temporali autem beneficio non tenemur, nisi in casu necessitatis; et tunc est magis opus justitiæ quam amicitiæ : extra casum vero necessitatis in statu opportunitatis non tenemur. Circa hoc, tamen secundum aliquos, est distinguendum : quia aut est inimicus Ecclesiæ aut personæ. Inimico personæ benefacere perfectionis est, nisi per accidens, inquantum ipsum beneficium vel sibi vel alteri occasionaliter nocivum est. Utilius enim, ut ait Augustinus, esurienti panis subtrahitur, si de cibo securus justitiam negligat, quam esurienti panis frangitur, ut injustitiæ seductus acquiescat. Inimico vero Ecclesiæ beneficium subtrahere perfectius est, nisi per accidens, inquantum ipsum beneficium Ecclesiæ fore speratur utile, ut quando per beneficia speratur reconciliandus Ecclesiæ.

Ad quod ergo primo objicitur de *Glossa*. Luc. VI, dicendum, quod illa tria Ecclesia facit, sed differenter in diversis membris. Nam diligere facit ex præcepto in omnibus; benefacere beneficio temporali et orare speciali oratione facit ex consilio in solis perfectis.

Ad secundum quod objicitur de simili forma præcipiendi, dicendum, quod quamvis forma sit eadem, non tamen ratio et præcipientis intentio.

Ad tertium quod objicitur de abnegatione signorum et beneficiorum, dicendum, quod negare homini signa familiaritatis quando necessitas expeteret, esset vindicta, vel etiam quando veniam peteret, vel quando se illi qui hostis habetur ad familiaritatem ingereret, et si habeatur præsumptio quod non ficte vel irrisorie faciat; quia tunc diligit, et inter inimicos non est deputandus, sicut aliqui dicunt. Sed quod aliquis ultro se ad fami-

liaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis est.

Ad quartum quod objicitur in contrarium de *Glossa*, dicendum, quod hoc intelligitur de beneficio temporali in casu opportunitatis, non tamen necessitatis.

Ad quintum quod objicitur de consideratione Philosophi, dicendum, quod quando oppositum dicitur de opposito per se, scilicet in quantum oppositum est, tunc tenet consideratio, sed non quando dicitur de opposito inquantum convenit proposito; sicut cum visibile dicitur de albo, inquantum convenit cum nigro, non inquantum ei opponitur. Similiter bene facere dicitur de amico, inquantum convenit cum inimico, scilicet ratione naturæ communis; sed considerare vel secreta communicare convenit, inquantum opponitur inimico.

Sextum autem concedendum est; quia inimicis est malefaciendum cum ab Ecclesia exponuntur, ut sic ad bonum amicitiæ convertantur; vel si incorrigibiles sunt, ut alii in pace conserventur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod majoris meriti sit diligere inimicum quam amicum. Matth. v : *Dominus dixit*; *Si dilexeritis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* sed meritum dicitur respectu mercedis; ergo majoris meriti est diligere inimicum quam amicum.

2. Præterea, Gregorius : « Servitia quanto minus debita, tanto magis grata : » sed servitium quo servitur Deo in dilectione inimicorum est magis indebitum ; ergo magis Deo gratum.

3. Præterea, principium meriti in gratia consistit ; sed dilectio inimicorum est opus solius gratiæ, dilectio amicorum est opus etiam naturæ inclinantis ; ergo illud magis gratuitum ; ergo magis immeritorium.

Contra. Minus bonum dimittendum est pro majori bono, sed non e converso : sed in æquali necessitate magis est opus dilectionis amico quam inimico impendendum ; ergo magis est diligendus.

Præterea, pejus est odire amicos quam inimicos ; ergo, a contrariis, melius est diligere amicos quam inimicos.

Respondeo. Dicendum, quod comparatio potest attendi vel quantum ad habitus, vel quantum ad actus. Si quantum ad habitus, sic constat perfectiorem esse illum habitum quo inimicus diligitur, cum includat etiam amicorum dilectionem ; quia qui inimicos diligit, multo magis amicos. Si autem attendatur comparatio quantum ad actus, tunc actus isti possunt comparari, vel quantum ad ipsa diligibilia, vel quantum ad rationem diligendi. Si ad diligibilia, sic melius est diligere amicum. Si quantum ad rationem diligendi, sic cum in dilectione inimici ratio esse non possit nisi Deus, in dilectione vero amici sit aliqua ratio temporalis, præfertur quantum ad hoc inimicorum dilectio : et pro tanto majoris meriti esse dicitur, quia meritum consistit in hoc, quod actus nostri referantur in Deum. Si tamen amicus diligeretur ex æquali vel majori Dei charitate, vel e converso, inimicus propter aliquid aliud quam propter Deum diligeretur, comparatio prædicta cessaret. Sed hujusmodi comparationes fiunt secundum ea quæ frequentius accidere solent.

Ad illud ergo quod opponitur de minori bono, dicendum, quod minus bonum dimittendum est pro majori, ceteris paribus : sed ubi minus bonum est magis debitum quam majus, non est dimittendum pro majori. Dilectio vero amicorum magis est debita, quam dilectio inimicornm, et sic magis meritoria.

Ad illud, quod pejus est odire amicos quam inimicos, dicendum, quod in his quæ se habent ex additione, potius tenet consequentia in contrario quam in ipso. Nam quamvis vivere sit melius quam esse, tamen non esse pejus est quam non vivere. Diligere inimicos quo ad conatum voluntatis, se habet ex additione ad diligere amicos. Unde quamvis diligere inimicos sit melius, tamen odire amicos est pejus. Prima tria argumenta concedenda sunt, quia probant veritatem.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod meritum non consistat in charitate principaliter. Dicitur enim gratia esse principium merendi; sed charitas non est idem quod gratia; ergo non consistit meritum principaliter penes charitatem.

2. Præterea, nullus meretur nisi justificatus : sed fidei est justificare, ut patet Rom. v; ergo apud ipsam præcipue est virtus merendi.

3. Præterea, charitas minuit difficultatem operis circa meritum; ergo non est principaliter merendi radix.

Contra. Illud videtur radix merendi esse, sine quo nullum meritum valet : sed charitas est hujusmodi, ut patet I ad Cor. XIII; ergo charitas est radix merendi.

Præterea, illud est radix merendi, quod opponitur omni demerito : charitas est hujusmodi; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in oculo principium primum et remotum videndi est anima, principium propinquum sed non immediatum, potentia visiva, principium proximum bona dispositio organi, scilicet lux : sic in anima primum et remotum principium merendi est gratia, quæ ponit animam in statu merendi; principium propinquum, sed non immediatum, habitus cujuslibet virtutis; sed principium propinquum et immediatum charitas, et in ratione subjecti, quia forma est voluntatis, in qua est principium totius meriti, et in ratione objecti, quia objectum ejus est finis ultimus, ex cujus intentione est perfectio totius meriti.

Ad illud de gratia, dicendum, quod gratia est remotum principium, non immediatum.

Ad quod objicitur de fide, dicendum, quod nec actus fidei nec aliarum virtutum sunt justificantes, nisi inquantum sunt informati charitate.

Ad illud de difficultate, dicendum quod difficultas operis proprie non facit ad meritum nisi dimissionis pœnæ, per modum cujusdam commutationis; sed quasi per accidens, inquantum auget conatum voluntatis. Charitas vero facit majorem inclinationem voluntatis; unde ipsa auget meritum; et quanto major est conatus, majus est meritum respectu præmii accidentalis, quod respicit ipsum actum; non respectu præmii essentialis; quia quantitas ejus respicit quantitatem habitus charitatis. Vel aliter dicendum, quod duplex est facilitas. Una quæ provenit ex promptitudine voluntatis; et hæc non minuit meritum sed auget; et hanc facit charitas. Alia quæ est ex natura operis; et talem non facit charitas. Hæc autem diminuit meritum.

Expositio textus.

« An unus et idem motus. »

Contra. Non potest anima simul multa apprehendere ut plura; ergo nec diligere.

Respondeo. Dicendum, quod loquitur de unitate motus in utrumque in generali, non in speciali; idest de unitate, non secundum numerum, sed secundum speciem.

« Igne peccator ibi ferventior. »

Contra. Motus charitatis unius novitii, est ferventior motu charitatis viri perfecti aliquando.

Respondeo. Dicendum, quod fervor qui est de intentione finis facit actum meliorem; qui vero ex aliqua dispositione subjecti vel objecti, non oportet.

« Verba sponsionis cujus. »

Contra. Ergo peccator dicens, Pater noster, peccat, qui promittit quod non facit.

Respondeo. Dicendum, quod non peccat; quia non dicit in persona propria, sed in persona Ecclesiæ.

DISTINCTIO XXXI

Divisio textus

« Illud quoque. » Postquam determinavit de charitate secundum se, et de numero diligendorum, et de ordine diligendi; hic determinat de permanentia,

sive duratione charitatis; et primo in statu viatoris; secundo in statu comprehensoris: « Advertendum est. » In prima parte errorem quorumdam tangit et destruit. Secundo, auctoritates quibus innituntur determinat et exponit: « Quid vero. » In secunda parte primo inquirit an charitas manebit in comprehensoribus: « Advertendum. » Secundo, an in Christo fuerit ordo charitatis prædictus: « Nunc jam. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo, an charitas semel habita possit amitti. Secundo, an fides et spes evacuentur in patria. Tertio, an charitas. Quarto, an scientia.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod charitas semel habita non possit amitti. Majus enim est destruere jam existens, quam resistere advenienti: sed charitas omnis destruit peccatum existens in eodem subjecto; ergo multo magis resistit advenienti.

2. Præterea, si charitas a peccato destruitur, aut ergo a peccato non existente in eodem subjecto, aut ab existente in eodem subjecto. Si non ab existente, Contra. Quod non est non potest agere; et ita peccatum quod non est, non potest charitatem expellere. Si ab existente; ergo opposita simul sunt in eodem; quod est falsum; ergo charitas non destruitur.

3. Præterea, si destruitur, aut actione alterius, aut proprii subjecti. Si alterius, Contra. Solus Deus agere potest in libero arbitrio, quia ipse tantum superior est. Deus vero non est causa destructiva bonorum. Si proprii subjecti, Contra. Motus in unoquoque secundum naturam sic prædominantis, in omni habente charitatem ipsa est prædominatus; ergo omnes motus fiunt secundum naturam ipsius: sed quod secundum naturam alicui est, ipsum non destruit; ergo actione subjecti charitas non destruitur.

Contra. Apoc. II: *Habeo adversum te pauca, quia charitatem primam reliquisti*; ergo charitas potest amitti.

Præterea, quicumque non potest peccare, habet liberum arbitrium confirmatum: sed non omnis qui habet charitatem, habet liberum arbitrium confirmatum; ergo aliquis habens charitatem potest peccare: sed per peccatum amittitur charitas; ergo potest amittere charitatem.

Respondeo. Dicendum, quod omnis forma est in materia sibi proportionata et debite disposita. Destructa ergo debita dispositione, destruetur forma; sicut debito temperamento corporis destructo desinit in eo esse anima. Debita autem dispositio hominis ad gratiam, est ejus conversio ex toto corde ad Deum. Destructa ergo prædicta dispositione, desinet in eo esse gratia, seu charitas. Per omne autem peccatum mortale prædicta dispositio perditur; quia peccatum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum; et ideo per omne peccatum mortale, desinit in hominis esse charitas.

Ad quod primo objicitur in contrarium, quod majus est destruere jam existens, dicendum, quod ipsa charitas de se resistere potest; sed subjectum se charitati subtrahit, et contrario supervenienti se supponit.

Ad secundum « aut a peccato existente » dicendum, quod a peccato existente, quod quidem charitatem destruit, non active, sed formaliter, et ideo in eodem instanti quo culpa esse incipit, charitas esse desinit; et sic non sunt simul.

Ad tertium de actione, dicendum, quod destruitur actione proprii subjecti. Et quod dicitur, omnis motus est per naturam prædominantis, hoc intelligitur in motu naturali, non voluntario. Vel dicendum, quod charitas in habente prædominatur semper habitu, sed non actu.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod fides non evacuetur. Adveniente lumine majori, non destruitur

lumen minus; ergo nec lumen fidei, adveniente lumine gloriæ.

2. Præterea, nihil destruitur nisi a suo contrario : sed fidei quantum est ad genus cognitionis, cognitio patriæ non opponitur ; ergo quantum ad genus non tollitur.

3. Præterea, videtur quod nec spes. Magis opponuntur habitus gratuiti culpæ quam gloriæ : sed spes per culpam non tollitur ; ergo nec per gloriam.

4. Præterea, sicut se habet spes ad salvatos, sic desperatio ad damnatos : sed in damnatis manet desperatio ; ergo spes in salvatis.

Contra. Habitus simplices formæ sunt ; ergo quando destruuntur, totaliter destruuntur : sed fides quo ad ænigma, spes quo ad expectationem, destruuntur ; ergo totaliter.

Præterea, ad Rom. VIII : *Quod enim videt quis, quid sperat?* ergo non potest esse de visis intellectui, sicut nec fides : sed in gloria videntur omnia speranda et credenda ; ergo in ea fides et spes evacuabuntur.

Respondeo, quod status gloriæ est perfectus, status viæ imperfectus. Quæ ergo imperfecta sunt, quamvis hæc sint in statu viæ, non tamen erunt in statu gloriæ. Sunt autem quidam habitus in statu viæ qui habent imperfectionem essentialem, quia scilicet convenit eis secundum rationem propriæ speciei ; quidam qui accidentalem. Primi totaliter tollentur. Secundi manebunt, sed perficientur. Quia ergo fides ratione ænigmaticæ cognitionis, spes ratione carentiæ rei expectatæ, essentialiter sunt imperfectæ ; ideo in patria essentialiter tollentur adveniente clara visione, et præsentia rei expectatæ.

Ad primum quod objicitur de lumine, dicendum, quod ubi minus lumen majori non opponitur, manet, ut in luminibus corporalibus : sed ubi opponitur, non manet, ut contingit in aliquibus luminibus spiritualibus. Sic autem se habet fides et visio.

Ad secundum dicendum, quod destructio, cum sit actus naturæ, non respicit genus vel speciem quæ sunt rationis, nisi ex consequenti. Respicit enim primo particularia, quibus destructis, ex consequenti destruuntur genera et species, prout sunt in eis. Secundum alios tamen fides quantum ad genus cognitionis in patria non destruitur. Sed hoc est impossibile, si intelligatur, quod eadem numero cognitio sit fides viæ et visio patriæ : sicut nec homo et asinus possunt esse idem animal numero. Si vero intelligatur quod non manet eadem cognitio numero sed genere, hoc in idem redit cum ea quod dicit, quod fides secundum substantiam cessat.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque tollitur per suum contrarium. Unde et spes tollitur per culpam contrariam, scilicet desperationem, non autem per alias culpas quæ non opponuntur ei nisi ratione suæ formæ. Unde per eas redditur informis. Sed status gloriæ opponitur ei quantum ad suam speciem, ut dictum est ; et ideo eam evacuat.

Ad quartum de desperatione, dicendum, quod non similiter se habent. Nam desperatio auget pœnam damnatorum, spes vero minuit gloriam salvandorum.

ARTICULUS III.

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod charitas destruatur. I Cor. XIII : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est :* sed charitas est ex parte : quia illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*, non totaliter impletur in via ; ergo charitas evacuabitur.

2. Præterea, qui habet unam virtutem, habet omnes, secundum Hieronymum : sed in futuro fides non habetur ; ergo nec charitas.

3. Præterea, ad charitatem pertinet inimicos diligere : sed Sancti in patria non diligent inimicos damnatos, eis enim bona gratiæ et gloriæ non optabunt propter conformitatem voluntatis ad Deum ; ergo charitas non manet.

Contra. I ad Corinth. XIII : *Charitas nunquam excidit.*

Præterea, perfectæ charitatis est inimicos diligere : sed Christus et sancti in patria perfectionem habent charitatis ;

ergo diligent inimicos, et sic malos; et ita in eis ordo charitatis servabitur.

Respondeo. Dicendum, quod circa charitatem est considerare habitum, actum, modum et ordinem. Habitus et actus nihil habent imperfectionis : ideo in eis nihil tolletur, sed augebitur. Modus duplex est : quantitatis ex parte Dei, scilicet diligere Deum propter se et super omnia; et quantitatis ex parte nostra, scilicet ex toto corde. Primus in præsenti non habet aliquid imperfectionis : unde non tolletur sed augebitur. Secundus ex parte subjecti, non sui, imperfectionem habet, et ejus imperfectio tolletur. Circa ordinem autem est considerare duo. Primo ordinem essentialem quatuor diligendorum ex parte ipsius charitatis secundum naturam propriam; sicut quod solet diligere primo quod supra nos est; et hoc manebit. Et ordinem accidentalem ex parte subjecti secundum statum, ut diligere magis propinquos quam alios, qui in statu viæ nobis amplius junguntur.

Ad primum, quod charitas est ex parte, dicendum, quod hoc habet ex imperfectione subjecti non sui; quia imperfectio non pertinet ad rationem propriæ speciei, cum amor sit tam præsentis quam absentis.

Ad secundum, quod qui habet unam etc., dicendum, quod hoc intelligitur in statu viæ solum. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de virtutibus perfectis solum.

Ad tertium dicendum, quod charitas refertur tantum ad eos, qui sunt in gratia vel gloria, vel esse possunt; unde de se non extendit ad damnatos, ut supra dictum est. Diliguntur tamen a sanctis ex charitate Dei sicut et dæmones, inquantum scilicet Dei creaturæ sunt.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod scientia evacuetur, I ad Cor. XIII : *Scientia destruetur* : sed accidens quod destruitur totaliter tollitur; ergo scientia totaliter tolletur.

2. Præterea, scientia maximæ delectabilis est; ergo si remanebit, habebit plus delectationis minimus bonus philosophus, quam optima vetula.

3. Præterea, memoria est pars animæ sensibilis, secundum Philosophum : sed potentia sensibilis in morte perit, ergo et memoria; ergo et omnis scientia existens in memoria.

Contra. Angeli et Christus quamvis videant in Verbo, cognoscunt tamen res in propria natura; ergo et sancti similiter facient; ergo et in eis erit scientia a rebus accepta, per quam cognoscent res in generibus propriis.

Præterea, damnati retinent eorum quæ hic aguntur scientiam, ut patet in divite; ergo magis salvati.

Respondeo. Dicendum, quod in scientia est considerare habitum, actum et modum. Habitus non habet oppositionem cum gloria, nec cum pœna : ideo manebit. Actus non sic, quia est ratiocinationis et inquisitionis. Hic cessabit in beatis, ut dicit Magister; et alium actum habebunt, quia videbunt veritatem rerum per simplicem intuitum non ratiocinativum. In damnatis autem respectu eorum quæ elici possunt ex his quæ scient, forte prædictus actus manebit, sed ad eorum afflictionem. Modus est intelligere cum phantasmate qui convenit sibi ex parte corporis. Cum enim intelligere sit actus conjuncti per animam, et corpus non communicet sibi ex parte actus, quia intellectus non est potentia conjuncta organo, oportet quod communicet sibi ex parte objecti, cum non sit possibile aliter; et ideo oportet intelligere cum phantasmate, quia phantasma est species corporalis. Separata ergo anima a corpore, prædictus modus non remanebit. Similiter nec post resurrectionem, quando corpus sequitur animam, et non e converso.

Ad primum quod opponitur de Apostolo, dicendum, quod scientia destruetur quantum ad modum, et quantum ad actum mutabitur; quamvis quantum ad terminum actus, qui est certitudo, et quantum ad habitum, remaneat.

Ad quod objicitur de delectatione, dicendum, quod quamvis quo ad hoc habeat philosophus majorem delectationem

accidentalem, tamen habebit vetula majorem substantialem.

Ad tertium de memoria, dicendum, quod secundum Sanctos, non tantum est memoria sensibilis, sed etiam intellectualis in anima rationali, quæ est pars imaginis.

Expositio textus.

« Quæ semel habita nón amittitur, » idest vix amittitur.

« Radix omnium malorum cupiditas. »

Contra. Eccl. x : *Initium omnis peccati superbia.*

Respondeo. Utraque generaliter, non specialiter accepta, omnis mali radix est; sed differenter; quia superbia in aversione a bono incommutabili, cupiditas in conversione ad bonum commutabile.

« Scientia secundum sui actum. »

Contra. Frustra est habitus sine actu.

Respondeo : Non dici habitum mansurum sine actu, sed sine eo qui nunc est, scilicet ratiocinatione ; quamvis remaneat quantum ad terminum actus qui est certitudo.

DISTINCTIO XXXII

Divisio textus

« Prædictis. » Egit a dist. xxvii de dilectione creata qua Deum diligimus, hic agit de dilectione increata qua a Deo diligimus. Et primo agit de dilectione Dei communiter respectu omnium creaturarum. Secundo, specialiter respectu hominum : « Considerato. » Tertio, specialius respectu reproborum a de reprobis. In prima parte primo ostendit divinæ dilectionis ad diversos inæqualitatem. Secundo, inæqualitatis assignat rationem : « Cum autem. » In secunda parte ostendit qualiter incipit aliquem hominem diligere de novo. Secundo, inquirit an eumdem hominem diligat uno tempore plus quam altero : « Si vero. »

Hic quæruntur quatuor. Primo, utrum Deus creaturam diligat. Secundo, utrum omnem creaturam. Tertio, utrum ab æterno. Quarto, utrum omnia æqualiter.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum Deus diligat creaturam : et videtur quod non. Amor enim quamdam animi passionem importat; sed aliæ passiones animæ ut ira, odium, et hujusmodi, non sunt in Deo nisi secundum effectum et similitudinem ; ergo nec amor.

2. Præterea, si Deus diligit creaturam, aut ergo fruendo, aut utendo : sed ipse nec fruitur creatura, nec eam refert in finem alterum, quia nec creatura est ejus finis, nec ipse creatura indiget ad consequendum aliquem finem ; ergo non diligit creaturam.

3. Præterea, amor Dei ad creaturam, aut est affectus, aut effectus : si effectus, ergo affectio est in Deo ; si effectus, ergo amor ad creaturam non est in Deo sed a Deo.

Contra. Joan. iii : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Præterea, amor est primum donum, et ita ratio omnis doni : cum ergo a Deo creaturæ multa dona donentur, et nisi ex amore dari non possint, creatura a Deo diligitur.

Respondeo. Dicendum, quod unicuique habenti cognitionem amabile est proprium bonum. Unde, cum in Deo sit cui cognitio perfecta, amat suam bonitatem. Bonum autem alicujus non solum dicitur secundum hoc quod in ipso est, sed etiam secundum quod est in alio per similitudinem. Unde cum bonitas quæ est in creatura sit similitudo divinæ bonitatis, Deus diligit creaturam.

Ad quod primo objicitur de passione, dicendum, quod amor quandoque nominat passionem, secundum quod est in parte sensitiva ; quandoque vero non : sed solum operationem voluntatis secundum quod est in parte intellectiva ; et hoc modo Deo convenit, non primo.

Ad secundum dicendum, quod Deus non refert ad aliam creaturam, sed ad seipsum ; et ideo utitur ea.

Ad tertium quod amor Dei ad creaturam, aut dicit affectum etc., dicendum, quod si affectio nominet passionem, sic non competit Deo : si autem nominet operationem affectivæ virtutis, scilicet voluntatis, sic competit Deo, sicut et velle.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus non diligat omnem creaturam. Deus enim ex charitate diligit quicquid diligit : sed non omnia sunt ex charitate diligenda, ut rationabilia ; ergo Deus non diligit omnia.

2. Præterea, nihil idem simul diligitur et oditur : sed Deus odit reprobos. Malach. I : *Esau odio habui* ; ergo non diligit eos.

3. Præterea, dilectio est causa electionis, sive ratio : sed Deus non omnes eligit ; ergo non omnes diligit.

Contra. Sap. XI : *Diligit omnia quæ sunt.*

Præterea, Gen. I : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Secundum Augustinum autem, per hoc significat quod omnia approbavit : sed nihil approbatur nisi quod amatur ; ergo Deus omnia amat.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est dilectio ; quædam generalis, qua quis vult alteri bonum quodcumque ; quædam vero specialis, qua vult alteri bonum, quod sibi convivat ; et hæc est dilectio amicitiæ. Prima dilectione Deus diligit omnia, quia voluntas ejus causa est in eis omnium suorum bonorum. Secundo modo distinguendum est, quod voluntas Dei duplex est : quædam antecedens quæ respicit naturam, quædam consequens quæ respicit meritorum exigentiam. Primo modo Deus diligit dilectione amicitiæ omnem creaturam rationalem. Secundo modo solos electos.

Ad primum, Deus diligit ex charitate, dicendum, quod Deus diligit omnia, idest creaturas irrationales et charitate diligit, non sicut charitatem habens ad illa, sed sicut ordinans ea ad illa ad quæ charitatem habet.

Ad secundum de odio, dicendum, quod idem secundum idem non diligitur et oditur. Unde in peccatoribus aliud odit Deus, id est peccatum, aliud diligit, ut naturam.

Ad tertium quod dilectio est causa electionis, dicendum, quod verum est de dilectione amicitiæ quæ sequitur voluntatem consequentem, et hac non omnes diligit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus non diligat creaturam ab æterno. Dilectio enim non est nisi boni : sed creaturæ non fuerunt bonæ ab æterno ; ergo non diligit eas ab æterno.

2. Præterea, dilectio Dei ad creaturam significat essentiam, et connotat effectum in creatura : omne tale attributum dicitur de Deo ex tempore, ut creator, Dominus ; ergo et dilectio creaturæ.

3. Præterea, amans vult, esse amatum : sed Deus non volebat creaturas esse antequam essent, quia si voluisset eas esse, fuissent ; ergo non amabat eas antequam essent.

Contra. Electio sequitur dilectionem : sed sanctos ab æterno elegit. Eph. I : *Elegit nos ante mundi constitutionem* : ergo ab æterno eos dilexit.

Præterea, de non sciente Deus ab æterno non potuit fieri sciens ; ergo nec de non diligente diligens ; ergo quoscumque diligit, ab æterno diligit.

Respondeo. Dicendum, quod dilectio Dei dupliciter potest accipi. Aut pro actu dilectionis interiori, aut pro exteriori. Primo modo idem est quod velle bonum alicui. Secundo modo, idem quod impendere bonum alicui. Primo modo dicitur secundum essentiam. Secundo modo secundum efficientiam. Primo modo notat effectum in creaturam habitu non in actu ; secundo modo etiam in actu : unde primo modo est æterna, secundo modo temporalis.

Ad primum quod dilectio non est nisi boni, dicendum, quod verum est ; sed potest esse boni existentis in propria na-

tura; et sic creaturæ non fuerunt bonæ ab æterno: vel in Dei præscientia, et sic ab æterno fuerunt bonæ.

Ad secundum « connotat effectum, » dicendum quod non connotat effectum in actu, sed in habitu: et hoc modo cum connotat effectum in creatura potest dici de Deo ab æterno; et ideo ab æterno convenit Deo dilectio affectus, quamvis non effectus.

Ad tertium quod Deus non volebat ab æterno esse creaturas, dicendum, quod si ly ab æterno, determinat hoc verbum, volebat, falsa est: si determinat hoc verbum, esse, vera est; quia ab æterno volebat esse creaturas; sed non eas esse ab æterno, sed secundum ordinem suæ sapientiæ. Voluit enim ab æterno creaturarum productionem, sed non voluit producere eas ab æterno.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Deus omnia æqualiter diligat. Cognitionem consequitur dilectio: sed Deus æqualiter cognoscit omnem creaturam; ergo æqualiter diligit.

2. Præterea, Deus eodem modo se habet ad omnia, secundum Dionysium: dilectio vero Dei dicit habitudinem ejus ad creaturam; ergo eodem modo diligit omnem creaturam; ergo æqualiter.

3. Præterea, idem actus non potest esse intensior et remissior nisi secundum diversas sui partes: sed Deus eodem actu simplici diligit omnia; ergo non diligit unum plus altero.

Contra. Charitas est boni inquantum bonum; ergo magis bonum magis diligit.

Præterea, ordo charitatis est de perfectione ipsius: sed charitas Dei perfectissima est; ergo secundum ordinem unum plus altero diligit.

Juxta hoc quæritur an magis diligat genus humanum quam Christum. Secundo an magis Angelum quam hominem. Tertio an magis innocentem quam pœnitentem. Quarto an magis præscitum justum, quam peccatorem prædestinatum.

Respondeo. Dicendum, quod dilectio Dei dupliciter potest considerari. Aut quo ad ipsam voluntatem, aut quo ad bonum volitum. Primo modo una et æquali dilectione diligit omnem creaturam. Secundo modo non, quia uni creaturæ vult majus bonum quam alii.

Ad primum, quod objicitur de cognitione, dicendum, quod non est simile; quia cognitio nullum effectum connotat aut ponit in creatura, sed dilectio sic. Nam dilectio de sui ratione dicit motum ad res, non autem cognitio.

Ad secundum, quod æqualiter se habet Deus ad creaturam, dicendum, quod dilectio non tantum importat id quod est ex parte creaturæ, cujus bonum prout est a Deo volitum, in dilectione Dei includitur. Et ideo, quia creaturæ non se habent æqualiter ad Deum, nec possunt æqualiter bonitatem ejus participare; ideo non æqualiter omnes diligit.

Ad tertium de intensione actus, dicendum, quod non dicitur magis diligere quia intensius diligit, sed quia majus bonum vult.

Ad quarto quæsita, dicendum, quod Deus æquali dilectione affectus omnia diligit, quamvis non effectus; et ideo Christum qnantum ad naturam humanam etiam dicitur diligere magis tota creatura, quia ad majus bonum, scilicet ad unionem divinæ personæ. Angelum autem quo ad naturam, quæ nobilior est, magis homine; quamvis quo ad bonum gloriæ se habeant ut excedentia et excessa, vel æqualia. Innocentem autem magis pœnitente, quoad præmium accidentale, propter dignitatem innocentiæ; quamvis quo ad præmium essentiale magis diligat plus habentem de charitate. Præscitum autem justum, ut nunc, magis prædestinato injusto; quamvis simpliciter magis diligat prædestinatum, quia simpliciter vult et majus bonum.

Expositio textus.

« Futura jam facta sunt. »

Contra. Ergo sunt ei præterita non præsentia.

Respondeo. Factum esse dupliciter

accipitur : quia vel dicit præteritionem motus et præsentiam termini, vel præteritionem utriusque. Primo modo intelligit, non secundo.

DISTINCTIO XXXIII

Divisio textus

« Post prædicta. » Egit de habitibus trium virtutum theologicarum; hic agit de habitibus quatuor virtutum cardinalium de quibus quatuor determinat. Primo, quid sint. Secundo, quare cardinales dicuntur : « Hæ virtutes. » Tertio, an fuerint in Christo : « Cum Christo. » Quarto, utrum erunt in futuro : « Verumtamen. »

Hic quæruntur quinque. Primo, an virtutes morales a theologicis et intellectualibus distinguantur. Secundo, an ad invicem. Tertio, an sint ante, vel per infusionem, vel per acquisitionem. Quarto, utrum consistant in medio. Quinto, an maneant in patria.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod virtutes cardinales non distinguantur a theologicis. Ad eumdem enim habitum pertinet cognoscere principia, et quæ ex principiis cognoscuntur; sed finis est principium in operabilibus, ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*; ergo habitus virtutum theologicarum, qui sunt de fine, non debent distingui ab habitibus virtutum cardinalium, qui sunt de operationibus propter finem.

2. Præterea, ad quæ potentia determinata est, non indigemus aliquo habitu : sed cognitio existendi Deum nobis naturaliter inserta est, ut dicit Damascenus : sed et desiderium summi boni omnibus innatum est; ergo ad cognitionem et dilectionem Dei, qui est summum bonum, non indigemus habitu aliquo; ergo sufficiunt virtutes aliæ sine theologicis.

3. Præterea, videtur quod non distinguantur a virtutibus intellectualibus. Prudentia enim, in VII *Ethic.*, inter intellectuales virtutes ponitur, et est etiam una de quatuor virtutibus cardinalibus; ergo similiter videtur quod aliæ virtutes cardinales ab intellectualibus non distinguantur.

4. Præterea, omnis virtus moralis consistit in medio determinato secundum rectam rationem, ut dicitur II *Ethic.*; cum ergo ratio per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipsæ intellectuales sint de essentia moralium, et ita ab eis minime distinguantur.

Contra. Magis distat Deus a creaturis, quam quævis creaturæ ab invicem : sed diversitas aliquarum creaturarum requirit diversitatem habituum, ergo virtutes quæ habent Deum pro objecto, multo magis ab aliis distinguuntur.

Præterea, in I *Ethicorum,* Philosophus dividit morales contra intellectuales.

Respondeo. Circa hanc questionem sciendum est, quod differunt gratia, virtus, donum, beatitudo et fructus. Gratia enim perficit animæ essentiam, sed virtus et donum perficiunt potentiam; sed differenter; quia virtus perficit potentiam ad agendum modo humano; donum autem ad agendum modo divino. Unde fortitudo, prout est virtus, habet pro mensura vires humanas; sed prout donum, potentiam divinam. Beatitudo autem est operatio doni; quia secundum Philosophum, felicitas est perfecta operatio perfectæ virtutis. Fructus autem est delectatio consurgens ex prædicta operatione, vel ipsa virtus, prout est ratio delectationis. Virtutum autem duplex est genus. Quoddam reintegrantium potentias, ut sunt virtutes sacramentales. Aliud expedientium, sive perficientium potentias ad opus : et istarum quædam sunt de fine, quædam sunt de his quæ sunt ad finem. Primæ sunt theologicæ, secundæ cardinales, sive intellectuales : sed intellectuales perficiunt cognitivam, ad cognoscendam; cardinales autem motivam ad agendum.

Ad primum quod opponitur de cognitione principiorum, dicendum, quod non est verum. Nam cognitio principiorum pertinet ad intellectum, cognitio conclu-

sionum ad scientiam, quæ sunt diversæ virtutes intellectuales.

Ad secundum de cognitione et desiderio naturali, dicendum, quod duplex est participatio Dei : quædam secundum naturam, quædam supra naturam. Ad primam inserta est nobis naturalis cognitio et desiderium, non autem ad secundam, ad quam ordinant virtutes theologicæ collatæ nobis a Deo.

Ad tertium quod objicitur de prudentia, dicendum, quod non est simile de ea et aliis virtutibus; quia ipsa media est inter intellectuales et morales virtutes. Est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus. Sed est moralis materialiter, quia circa materiam moralium ut habitus directivus versatur, etc., cum secundum Philosophum, sit recta ratio agibilium.

Ad quartum quod objicitur de medio, dicendum, quod aliter determinatur medium per virtutem intellectualem, quæ est prudentia, quia per modum dirigentis : aliter per moralem, quia per modum exequentis et inclinantis in medium. Unde dicit Tullius quod per modum naturæ operatur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod virtutes cardinales ab invicem non distinguantur. Eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non ponitur in definitione alterius : sed prudentia est recta ratio quæ ponitur in definitione moralium virtutum, ut patet II *Ethic.*; ergo morales virtutes a prudentia non distinguuntur.

2. Præterea, omne peccatum non expellitur nisi per omnem virtutem : sed per justitiam expellitur omne peccatum, ut patet in justificatione impii; ergo ab ipsa aliæ virtutes cardinales non distinguentur.

3. Præterea, diversarum formarum una non denominat alteram. Non enim dicitur grammatica alba, vel e converso. Virtutum vero harum una denominat alteram; quia secundum Augustinum dicitur justitia prudens, temperans et fortis; ergo non sunt diversæ virtutes.

Contra. Habitus distinguuntur secundum actus : sed Augustinus distinguit diversos actus virtutum cardinalium in *littera*; ergo virtutes cardinales ab invicem distinguuntur.

Præterea, quæ dividuntur ab invicem, distinguuntur : sed secundum sanctos et philosophos, virtutes cardinales dividuntur ab invicem; ergo distinctæ sunt.

Respondeo. Dicendum, quod ad virtutes concurrunt diversæ conditiones, quarum singulæ in certis materiis præcipuam rationem laudis habent. Unde et virtutes quæ circa illas materias sunt, ab illis conditionibus nomina sortiuntur; sicut in consiliandis discretio, a qua denominatur prudentia, quæ est circa consilia; in actionibus et judiciis et communicationibus rectitudo, a qua sumitur nomen justitiæ; in periculis mortis constantia, a qua sumitur fortitudo; in delectationibus carnis modestia, a qua sumitur temperantia. Possunt ergo istæ quatuor virtutes sumi dupliciter. Uno modo secundum generales conditiones virtutis quæ notant : et sic quælibet earum est generalis ad omnes virtutes; et ita una non distinguitur ab alia per substantiam habitus. Alio modo, secundum quod concernunt specialem materiam; et sic penes objecta distinguuntur quasi habitus diversi; secundum quod prudentia est circa consilia, justitia circa communicabilia, fortitudo circa mortis pericula, temperantia circa carnis delebtabilia. Primo modo dicuntur virtutes cardinales quasi generales. Secundo quasi principales; quia sunt circa materias in quibus conditiones virtutis præcipue laudem habent.

Ad primum ergo quod objicitur de definitione, dicendum, quod quando aliqua condivisa æqualiter recipiunt communis prædicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius; sed quando condivisa non æqualiter, sed per prius et posterius recipiunt communis prædicationem, tunc primum ponitur in definitione alterius, sicut substantia in definitione accidentium : et propterea prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, et per consequens ratio virtutis inveni-

tur; quia prius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem.

Ad secundum quod objicitur de justitia, dicendum, quod justitia dicitur dupliciter. Generalis quæ complectitur hominis totalem rectitudinem. Secundo modo specialis quæ continet rectum ordinem ad proximum principaliter. Prima est generalis ad omnes virtutes, secundum quam dicitur justificari impius. Secunda est specialis.

Ad tertium quod objicitur de denominatione, dicendum, quod forma una alteram denominare potest dupliciter : aut per inhærentiam, ut albedo superficiem : aut per causam, ut fortitudo dicitur bona, quæ in bono expenditur. Hoc modo, quia virtutes connexæ sunt, et una coadjuvat alteram ad actum suum denotant sese.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod virtutes morales sint nobis a natura. Damascenus dicit in III libro : « Naturales sunt virtutes, et naturaliter et æqualiter insunt hominibus. »

2. Præterea, secundum Philosophum in II *Physicorum*, « Quæ ex principiis naturalibus causantur a natura sunt » : sed ratio est de principiis naturalibus hominis; cum ergo virtutes ex ratione procedant, videtur quod sint naturales.

3. Præterea, homo est perfectior inter alia animalia : sed aliis animalibus a natura est dispositio ad agendum ea quæ eis competunt, sicut hirundini ad faciendum nidum; cum ergo virtutes nihil aliud sint quam inclinationes ad opera convenientia homini; videtur, quod virtutes morales sint homini a natura inditæ.

Contra. Secundum Dionysium IV cap. *de Div. nom.*, « Bona naturalia non amittuntur per peccatum » : sed virtutes amittuntur; ergo non sunt naturales.

Præterea, Sap. VIII dicitur : *Sobrietatem docet et prudentiam et justitiam et virtutem*. Et in eodem dicit : *Non possum esse continens nisi Deus dederit*; ergo non sunt a natura, sed a Deo.

Respondeo. Dicendum, quod quædam sunt virtutes cardinales quæ ordinant in bonum societatis divinæ, quod est per gratiam seu gloriam. Et quia hoc bonum est supra facultatem naturæ; ideo hæ virtutes non a natura, sed a Deo sunt in nobis. Quædam autem sunt virtutes cardinales quæ ordinant in bonum societatis terrenæ, quod nostræ naturæ commensuratum est. Et de his distinguendum est : quia possunt considerari dupliciter. Secundum esse imperfectum, sive quantum ad earum principia : et sic sunt a natura, quia seminaria virtutum, secundum Philosophum, indita sunt nobis in naturali cognitione et amore boni. Vel secundnm esse perfectum sive earum consummationem, et sic sunt in nobis ab assuefactione; et hoc est quod dicit Philosophus in II *Ethicorum*, « Innatis nobis ea suscipere, perfectis vero per assuefactionem. » Et per hoc patet responsio ad auctoritatem Damascenum.

Ad secundum, quod causatur ex ratione, dicendum, quod ratio, ut est natura hominis, non est principium virtutum, sed ratio ut ratio.

Ad tertium quod opponitur de aliis animalibus, dicendum, quod homo, propter hoc quod habet rationem quæ est collativa, se habet ad multas operationes quarum ratio est principium; et ideo non potest sufficienter ei provideri secundum aliquod, quod sit penitus naturale; quia natura determinata est ad unum.

ARTICULUS IV.

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod virtutes morales non consistant in medio. In nullo enim indivisibili est accipere medium et extrema : sed passiones et operationes circa quæ sunt virtutes morales, sunt indivisibiles ; ergo non sunt in medio.

2. Præterea, quædam virtutes morales magis appropinquant alteri extremo quam reliquo ; sicut fortis plus assimilatur audaci quam timido, ut dicit Philosophus; ergo, cum medium æqualiter differat ab extremis, virtutes morales non sunt in medio.

3. Præterea, non est idem medium et extremum. Sed virtus est extremum, quia est ultimum potentiæ, ut dicitur

principio *Cœlo et mund.*; ergo non est in medio.

Contra. In libro *Ethicorum* dicit Philosophus quod virtus est habitus in medietate consistens quo ad nos.

Præterea, sicut se habet ars ad factibilia, sic et virtus ad agibilia : sed ars corrumpitur a superfluo et diminuto ; ergo et virtus quæ est in medio.

Ad hoc dicendum est, quod virtutis morales sunt circa passiones et operationes directæ secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulæ adæquatur. Æqualitas autem media est inter majus et minus ; et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis rectæ.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones et passiones, quamvis sint indivisibiles per essentiam, sunt tamen per accidens divisibiles, vel secundum tempus vel secundum aliquid hujusmodi ; et ideo secundum hoc est in eis medium accipere.

Ad secundum de appropinquatione, dicendum, quod medium dupliciter potest accipi. Vel iuter aliqua extrema secundum se, et sic est æque distans ; vel inter extremum comparatione ad aliquam regulam extra, et sic non oportet. Sic enim virtus moralis media est inter superfluum et diminutum, non in se, sed in comparatione ad rationem rectam.

Ad tertium quod virtus est extremum, dicendum, quod virtus formaliter est extremum, quia bonum et perfectum ; sed materialiter medium, quia negotiatur circa medium passionum et operationum humanarum.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod virtutes morales non maneant in patria. Fides et spes sunt nobiliores quam virtutes morales : sed illæ tollentur in patria ; ergo multo magis istæ.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt in vita activa : sed tunc cessabit activa vita ; ergo et ipsæ.

3. Præterea, temperantia est in concupiscibili, fortitudo in irascibili ; ergo, cum hæ sint partes animæ sensitivæ, secundum quam anima non est separabilis, non manent in anima separata.

Contra. Hæ virtutes fuerunt in Christo, qui tamen erat beatus ; ergo manebunt in beatis.

Præterea, Sap. I : *Justitia perpetua est et immortalis* ; ergo manebit ; ergo, cum virtutes sint connexæ, etiam aliæ manebunt.

Respondeo. Virtutes morales quædam sunt infusæ, quædam acquisitæ. Acquisitæ dirigunt in vita civili et habent bonum civile pro fine. Et quia hæc civilitas non manebit in patria ; ideo nec ipsæ. Infusæ vero dirigunt in vita spirituali, secundum quam homo civis efficitur civitatis Dei. Et quia hæc civitas manebit, manebunt et ipsæ. Sed istarum duo sunt actus. Quidam circa materiam propriam secundum distantiam a fine, quidam circa ipsum finem ; sicut fortis in periculo pugnæ exercet actum pugnandi qui est circa materiam propriam, scilicet timores et audacias ; post victoriam autem actum gaudendi de victoria. Primus actus adveniente fine evacuabitur : secundus actus qui est circa ipsum finem, in consequutione finis manebit. Unde gaudet justitia de fine adepto per actus justitiæ ; et similiter aliæ virtutes.

Ad quod objicitur de fide et spe, dicendum, quod quamvis nobiliores sint ratione objecti, tamen habent essentialiter annexam imperfectionem, quam non habent morales.

Ad secundum de vita activa, dicendum, quod virtutes quæ perficiunt in vita activa, non oportet quod tollantur, cum aliquis transfert se ad vitam contemplativam ; sed habent alios actus, inquantum pertingunt ad finem proximum, quia contemplativa vita est finis activæ. Et ideo harum virtutum actus differentes describit Macrobius, secundum earum diversos gradus ; scilicet secundum quod politicæ vel purgatoriæ vel purgati animi.

Ad tertium de irascibili, dicendum, quod ipsæ potentiæ radicaliter manent in anima separata et habitus earum ; licet non permaneant ut sunt perfectiones actu corporalium organorum.

Expositio textus

In quo habuerunt usus ejusdem. » Virtutes enim quæ consistunt circa passiones illatas habuerunt eumdem usum in Christo, quem in nobis, propter passibilitatem corporis. Habuerunt etiam usum quem habent in patria propter perfectionem. Sed de virtutibus quæ sunt circa passiones innatas secus est; quia istæ passiones in Christo non fuerunt. Procedunt enim a corruptione fomitis qui in Christo non fuit; et ideo non fuit necessarium eas per virtutem cohiberi. Unde non habuerunt in eo usum circa passiones, sicut habens in nobis.

DISTINCTIO XXXIV

Divisio textus

« Nunc de septem. » Postquam determinavit de habitibus virtutum theologicarum et cardinalium; hic determinat de habitibus septem donorum. Et primo determinat de eis absolute, dist. hac. Secundo, de uno in comparatione ad aliud, dist. xxxv. In prima parte primo agit de donis in communi. Secundo, de donis timoris in speciali : « Et quia. » De donis in communi agendo primo ponit triplicem quæstionem, et ejus determinationem. Secundo, opponit in contrarium, et solvit objectionem : « His autem. » In secunda parte, primo agit de timoris triplici specie. Secundo de ipsarum perfectione vel imperfectione : « De his. » Tertio, specialiter de Christi timore : « Cum autem. » In prima parte primo distinguit quatuor species timoris : « Et quia. » Secundo, determinat quamdam auctoritatem quæ videtur contraria præmissis : « Et attende. » In secunda parte primo ostendit imperfectionem timoris servilis : « De his. » Secundo perfectionem timoris filialis : « Cum autem. » Tertio, explicando determinat utriusque differentiam : « Non potest. » Quarto, ostendit communem utriusque efficaciam : « Sciendum. »

Hic quæruntur quatuor. Primo, de differentia donorum et virtutum. Secundo, de numero donorum. Tertio, de differentia doni et beatitudinis. Quarto, utrum dona manent in patria.

QUÆSTIO I

Hic quæruntur quatuor : 1° de differentia donorum et virtutum ; 2° de numero donorum ; 3° de differentia doni et beatitudinis ; 4° utrum dona maneant in patria.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod dona sint septem virtutes. Gregorius enim dicit in *Moralibus* : « Per septem filios Job septem virtutes intelliguntur, » et enumerat ibi septem dona ; ergo dona sunt virtutes.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, et definitum : sed definitio virtutis prædicatur de dono, quia donum est bona qualitas mentis qua recte vivitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, quæ est definitio virtutis, secundum Augustinum; ergo dona sunt virtutes.

3. Præterea, Jac. i dicit *Glossa,* quod per donum perfectum, quod dicitur desursum descendens, intelliguntur bona gratuita : sed virtutes inter bona gratuita continentur ; ergo virtutes sunt dona.

Contra. Dicit Gregorius *super Job*, quod dantur dona in adjutorium virtutum ; ergo non sunt virtutes.

Præterea, timor ponitur inter septem dona : non tamen potest dici quod sit virtus, quia nec theologica, nec cardinalis ; ergo dona non sunt virtutes.

Respondeo. Dicendum, quod circa differentiam donorum et virtutum diversi diversa dixerunt. Quidam namque posuerunt inter ea differentiam per hoc quod dona dicuntur per comparationem ad Deum dantem virtutes per comparationem ad actus. Alii per hoc quod virtutes sunt magis in affectiva parte, dona magis in cognitiva. Tertii per hoc quod virtutes sunt ad operandum, dona ad resistendum tentationi. Quarti per hoc quod virtutes expurgant a peccatis, dona a se-

quelis peccati. Quinti per hoc quod virtutibus conformemur Christo in operatione, donis vero in passione. Sed omne hæc differentiæ non videntur sufficientes : quia si recte considerentur omnia quæ prædicta sunt, virtutibus et donis conveniunt communiter. Et ideo alii dicunt, quod differunt per hoc quod virtutes dantur ad perfectionem potentiarum, dona vero in adjutorium earum. Perficitur autem unumquodque secundum modum suum : sed adjutorio indiget ad id quod suum modum excedit. Sic ergo differentia doni et virtutis intelligenda est ex diversitate actuum. Nam actus virtutis procedit a potentia secundum modum sibi connaturalem, sicut actus fidei ab intellectu in speculo et ænigmate. Actus vero doni procedit a potentia secundum modum altiorem : sicut actus doni intellectus est videre spiritualia in quadam claritate, quod est supra modum nobis connaturalem. Et hæc differentia ipsis nominibus competit. Nam virtus est perfectio rei. Donum vero rei superadditur.

Ad primum quod dona sunt virtutes, dicendum, quod hoc pro tanto verum est, quia dirigunt in actibus humanis qui non conveniunt brutis, sicut et virtutes ; sed sunt supra virtutes, inquantum ultra modum humanum perficiunt.

Ad secundum de definitione virtutis, dicendum, quod in omni definitione virtutis, si proprie virtutis est, exprimitur aliquid quod ad modum humanum pertinet ; vel in ipso actu ex quo sumitur definitio virtutis intelligitur modus agendi proportionatus homini. Unde nec dicta, nec alia definitio convenit donis secundum quod de virtutibus datur.

Ad tertium de donis gratuitis, dicendum, quod non quælibet virtus gratuita potest dici donum proprie, secundum prædictam rationem doni.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod plura debeant esse dona. Sicut timor est de malo futuro, ita dolor et pudor de malo præterito et gaudium de liberatione ab ipso ; ergo videtur quod ita debet poni in numero donorum, sicut timor.

2. Præterea, ad justitiam reducuntur sicut partes, pietas, latria, amicitia, et sic de aliis ; ergo qua ratione pietas ponitur donum, eadem ratione omnes aliæ partes justitiæ.

3. Præterea, inter ista dona ponuntur tria, quæ pertinent ad exequutionem ; ut pietas et fortitudo et timor : sed fortitudini adjungitur suum motivum, scilicet consilium, pietati vero scientia ; ergo timori debet aliquod directivum alterum assignari.

Contra. Videtur quod debeant esse pauciora. Donum, ut dictum est, altius est virtute : sed timor non videtur sonare in aliquam eminentiam ; ergo non videtur quod debeat inter dona computari.

Præterea, non potest species esse altior suo genere, neque aliquid altius seipso : sed donum est aliquid altius virtute ; cum ergo pietas sit pars justitiæ, et fortitudo sit quædam virtus cardinalis, videtur quod neutra debeat dici donum.

Respondeo. Dicendum, quod virtus et donum convenient in materia, differunt autem in modo agendi, sicut dictum est. Unde secundum diversitatem materiarum, in quibus virtutes operantur, oportet diversitatem donorum accipere. Operatio autem virtutis est, aut circa vitam activam, aut circa contemplativam. Circa contemplativam dupliciter. Uno modo accipiendo alicujus cognitionem ; et sic est donum intellectus. Alio modo judicando de cognitis, et sic est donum sapientiæ. Circa activam vero dupliciter. Uno modo dirigendo per actum rationis ; et sic quantum ad inquisitionem, per donum consilii ; quantum ad judicium de consiliatis est donum scientiæ. Alio modo exequendo ; et sic quantum ad operationes et communicationes vitæ est donum pietatis, quantum vero ad passiones irascibilis est donum fortitudinis, quantum autem ad passiones concupiscibilis est donum timoris, quo omnes carnales concupiscentiæ reprimuntur : secundum illud Psal. CXVIII : *Confige timore tuo carnes meas.*

Ad primum quod objicitur de pudore, dolore et gaudio, dicendum, quod non

est simile : quia dolor et pudor incipientium est, sed gaudium perfectorum ; ideo illa duo sunt effectus virtutum, sed gaudium fructus est. Dona vero magis proficientium : et ad profectum valet timor.

Ad secundum quod objicitur de partibus justitiæ, dicendum, quod donum elevat ad id hominem, quod est supra se ; ideo convenienter donum respondens justitiæ ex parte illa justitiæ sumitur quæ ei, quod maxime supremum est, debetur. Hujusmodi autem est pietas quæ debetur Deo et patri carnali vel patriæ.

Ad tertium, quod objicitur de timore, dicendum, quod idem est directivum in recessu a termino et in accessu ad alium terminum ; ideo timor, qui sonat in recessu a termino, non habet aliquod speciale directivum, quam quæ dirigunt in aliis exequentibus, scilicet fortitudine, pietate, quæ pertinent ad accessum ad terminum.

Ad quartum dicendum, quod timor sonat in quamdam subjectionem hominis ad Deum. Quanto autem magis creatura creatori subjicitur, tanto major est ; et ideo timor in excellentiam sonat, secundum quod importat reverentiam ad Deum. Sic enim maxime donum Dei est.

Ad quintum dicendum, quod pietas quæ est donum est supra justitiam et supra omnes partes ejus. Unde non est idem cum pietate quæ est virtus, ut infra patebit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod donum sit idem quod beatitudo. Omne enim quod a Deo datum est, potest dici donatum : sed beatitudo est aliquid a Deo collatum ; ergo est donum.

2. Præterea, secundum Philosophum in libro *Physicorum*, non est devenire a primo ad ultimum nisi per medium. Dona autem a Magistris ponuntur media inter virtutes et beatitudines ; cum ergo beatitudines dicantur virtutes a sanctis ; ergo sunt dona.

3. Præterea, virtus perfecta beatificat, quia felicitas, secundum Philosophum, est operatio virtutis perfectæ : sed donum est virtus perfecta, propter perfectionem modum agendi ; ergo donum beatificat. Sed nihil beatificat nisi beatitudo ; ergo donum est beatitudo.

Contra. Operatio et habitus, quod est principium ejus, differunt per essentiam : sed sic se habent beatitudo et donum, ut patet per auctoritatem Philosophi allegatam ; ergo beatitudo non est donum.

Præterea. Quod potest esse sine altero, non est idem cum eo : sed donum potest esse sine beatitudine, ut virtus sine operatione, ut patet in dormiente ; ergo beatitudo non est donum.

Respondeo. Secundum Philosophum felicitas est operatio virtutis perfectæ. Beatitudo autem idem est quod felicitas ; ideo est operatio perfectæ virtutis. Nulla autem virtus est perfectior dono ; ergo felicitas est operatio doni. Fructus autem est delectatio consequens ex ipsa operatione ; sive ipsa virtus, prout causa vel ratio delectationis. Secundum enim Philosophum omnis operatio procedens ex habitu perficiente naturam habet delectationem annexam.

Ad quod objicitur, quod est a Deo datum, dicitur donum, dicendum, quod verum est large sumendo donum : sed stricte dicitur donum habitus infusus elevans potentiam ad altiorem modum agendi ; et sic septem enumeratis habitibus convenit ratio doni.

Ad secundum quod beatitudines dicuntur virtutes, dicendum, quod eo modo loquendi hoc dicitur, ut virtus dicitur actus virtutis, et non proprie.

Ad tertium, quod donum beatificat, dicendum, quod aliquid dicitur beatificare in via dupliciter. Uno modo ut principium actus ; et sic donum beatificat. Alio modo ut ipse actus ; et sic beatitudo beatificat, sicut movemur motu et virtute motiva.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod dona non maneant in patria. I ad Cor. XIII : *Scientia destruetur*, dicit

Glossa : « Ipsa etiam docet conservari in medio pravæ et perversæ rationis, quod in patria penitus non erit ; » ergo nec donum scientiæ.

2. Præterea, timor est ad retrahendum a malo : sed in patria omne malum cessabit ; ergo non erit ibi timor.

3. Præterea, pietas est ad compatiendum miseriæ proximi : sed in patria non erit miseria, nec compassio ; ergo nec pietas.

Contra. Christus fuit simul viator et comprehensor : sed in Christo fuerunt dona excellentissime, licet esset comprehensor ; ergo similiter in aliis comprehensoribus erunt.

Præterea, dicit Ambrosius : « Cœlestis patria flumine Spiritus sancti rigatur, septem spiritualium virtutum, idest septem donorum fluens meatu ; ergo dona erunt in patria.

Respondeo. Dicendum, quod donum, cum agat altiori modo quam sit modus humanus, accipit suæ actionis regulam et mensuram altiorem, scilicet divinam. Possunt autem actus donorum considerari dupliciter. Uno modo secundum quod comparantur ad propriam mensuram quæ Deus est ; et sic actus omnium manebunt in patria. Alia modo secundum quod comparantur ad materiam propriam ; et sic actus donorum qui perficiunt, in vita contemplativa manebunt, sed assument perfectiorem modum ; quia modus vitæ hujus, quantumcumque sit perfectus, non potest adæquari modo patriæ. Actus vero donorum perficientium in vita activa, non manebunt secundum hunc modum. Vita enim activa tolletur, sed contemplativa manebit. Et per hæc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO II

Hic quæruntur quatuor. Primo, utrum timor servilis, initialis et filialis sint idem secundum substantiam. Secundo, an timor servilis remaneat, adveniente charitate. Tertio, an fortitudo donum differat a fortitudine virtute. Quarto, an pietas sit donum.

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod timor filialis non sit idem in substantia cum servili. Habitus enim distinguuntur secundum objecta : sed aliud est objectum timoris servilis et filialis ; quia timor servilis timet pœnam, filialis separationem ; ergo timor servilis et filialis sunt diversi habitus.

2. Præterea, plus distat a perfectione doni timor servilis quam virtus, quæ cum gratia esse potest. Sed virtus differt secundum habitum a timore filiali, qui est donum ; ergo multo amplius et timor servilis.

3. Præterea, omnis timor ex aliquo amore procedit. Nullus enim timet amittere nisi quod amat : sed timor servilis procedit ex amore sui, timor autem filialis ex amore Dei : cum ergo hi duo amores sint omnino diversi, timor servilis et filialis differunt secundum substantiam habitus.

Sed contra. Sicut se habet habitus fidei informis ad fidem formatam, ita timor servilis ad filialem. Sed fides formata et informis, non differunt secundum substantiam habitus ; ergo nec timor servilis et filialis.

Præterea, timor servilis timet pœnam : sed separatio a Deo quam timet et filialis timor est quædam pœna ; ergo timor servilis non differt a filiali secundum substantiam habitus.

Respondeo. Dicendum, quod timor et tristitia diversimode respiciunt malum. Tristitia enim respicit malum, prout est præsens in seipso ; sed timor prout est futurum in causa sua existens. Unde timor non respicit malum nisi mediante causa, a qua potest malum provenire ; sicut timeo mortem, propter eum qui potest mortem inferre. Timor autem, qui est ex Spiritu sancto, facit hominem respicere ad Deum sicut ad causam quæ potest malum infligere vel prohibere, quodcumque sit malum illud : et ideo quamvis timor filialis et servilis diversa mala respiciant, tamen quia non nisi ab eadem causa, ideo est unus habitus secundum substantiam : sed unus perfec-

tus, scilicet filialis qui perfectius conjungit Deo, alter imperfectus, scilicet servilis qui imperfectius.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si timor quem Spiritus sanctus in nobis operatur, principaliter ordinaret nos in hoc quod odit malum. Ordinat autem nos principaliter in Deum, quem facit nos revereri tam secundum servilem, quam secundum filialem timorem.

Ad secundum dicendum, quod virtus minus distat a dono timoris filialis quam servilis, considerata perfectione et imperfectione, non autem consideratis actu et objecto.

Ad tertium dicendum, quod amor est principium timoris, secundum quod habet respectum ad malum quod horret, non autem secundum quod habet respectum ad causam mali.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod timor servilis tollatur adveniente charitate. Dicitur enim I Joh. IV, quod timor non est in charitate : quod exponitur de timore servili ; ergo timor servilis non manet charitate adveniente.

2. Præterea, a timore servili denominatur aliquis servus : sed ille qui habet charitatem jam non est servus, sed filius, secundum illud Rom. VIII : *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore etc.* : ergo adveniente charitate timor servilis recedit.

3. Timor servilis odit præsentiam ejus quem timet. Respicit enim Deum ut punientem : sed charitas facit præsentiam Dei amari ; ergo timor servilis charitati opponitur ; et ita adveniente charitate timor servilis recedit.

Sed contra. Timor servilis a Spiritu sancto est, ut habetur in *Glossa*, Rom. VIII, super illud : *Non enim accepistis etc.* Sed dona Spiritus sancti non sunt sibi ipsis contraria ; ergo charitate adveniente, quam Spiritus sanctus operatur, timor servilis non tollitur.

Præterea, timor servilis a fide informi principium sumit, filialis vero a fide formata : sed fides informis non tollitur secundum substantiam charitate adveniente ; ergo nec timor servilis.

Respondeo. Dicendum, quod timor servilis adveniente charitate non tollitur secundum substantiam, sed tollitur ejus imperfectio, sive servilitas quam habet oculus principaliter ad pœnam. Et hoc ideo, quia timor respicit sicut principale objectum, unde speciem habet, Deum ut potentem mala inferre, vel a malis liberare. Et propter hoc, quantumque varietur respectus timoris secundum mala, quæ Deus potest inferre vel prohibere, talis variatio non attingit ad speciem timoris, sed consequitur speciem ; et ideo per hoc non tollitur substantia habitus, sed formatur cum prius esset informis. Quod enim ad hoc vel illud malum respiciat timor, provenit ex diversa affectione amoris, ut supra dictum est : et propter hoc charitate adveniente quæ est amor perfectus, timor formatur et perficitur. Et per hoc patet solutio ad primas rationes. Procedunt enim de timore servili ratione suæ servilitatis.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod fortitudo donum, non differat a fortitudine quæ est virtus. Secundum Dionysium in *Cœlest. hierarch.*, « Spiritualium proprietates ex nominibus nos oportet accipere : » sed habitus virtutis et donum, communicant in fortitudinis nomine ; ergo communicant in proprietate ; ergo habent identitatem.

2. Præterea, Gregorius dicit, « fortitudo contra adversa dat fiduciam trepidanti, » et loquitur de fortitudine dono : sed hoc facit fortitudo virtus ; ergo fortitudo virtus est donum.

3. Præterea, donum differt a virtute inquantum ipsam excedit : sed fortitudinis virtus, cum sit circa difficillimum, quod est mors, non potest excedi ab aliquo ; ergo donum fortitudinis non differt a fortitudine quæ est virtus.

Contra. Diversorum generum et non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ : sed donum et virtus sunt hujusmodi genera ; ergo for-

titudo quæ est in genere doni, differt a fortitudine quæ est in genere virtutis.

Præterea, secundum Augustinum, fortitudinis est non tantum terrenas cupiditates repellere, sed penitus oblivisci : hoc autem non est fortitudinis virtutis, quia cupiditates non sunt materia ejus ; ergo fortitudo virtus, non est fortitudo donum; ergo non sunt idem.

Respondeo. Dicendum, quod fortitudo virtus et fortitudo donum, differunt quantum ad modum agendi : quia altiori regula regulatur, scilicet divina potentia, fortitudo donum, quam fortitudo virtus, quæ regulatur potentia humana. Unde dicit Philosophus in III *Eth.*, quod fortis est instupefactibilis, ut homo in his, scilicet terribilibus, quæ sunt secundum hominem. Unde quamvis non esset fortitudinis virtutis, quod aggrederetur quispiam aliquid super humanas vires, secundum Philosophum, ut quod aliquis martyr nudus ingereret se in manus hostium, tamen hoc est fortitudinis doni, secundum theologum.

Ad quod objicitur de nomine, dicendum, quod fortitudo donum et virtus, sicut conveniunt in nomine, sic in aliqua proprietate ; quia utrumque est ad aliquid difficile sustinendum. Sed non oportet quod sint idem in re, cum in agendo diversis regulis regulentur.

Ad secundum quod objicitur de verbo Gregorii, dicendum, quod fortitudo virtus, dat fiduciam trepidanti in trepidatione causata ex difficultate non excedente humanas vires ; seu si excedat, contra talem trepidationem dat confidentiam fortitudo donum ex fiducia divini auxilii.

Ad tertium quod objicitur quod virtus fortitudinis est circa difficillimum, dicendum, quod hoc verum est secundum genus, non tamen secundum comparationem ad operantem, quia non excedit vires ejus. Sed fortitudinis donum, est circa illa quæ excedunt humanam facultatem, quamvis non divinam potentiam cui innititur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod pietas non sit donum. Donum enim immediatius ordinat ad Deum quam virtus : sed pietas donum non immediatius ordinat in Deum quam pietas quæ est virtus, quia secundum Augustinum, X *de civitate Dei :* Pietas proprie Dei cultus solet intelligi, quam græci Theosebiam vocant; ergo pietas non est donum.

2. Præterea, secundum Gregorium in principio *Moral.*, Pietas est quæ docet opera misericordiæ frequentare : hoc autem est actus misericordiæ : ergo pietas est idem cum misericordia : misericordia autem est virtus : ergo et pietas : virtus autem non est donum ; ergo nec pietas.

3. Præterea, pietas, secundum Tullium, est benevolentia in parentes : et ponit eam partem justitiæ : sed justitia est virtus; ergo et pietas; ergo non est donum.

Contra est quod dicitur Isa. XI : ibi enim inter dona computatur.

Præterea, donum est perfectio excellentissima : sed pietas est hujusmodi, quia *valet ad omnia*, ut dicitur I Tim. IV : ergo pietas maxime debet poni donum.

Respondeo, quod donum in communicationibus, altius dirigit quam aliqua alia virtus, quia secundum divinam regulam. Communicatio autem quæ fit alicui propter Deum, dicitur opus pietatis; et ideo donum quod hanc communicationem propter Deum facit, congrue nominatur nomine pietatis.

Ad primum quod objicitur, quod donum immediatius ordinat in Deum, dicendum, quod hoc verum est, quantum ad modum operandi, sive mensuram operis; non autem quantum ad objectum vel finem. Et ideo licet pietas, quæ est latria, ipsi Deo exhibeatur, in hoc tamen accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet obligationem qua Deo obligatur propter beneficium acceptum, ratione cujus est debitor ei. Sed pietas quæ est donum, in hoc accipit aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est. Unde in honorando Deum accipit pro mensura Dei dignitatem.

Ad secundum dicendum, quod differenter est misericordiæ et pietatis opera alicui impendere. Misericordiæ enim est, inquantum mensuratur mensura aliqua humana in actu suo : scilicet vel conjunctione sanguinis, vel familiaritate, vel saltem naturæ similitudine. Sed pietatis doni est, in quantum regulatur divina regula in actu suo; vel quia quilibet misericordiæ opera impendentes sunt Filii Dei, vel divina similitudine insigniti.

Ad tertium dicendum, de verbo Tulii, quod pietas in parentes, inquantum accipit mensuram aliquid humanum, est virtus : inquantum autem aliquid divinum, sic est donum.

Expositio Textus.

« Sic timor malus est. » Ergo quandocumque timetur carnis periculum sive amissio temporalis boni, timor peccatum est.

Respondeo. Non, nisi sit inordinatus : ex eo enim quod mala times, corrigis te.

Contra. Secundum Augustinum, in timore servili manet voluntas peccandi

Respondeo. Verum est, non absoluta sed conditionata.

« Sciendum quod uterque timor. »

Contra. Principium nobilius est principiato : timor autem ignobilius donum est, quam sapientia.

Respondeo. Non dicitur ejus principium causaliter, sed dispositive.

DISTINCTIO XXXV

Divisio textus

« Post prædicta. » Egit de donis absolute; hic agit de eis comparative, et assignando primo differentiam inter sapientiam et scientiam, secundo, inter sapientiam et intellectum : « Ostensa, » Tertio, inter scientiam et intellectum prout sunt dona infusa, et prout sunt dona naturalia : « Notandum, » quarto, inter sapientiam donum et sapientiam donantem : « Illud etiam. »

Circa partem istam quæruntur quatuor. Primo an sapientia sit donum. Secundo, an intellectus. Tertio, an consilium. Quarto, de quibus sit scientia.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Aic primo quæritur, utrum sapientia sit donum. Et 1. videtur, quod non. Cognitio enim divinorum in præsenti non habetur nisi per speculum et in ænigmate, I ad Cor. XIII : *Videmus nunc per speculum etc. :* hæc autem est cognitio fidei; ergo omnis cognitio viæ de divinis est fides : ergo sapientia est fides, et sic virtus et non donum.

2. Præterea, sapientia per studium acquiritur : nullum autem donum acquiritur; ergo sapientia non est donum.

Contra. Isa. XI computatur inter alia dona.

Præterea, donum est habitus nobilissimus : sed inter omnes habitus rationis, sapientia videtur nobilissima; ergo sapientia maxime debet dici donum.

Respondeo. Dicendum, quod sapiens in singulis dicitur ille, qui per cognitionem altissimæ causæ quam habet, scilicet finalem, de omnibus quæ sunt in illo genere optime judicat. Unde et sapiens simpliciter est, qui per cognitionem quam habet de Deo, qui est omnium finis, de rebus recte judicat. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum simplicem notitiam : et sic aliquis potest dici sapiens etiam si sit malus. Alio modo secundum notitiam affectivam; quæ procedit ex hoc, quod homo per affectum amoris Deo unitur, sicut dicit Dionysius de Hierotheo, quod patiendo divina didicit divina; sicut etiam temperatus de his quæ ad temperantiam pertinent optimum judicium habet. Et talis sapientia ponitur hic donum Spiritus sancti, secundum quam *spiritualis judicat omnia*, ut habetur I Corinth. II.

Ad primum ergo quod objicitur de speculo, dicendum, quod hoc habet locum in cognitione simplici quæ est quasi per visum vel auditum, non experimentali, quæ est quasi gustus, de qua dicitur I Joan. III : *Unctio docet vos de omnibus.*

Ad secundum de sapientia acquisita, dicendum, quod æquivoce accipit sapientiam philosophus et theologus, sicut dictum est.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod intellectus non sit donum. Nullum enim donum est natura per aliquod lumen insitum nobis; sed intellectus nobis naturaliter insitus est; ergo intellectus non est donum.

2. Præterea, dona gratuita dantur per gratiam : sed intellectus quandoque major est in habentibus minorem gratiam vel nullam; ergo non est donum gratuitum.

3. Præterea, secundum Philosophum, VI *Ethic.*, sapientia et intellectus virtutes sunt intellectuales : nulla autem virtus est donum; ergo intellectus non est donum.

Contra. Isa. XI, numeratur inter septem dona.

Præterea, donorum propria est ratio, ut per ea quis super humanum modum operetur : sed operatio intellectus est præcipue super hominem, ut dicitur in *Ethicis*; ergo intellectus maxime debet dici donum.

Respondeo. Dicendum, quod invisibilia Dei dupliciter cognosci possunt a nobis. Uno modo per considerationem divinorum effectuum : et sic per fidem ea cognoscimus, quæ divinis verbis assentit, in quibus nobis divina traduntur per comparationem ad divinos effectus. Et ideo de visione fidei dicitur I Cor. XIII : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Alio modo cognoscuntur transcendendo omnes Dei effectus, secundum quod omnibus quæ videntur vel dicuntur, Deus cognoscitur præeminere : et hoc proprie dicitur intelligere divina, quasi intrinsecus ad ea penetrare : et hoc contingit dupliciter. Uno modo videndo ea per essentiam : et sic intelligunt beati. Alio modo videndo solum de eis quid non sunt, non autem quid sunt, per aliquod lumen infusum : et sic intelliguntur in via, et ita intellectus ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud Apostoli II Cor. IV : *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur.*

Ad primum quod objicitur, quod intellectus est nobis naturaliter insitus, dicendum, quod hoc verum est, prout est habitus principiorum; et sic non est donum; sed prout per lumen supremum facit in se conspicere spiritualia, et sic non est vobis insitus, sed potius infusus, et sic est donum.

Ad secundum quod objicitur de dono gratuito, dicendum, quod intellectus æquivoce accipitur pro habitu acquisito et pro perspicacitate ingenii naturalis, et sic est in malis; et pro habitu infuso, et sic est in sanctis viris.

Ad tertium, quod sapientia et intellectus virtutes sunt intellectuales, dicendum, quod loquitur de intellectu qui est habitus acquisitus, non infusus, per illustrationem luminis naturalis, non supernaturalis.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod consilium non sit donum. Quia secundum Tullium, consilium est alicujus faciendi vel non faciendi vere excogitata ratio : sed hujusmodi excogitata ratio a natura est, non a gratia; ergo non est donum gratuitum.

2. Præterea, Gregorius : « Spiritus sanctus contra præcipitationem, mentem instruit consilio : » sed hoc pertinet ad cautelam quæ est prudentiæ; ergo consilium est virtus et non donum.

3. Præterea, dona se extendunt ad illa quæ sunt de necessitate salutis : sed consilium, secundum quod communiter dicitur, dirigit in his quæ sunt perfectionis, non necessitatis; ergo consilium non est donum.

Sed contra. Isa. XI inter dona computatur.

Præterea, virtutibus respondent dona. Sed quædam virtus est ordinata ad bene consiliandum, scilicet eubulia, de qua Philosophus in VI *Ethic.*, determinat; ergo videtur quod debeat esse aliquod donum, quod perficiat nos ad recte consiliandum. Hoc autem est consilium; ergo est donum.

Respondeo. Dicendum, quod secundum Philosophum in III *Ethic.*, consilium est quæstio de operabilibus a nobis : et ideo non est de fine, qui est principium in operandis, sicut nec in aliis scientiis est quæstio de principiis illius scientiæ. In his autem quæ sunt ad finem recte quis consiliatur, secundum Philosophum, si debitum finem præstituat, si media accommoda ad finem inveniat, si tempore convenienti consilium perficiat, ne tempus agendi per moram transeat; et ad hanc rectitudinem consilii perducit eubulia, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.* Sed quia operabilia humana contingentia sunt et possunt deficere ne ad finem intentum perducant per quæ homo consiliatur, ideo certitudinem consilii attingere non est humanum sed divinum, cujus est per certitudinem eventns contingentium prævidere; et ideo oportet quod ad hanc certitudinem, mens instinctu Spiritus sancti elevetur, supra humanum modum, ad quem non potest rationis dictamine; et ideo consilium est donum.

Ad illud quod primo objicitur de Tullio, dicendum, quod loquitur de consilio, prout est actus naturalis rationis, non prout est habitus infusus a Deo.

Ad secundum de cautela, dicendum, quod cavere præcipitationem ex dictamine rationis, hoc est cautelæ virtutis. Sed ex instinctu Spiritus sancti, quo filii Dei aguntur, Rom. VIII, est consilii doni.

Ad tertium quod consilium dirigit in his quæ necessitatis sunt, dicendum, quod quamvis in arduis, ad quæ omnes non tenentur, præcipue sit donum consilii, secundum quod Philosophus in III *Ethic.*, ait, « consilium adhibetur in difficilibus, in quibus nobis non credimus,» nihilominus potest esse in aliis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod donum scientiæ non sit tantum de his humanis, sed etiam de divinis. Est enim, secundum Augustinum, de quibus fides saluberrima gignitur, nutritur et roboratur : sed hujusmodi sunt divina; ergo scientia est de divinis.

2. Præterea, altior est scientia donum quam scientia quæ est virtus intellectualis : sed illa etiam est de divinis, sicut metaphysica; ergo multo magis scientia donum.

3. Præterea, caput est conforme membris : sed sapientia quæ est de divinis, ut metaphysica, dicitur caput scientiarum; ergo et scientia de divinis est.

Contra. Augustinus dividit sapientiam a scientia per hoc, quod sapientia est de divinis, et scientia de humanis.

Præterea, ad idem non sunt necessarii duo habitus, si unus perfecte perficiat. Sed ad divina perfecte ordinat sapientia; ergo scientia non est divinorum.

Respondeo. Duorum dividentium aliquod commune, illud quod differentiam dignitatis super rationem communis addit, nomen proprium ex illa differentia accipit. Quod autem nullam differentiam dignitatis addit, nomen commune retinet. Sicut patet in proprio et definitione : quia proprium essentiale dicitur definitio : proprium vero accidentale vocatur nomine communi, scilicet proprium. Et ideo quia sapientia est, quæ de altissimis super scientiam addit judicium, et aliarum scientiarum ordinationem, proprium nomen habet, propter quod sapientia dicitur : aliæ vero scientiæ quæ ei subduntur, cum nullam differentiam dignitatis superaddant, simpliciter nomen scientiæ retinent. Et ideo ex ratione sui nominis apparet quod sapientia est de divinis; cum illa sint digniora, et non scientia, sive loquamur de scientia secundum quod est virtus intellectualis, sive secundum quod est donum.

Ad primum, scientia est de his quibus fides saluberrima etc., dicendum, quod humana ducunt in cognitionem divinorum. Et ideo Augustinus dicit, quod scientia est de rebus humanis; non tamen de omnibus, sed de his quibus fides gignitur.

Ad secundum, quod altior est scientia donum, dicendum, quod altior est quo ad modum, quia ex præsentia Spiritus sancti certitudinaliter de agendis judicat, sed ex conjecturis quibusdam prudentia,

secundum quod dicitur Sap. IX : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Sed metaphysica ex universalibus principiis certitudinaliter de aliis scientiis judicat. Sed non quo ad objectum scientia donum altior est metaphysica, quia scientia donum, de humanis rebus, metaphysica autem est de rebus divinis.

Ad tertium, quod sapientia est caput scientiarum, dicendum, quod metaphorica est loquutio. Secundum autem Dionysium, ex similitudinariis loquutionibus non est argumentandum.

Expositio Textus.

« Quo fides saluberrima gignitur. » Hoc intelligitur quantum ad distinctionem articulorum sive quantum ad exhortationem ad fidem, secundum quod fides est ex auditu, non quantum ad habitum fidei qui est ex infusione. « Abstinere vero a malis, etc. » Hoc est timoris sicut exequentis, scientiæ sicut dirigentis.

DISTINCTIO XXXVI

Divisio Textus.

« Solet inquiri. » Postquam egit de habitibus virtutum et donorum, hic determinat de connexione habituum. Ubi primo ostendit virtutum inseparabilitatem. Secundo, earum inæqualitatem : « Utrum vero. » Tertio, charitatis excellentiam specialem : « Cum duo. » In secunda parte primo ponit opinionem minus veram ; « Utrum ; » Secundo, opinionem veriorem : « Alii vero. » Hic quæruntur quatuor. Primo, utrum virtutes politicæ sint connexæ. Secundo, utrum virtutes gratuitæ sint connexæ. Tertio, utrum virtutes sint æquales. Quarto, utrum vitia sint connexa.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur, utrum virtutes politicæ sint connexæ. Et 1. videtur quod non. Virtutes enim politicæ ex actibus acquiruntur, ut probat Philosophus in II *Ethic.*: sed actus non sunt connexi ; ergo nec politicæ virtutes.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, sicut prudentia omnes virtutes morales, ita sapientia ordinat omnes scientias quasi caput scientiarum, ut dicitur in VI *Ethic.*: sed propter hoc scientiæ non connexæ sunt ; ergo nec virtutes.

3. Præterea, secundum Philosophum in IV *Eth.*, qui circa honores mediocres moderate se habet, non est magnanimus : constat autem quod est virtuosus secundum aliam virtutem quam ipse dicit innominatam ; ergo una virtus potest haberi non habita alia.

4. Præterea, Augustinus dicit ad Hieron., quod non est divina sententia qua dicitur, qui habet unam habet omnes ; ergo, cum omnis vera sententia divina sit, secundum Ambrosium, « Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est, » videtur quod non sit vera sententia.

Contra. Hieronymus ad Pammachium : « Quatuor virtutes describunt Stoici, ita sibi connexas, ut qui unam non habuit omnibus careat, et qui unam habuerit omnes habeat ; » ergo omnes virtutes sunt connexæ.

Præterea, species infert genus ; ergo justitia infert virtutem ; ergo quicumque est justus, est virtuosus ; ergo omni virtute plenus.

Respondeo. Virtus potest dupliciter considerari. Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod inest nobis a natura secundum quod dicit Philosophus, quod seminaria virtutum insunt nobis a natura : et sic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad actum virtutis : et hoc modo una potest haberi sine alia, cum naturaliter aliqui apti sint ad liberalitatem qui sunt proni ad luxuriam ex natura suæ complexionis. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum, quod ex assuetudine recipit, et sic accipit nomen politicæ virtutis ; et hoc modo omnes virtutes sunt connexæ. Ad quod triplex ratio ex philosophorum dictis accipitur. Prima quidem sumitur ex ordine virtutis ad pruden-

tiam. Nulla enim virtus sine prudentia esse potest, per quam virtus quælibet in finem suum tendit per debita media, quæ prudentia consiliando adinvenit. Unde dicit Gregorius quod nisi virtutes reliquæ ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes nequaquam esse possunt. Similiter nec prudentia, cum sit recta ratio agibilium, potest esse sine virtutibus aliis moralibus per quas habemus rectam æstimationem de fine, qui est principium operabilium : quia qualis unusquisque est secundum habitum, talis finis videtur ei ; sicut aliquis errans circa principia speculativa perverse ratiocinatur. Secunda ratio sumitur a conditionibus, quas communiter in omni virtute oportet esse. Unde Seneca dicit : « Omne quod bene fit, juste, fortiter, prudenter temperateque fieri. » quamvis unamquamque quælibet virtus principaliter sibi vendicet : propter quod illius conditionis causa est in qualibet alia virtute ; quia secundum Philosophum, illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum. Unde fortis, qui est circa maxima difficilia perseverans, facile in aliis difficultatibus minoribus perseverat. Tertia ratio sumitur ex fine quem intendit quælibet virtus. Quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis simpliciter quod principaliter intendit ; ideo nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde virtus non potest esse cum aliquo vitio.

Ad primum quod objicitur, quod actus non sunt connexi, dicendum, quod verum est quantum ad materiam, cum possit se aliquis exercere, ita in actu alicujus virtutis, quod non alterius : non tamen quantum ad formam quam imponit ratio circa actum cujuslibet virtutis, quia ex eisdem principiis procedit circa materiam cujuslibet virtutis, scilicet ex intentione et dilectione proprii boni ; quamvis ejus bonum, scilicet rationis, quantum ad aliquam conditionem magis reluceat in aliqua virtute quam in alia, sicut jam dictum est.

Ad secundum de prudentia et sapientia, dicendum, quod non est simile ; quia scientiæ aliæ addunt principia specialia ad principia communia sapientiæ : sed non sic virtutes super principia prudentiæ, cum eadem sint principia illius et aliarum virtutum, secundum Philosophum. Fines moralium virtutum qui se habent ut principia, in practicis sunt principia prudentiæ et aliarum virtutum.

Ad tertium, quod objicitur de magnanimitate, dicendum, quod qui moderate se habet circa mediocres honores, quamvis non habeat semper actum magnanimitatis, quod ejus materia non sibi competit, habet tamen habitum, quo etiam circa illa optime se haberet si materia illa sibi competeret : et sic est de liberali et magnifico.

Ad quartum dicendum, quod ab Augustino negatur esse divina sententia. Qui habet unam, habet omnes, dicendum, quod hoc est, quia non est ex sacra Scriptura prolata, propter quod necesse sit ei consentire.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod virtutes gratuitæ non sint connexæ. Christus habuit omnes virtutes cui tamen defuit fides et spes : in peccatoribus etiam est fides in quibus non est charitas ; ergo una virtus potest haberi sine altera.

2. Præterea, perseverantia est quædam virtus : sed multi habent virtutes aliquas in quibus non perseverant ; ergo una virtus potest haberi sine alia.

3. Præterea, conjugati et innocentes possunt habere castitatem sine virginitate et pœnitentia, ergo non est necessarium, quod qui habet unam, habeat omnes.

Contra. Gregorius : « Virtus vera non est, si cum aliis mixta non est ; » ergo connexio est in virtutibus veris.

Præterea, ut dicit Augustinus in *littera*, virtus est charitas qua diligitur quod diligendum est ; ergo qui charitatem non habet, nullam virtutem habet, quia non diligit quod diligere debet. Qui vero charitatem habet, omnem virtutem habet, quia diligit omne quod diligendum est ; ergo virtutes gratuitæ, ita connexæ

sunt, quod qui habet unam, habet omnes.

Respondeo. Ex tribus sumitur ratio quare virtutes sunt annexæ. Primo ex parte charitatis quæ est forma virtutum, quæ est una. Secundo ex parte gratiæ, quæ est radix virtutum, quæ est una. Tertio ex parte efficientis, idest Dei, a quo impium est dimidiam sperare veniam, ut Sancti dicunt, qui nihil imperfectum relinquit. Unde quando aliquem justificat, omnes virtutes ei simul infundit.

Ad primum de Christo et aliis hominibus, dicendum, quod Christus erat non purus viator, sed comprehensor; et ideo virtutes, scilicet fides, spes, quæ habent imperfectionem annexam, quæ non compatiuntur secum statum perfectionis, sive comprehensionis, non fuerunt in Christo. Connexio autem virtutum intelligitur esse in statu viæ, qui est status imperfectionis. In aliis autem hominibus quamvis sint fides et spes, non tamen habent rationem virtutis, quia sunt sine charitate, a qua est omnis ratio virtutis, secundum theologum, quia per eam habent assequi finem virtutis, qui est beatitudo.

Ad secundum de perseverantia, dicendum, quod uno modo est specialis virtus, secundum quod dicit propositum persistendi ut non recedat quis a ratione recta propter tristitias, sive a virtute, ut dicitur VII *Eth.*; et sic est simul de necessitate cum aliis virtutibus. Alio modo est quoddam accidens virtutum, secundum quod dicit ipsarum continuationem usque in finem; et sic non est necessarium quod sit simul cum aliis virtutibus.

Ad tertium de pœnitentia et virginitate, dicendum, quod pœnitentia super essentiam virtutis, quæ consistit in peccati detestatione, addit accidens quoddam, scilicet dolorem de peccato commisso. Quantum ergo ad primum est in innocente, quamvis non quantum ad secundum. Similiter est de virgininate dicendum, quæ præter essentiam virtutis, quæ consistit in abstinentia a licito coitu, addit accidens quoddam, scilicet propositum perpetuæ integritatis. Quantum ad primum est in conjugato, quamvis non quantum ad secundum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod virtutes non sunt æquales. I Cor. XIII dicitur, quod charitas major est fide et spe : sed quælibet harum est virtus; ergo una virtus est major alia.

2. Præterea, quantitas virtutis objecto mensuratur : sed una virtus ad plura objecta se extendit quam alia; ergo una virtus est major alia.

3. Præterea, habitus est ad actus habilitare : sed homo quandoque est magis habilis ad actus unius virtutis quam ad actus alterius; ergo habet unam virtutem magis intensam quam aliam.

Contra quæcumque simul et ab eadem causa æqualiter causantur simul augmentantur et minuuntur : sed virtutes a gratia eadem omnes simul causantur; ergo simul augmentantur et minuuntur; ergo semper sunt æquales.

Præterea, secundum quantitatem virtutis est quantitas meriti, et secundum quantitatem meriti quantitas præmii : sed non potest eidem deberi præmium majus; ergo non potest in eodem esse virtus major et minor; ergo omnes sunt æquales.

Respondeo. Dicendum quod de æqualitate virtutum est loqui tripliciter. Aut quoad quantitatem dignitatis; et sic non sunt æquales, quia charitas major est aliis. Aut quoad quantitatem extensionis per comparationem ad objecta; neque sic sunt æquales, quia ad plura se extendit prudentia quam temperantia. Aut quoad intensionis seu vigoris quantitatem : et hoc dupliciter. Uno modo quoad vigorem essentialem, quem recipit virtus ex parte gratiæ. Alio modo quoad vigorem accidentalem quem recipit ex parte subjecti. Primo modo sunt æquales, scilicet quoad habitum. Secundo modo inæquales, scilicet quoad usum. Habitus enim totaliter est a gratia, sed usus est partim a libero arbitrio. Et sic patet responsio ad prima duo objecta.

Ad tertium de habilitate ad actum, dicendum est, quod hoc non tantum potest

contingere ex diversitate habituum, sed ex diversa dispositione subjecti.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod vitia sint connexa. Vitium enim est privatio virtutis; sed qui habet unum vitium privatus est omni virtute; ergo habet omne vitium.

2. Præterea, Jac. II dicitur; *Qui offenderit in uno, factus est reus omnium.*

3. Præterea, sicut una est radix omnium virtutum, scilicet gratia vel charitas, ita una omnium malorum, scilicet cupiditas, I Tim. VI; ergo sicut propter connexionem in una radice, qui habet unam virtutem, habet omnes : ita propter connexionem consimilem, qui habet unum vitium, habet omnia.

4. Præterea, virtus et vitia, secundum theologos, sunt immediate opposita : sed nulla virtus inest habenti aliquod peccatum; ergo insunt omnia vitia opposita singulis virtutibus habenti aliquod peccatum.

Contra. Peccatum contingit infinitis modis, secundum Dionysium et Philosophum : sed impossibile est infinita inesse eidem; ergo non possunt omnia peccata connexa esse.

Præterea, impossibile est contraria simul eidem inesse : sed contrarium est vitium vitio, sicut prodigalitas avaritiæ; ergo etc.

Respondeo. In vitio est duo considerare : unum ex parte aversionis a bono incommutabili : aliud ex parte conversionis ad multa bona commutabilia. Ex parte aversionis connexa sunt vitia, id est quoad subtractionem gratiæ et pœnam damni; sed non ex parte conversionis, id est quoad pronitatem culpæ et pœnam sensus. Nam habitus ipsi, scilicet pronitates vitiorum, generantur ex operibus nostris. Unde non habent unam causam, sed multas, quæ simul concurrere non possunt. Habitus vero virtutum habent causam unam, scilicet Deum; ideo habent connexionem.

Ad primum quod objicitur, quod vitium est privatio virtutis, dicendum quod duplex est privatio. Una quæ est privatio simplex, ut cæcitas est visus. Alia est fundata super contrarium habitum, ut nigrum albi. Primo modo qui habet unum vitium, privatus est omni virtute. Secundo vero modo, non primo, vitium dicitur privatio virtutis.

Ad secundum dicendum, quod dictum Jacobi intelligitur de reatu quoad pœnam damni, non sensus.

Ad tertium, sicut una est radix, dicendum, quod non est simile : quia charitas una numero radix est omnium virtutum in eodem : sed cupiditas non una numero, nec specie, sed genere, radix est omnium vitiorum.

Ad quartum, virtus et vitium sunt opposita immediate, dicendum, quod hoc intelligitur secundum quod vitium dicitur simplex privatio, non secundum quod dicitur vitium proprie privatio fundata super habitum contrarium; quia per unum actum vitii amittitur virtus gratuita, non tamen generatur habitus vitii.

Expositio textus

« Ubi est charitas, quid est quod possit deesse? » ergo omnes aliæ virtutes superfluunt.

Respondeo. Hoc intelligitur propter necessariam connexionem aliarum virtutum, quarum ipsa est causa. Nec tamen aliæ virtutes superfluunt : quia per charitatem perficitur voluntas, per alias virtutes aliæ vires.

« Quanto magis inest virtus, tanto minus inest vitium. »

Contra. Non simul sunt.

Respondeo. Dicendum, quod loquitur de vitio pœnæ, idest pronitatis ad malum, non culpæ. Vel potest dici quod dicitur minus habere de vitio, qui a vitio magis elongatur.

« Quia non justificationis gratia. »

Contra. Impletio præceptorum Dei justificat.

Respondeo. Intelligitur de opere operato, non de opere operante.

DISTINCTIO XXXVII

Divisio Textus

« Sed jam distributio. » Egit de conditionibus quæ requiruntur ex parte reparandorum quæ consistunt in habitu; Hic agit de illis quæ consistunt in actu. Egit enim de habitibus virtutum et donorum. Nunc agit de operibus mandatorum, et primo agit de septem mandatis primis quæ consistunt partim in verbo, partim in facto, dist. hac. Secundo, prosequitur diffusius pertinentia ad octavum mandatum quod consistit in verbo, dist. XXXVIII et XXXIX. Tertio, addit de duobus præceptis ultimis quæ consistunt in animo, dist. XV. In prima parte primo agit de præceptis primæ tabulæ; in secunda, de præceptis secundæ tabulæ. In prima parte primo assignat generaliter numerum præceptorum. Secundo, prosequitur explanando præceptum primum. Tertio, secundum præceptum. Quarto præceptum tertium. In secunda parte, primo ponit, præcepti explanationem. Secundo, movet et solvit dubitationem incidentem : « Sed quæritur. » Secunda pars dividitur in quinque partes, secundum quinque præcepta de quorum primo determinat ibi : « In secunda; » de secundo : « secundum; » de tertio : « tertium; » de quarto : « quartum; » de quinto : « quintum. » In quarta parte, primo ponit præcepti explanationem : « Quartum. » Secundo movet et solvit quæstionem incidentem : « Sivero. »

Hic quæruntur quatuor. Primo, de necessitate traditionis præceptorum. Secundo, de numero eorum. Tertio, utrum omnia mandata ad hæc decem reducantur. Quarto, utrum præcepta sint dispensabilia.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur quod non fuerit necessarium aliquod præceptum tradi homini. Rom. VII : *Peccatum occasione sumpta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam;* ergo mandatum est occasio omnis concupiscentiæ ; sed tale non debuit homini imponi a Deo, quod operaretur in homine omnem concupiscentiam ; ergo nec mandatum.

2. Præterea, infirmi non sunt oneribus aggravandi, sed alleviandi : cum ergo homo post peccatum infirmatus fuerit, non debuit ei onus præceptorum imponi.

3. Præterea, lex cogit hominem metu pœnæ : sed coactio detrahit merito, quia servitia quanto magis voluntaria sunt, tanto magis grata; ergo non debuit ei lex mandatorum dari.

Contra. Rom. VII. *Peccatum non cognovi nisi per legem :* sed necessarium fuit peccatum noscere, ut scilicet vitaretur ; ergo necessarium fuit legem dari.

Item, in intelligibilibus disciplinarum non sufficit homini cognitio interior sine doctrina exteriori ; ergo nec in operabilibus virtutum lex interior sine exteriori.

Respondeo. Necessarium fuit præcepta legis naturalis populo dari, et in scriptum redigi, propter quatuor rationes. Primo, quia per contrariam consuetudinem peccandi, ratio naturalis, in qua scripta erant, erat obtenebrata. Secundo, quia etsi in aliquibus vigebat ratio, tamen propter amorem boni in eis deficientem, coactione præcepti ad bonum inducendi erant. Tertio, ut ad opera virtutis non solum natura inclinaret, sed reverentia divini imperii. Quarto, ut magis memoriæ traderentur, et frequentius in cogitatione versarentur.

Ad primum de verbo Apostoli, dicendum, quod mandatum per accidens auget concupiscentiam, quia ex eo quod aliquid prohibetur, ponitur homini quasi in alto ; et ideo quasi quoddam arduum illud appetit homo : sed per se docet quid cavendum. Et quia homo excæcatus per culpam indigebat cogitare quid cavendum, ideo necessarium fuit ei tradi mandatum.

Ad secundum de infirmis, dicendum, quod quamvis infirmi non sint onerandi oneribus oppressivis quæ virtutem debilitant, sunt tamen onerandi oneribus

alleviativis, seu sanativis, quæ virtutem juvant; et talia sunt onera præceptorum.

Ad tertium de coactione, dicendum, quod duplex est coactio. Quædam violentiæ, et hæc tollit meritum. Quædam obligationis, et hæc non tollit, quia non aufert libertatem voluntatis. Primo modo non cogit lex, sed secundo. Unde non diminuit meritum in eo qui voluntarie implet legem, sed in eo qui solo metu punitionis cogitur ad implendum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non debeant esse decem legis præcepta. Rom. XII : *Plenitudo legis est delectio;* ergo non oportuit dari nisi præceptum dilectionis.

2. Præterea, Rom. VII : *Concupiscentiam nesciebant esse peccatum, nisi lex diceret. Glossa :* « Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet; » ergo suffecisset prohiberi concupiscentiam sine prohibitione aliorum malorum.

Contra. Contingit peccare in Deum, in se et in proximum; ergo debuerunt dari præcepta prohibentia peccatum non tantum in Deum vel proximum, sed etiam in seipsum; ergo plura debuerunt esse præcepta.

Præterea, ubicumque contingit peccatum esse in opere, contingit esse peccatum in interiori concupiscentia : quia consensus in peccatum, peccatum est. Sed furtum et mœchia prohibentur diversis præceptis, quantum ad actum et concupiscentiam; ergo eadem ratione alia peccata debuerunt duplicibus præceptis prohiberi.

Præterea, ad Gal. III : *Lex propter transgressionem posita est;* ergo debuerunt dari prohibitiones de singulis speciebus transgressionum, scilicet de peccato superbiæ, vanæ gloriæ, invidiæ, et ceteris aliis peccatis.

Respondeo. Dicendum, quod secundum duo præcepta charitatis in Deum et in proximum, dantur præcepta ordinantia in Deum, scilicet præcepta primæ tabulæ; ordinantia vero in proximum, præcepta secundæ. In Deo autem sunt summa majestas quæ appropriatur Patri, summa sapientia, id est veritas quæ Filio, summa bonitas, quæ Spiritui sancto. Primum præceptum ordinat per actum exterioris operationis, quæ est adoratio unius Dei in summam majestatem. Secundum per actum sermonis de non jurando in summam veritatem. Tertium per actum cordis, qui est sanctificatio in summam bonitatem. Ad proximum autem ordinant præcepta secundæ tabulæ, secundum quod in eo relucet imago Dei. Aut ergo secundum quod in eo relucet proprietas Patris : et sic in eum ordinat primum præceptum secundæ tabulæ, quod est honorare parentes : aut veritas Filii : et sic illud præceptum quod est, Non falsum testimonium dices : aut bonitas Spiritus sancti, et sic debemus ei innocentiam, scilicet ne lædamus eum in propria persona : et contra hoc nocumentum ordinat illud, Non occides : ne lædamus in persona sibi conjuncta, nec in rebus suis; et hoc neque in actu exteriori, neque interiori.

Contra. Nocumentum in persona conjuncta actu exteriori est illud, Non mœchaberis. Actu interiori, Non concupisces uxorem proximi tui.

Contra. Nocumentum in rebus suis actu exteriori est illud, Non furtum facies actu interiori, Non concupisces rem proximi tui.

Ad primum quod objicitur de dilectione, dicendum, quod in præcepto dilectionis continentur omnia per reductionem, sicut in generali principio : sed nihilominus oportuit dari præcepta moralia magis specialia et propinqua, propter legis naturalis obtenebrationem.

Ad secundum de concupiscentia, dicendum, quod in prohibitione concupiscentiæ continentur omnes prohibitiones per reductionem, sicut in prima radice generali; sed nihilominus, quia tam generalis prohibitio non sufficeret, oportuit dari alias prohibitiones magis expressas in speciali.

Ad tertium, quod contingit peccare in Deum et in se et in proximum, dicendum, quod secundum philosophum, lex intendit bonum commune : ideo non

præcipit vel prohibet actus hominis nisi inquantum ad alterum ordinantur. Inde est, quod non dat specialia præcepta vel prohibitiones de ordinatione sui quoad seipsum ; sed hæc implicite docet in ordinatione sui ad Deum et ad proximum.

Ad quartum de adulterio et furto voluntatis et operis, dicendum, quod non est simile ; quia major est inclinatio naturæ corruptæ ad adulterium et furtum, quia in uno movet voluptas, in altero utilitas, quam in homicidio et aliis.

Ad quintum de prohibitionibus, dicendum, quod quamvis lex propter transgressores sit posita, non tamen oportuit omnia mala expresse prohiberi, sed illa quæ primo vitanda occurrunt ad virtutem tendenti. Et ex hoc apparet ordo præceptorum : quia enim primo occurrunt vitanda peccata operis, quam oris, et illa quam cordis tamquam graviora, ideo hunc ordinem tenet legislator in prohibitionibus faciendis, quantum ad aliqua præcepta.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omnia legis præcepta ad hæc decem reducantur. Ea quæ sunt diversorum generum, ad se invicem non reducuntur : sed moralia et cæremonialia sunt diversorum generum ; ergo cæremonialia ad moralia non reducuntur.

2. Præterea, manente causa manet effectus : sed quædam præcepta legis mutata sunt, ut puta cæremonialia et aliqua judicialia, moralibus præceptis manentibus ; ergo non reducuntur ad ista sicut ad causam.

3. Præterea, quæ sunt a principio voluntario, ut artificialia, ad ea quæ sunt naturalia non reducuntur. Sed cæremonialia sunt a voluntate instituentis, moralia a natura ; ergo cæremonialia ad moralia non reducuntur.

Contra. Dilectio Dei et proximi in illis decem præceptis et continetur et præcipitur : sed omnia præcepta legis ad dilectionem Dei et proximi reducuntur, ut habetur Matth. XXII : *In his duobus mandatis universa lex pendet et Prophetæ*, ergo reducuntur ad illa decem.

Præterea, omne præceptum rationale ad rationem rectam reducitur ; ergo ad jus[1] naturale : sed decem præcepta decalogi continent ea quæ sunt de dictamine juris naturalis ; ergo ad ea omnia alia præcepta rationalia reducuntur.

Respondeo. Sicut in speculandis ex primis et universalibus principiis, omnia alia principia derivantur et probantur ; et ideo ad ea omnia reducuntur : ita et in agendis ex primis præceptis legis naturalis omnia alia præcepta derivantur et producuntur, ideo ad ea omnia alia reducuntur ; et ideo judicialia, moralia et positiva.

Ad primum, illa quæ sunt diversorum generum etc., dicendum, quod quamvis non reducantur ad invicem reductione essentiali, reduci tamen possunt reductione causali, ut accidentia omnia ad substantiam ; quia subjecta materia cum forma, secundum Philosophum, causa est omnium quæ fiunt in ea.

Ad secundum, manente causa, dicendum, quod cæremonialia non reducuntur ad moralia ut ad causam immediatam, sed remotam, mediante aliqua causa variabili, scilicet significatione Christi venturi incarnandi. Similiter quædam judicialia quæ pro loco et tempore statuebantur : illud vero intelligitur de causa per se et immediata.

Ad illud de artificialibus, dicendum, quod quamvis non reducantur ad naturalia ut ad genus vel causam efficientem, reducuntur tamen per aliquem modum, inquantum per instrumenta naturalia, et ex materia naturali fiunt.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod præcepta decalogi sint dispensabilia. Omnis vicarius habens a domino suo sibi commissam plenitudinem potestatis, potest in præceptis domini sui dispensare ; ergo Papa potest dispensare in præceptis Christi, et sic in præceptis decalogi.

[1] Al. « ad illud. »

2. Præterea, ex præcepto judicis, quamvis lex dicat : *Non occides*, licet tamen occidere ; ergo judex potest contra legis præceptum dispensare.

3. Præterea, ex præcepto imperatoris vel judicis licet rem alienam invito domino contrectare, et ei auferre ; ergo potest contra præceptum de non furando dispensare.

4. Præterea, Machabæi dispensaverunt contra præceptum de sabbato, I Machab. II ; ergo licet homini contra præcepta decalogi dispensare.

Contra. Dicit Bernardus in lib. *de Dispensatione et præcepto* : Nulli licet dispensare contra præceptum a suo superiori impositum : » sed præcepta decalogi sunt præcepta divina ; ergo nulli homini licet in eis dispensare.

Præterea, in quolibet genere est una prima mensura, quam oportet esse certissimam et infallibilem, ut dicit Philosophus in *Ethicis :* sed prima mensura omnium actuum humanorum est lex decalogi ; ergo in nullo casu ab ea discedere licet, et sic nulli licet in præceptis hujusmodi dispensare.

Respondeo. Cujus est instituere naturam, ejus tantum est immutare naturam. Unde, cum nullius hominis sit naturam instituere, nullius hominis erit eam immutare. Sed præcepta decalogi sunt de jure naturali : ideo in eis, nec in aliis, prout vim eorum continent, licet alicui homini dispensare. Potest autem in aliis, si sit sine istorum prejudicio, ut puta in præceptis legis positivæ dispensari ab illo qui auctoritatem habet.

Ad primum quod objicitur de vicario, dicendum, quod illud verum est de vicario habente plenitudinem potestatis simpliciter universalem, non de illo qui habet restrictam et determinatam. Vicarius autem Christi non habet plenitudinem universalem. Non enim potest facere miracula quæ faciebat Christus ; sed habet restrictam ad ea quæ pertinent ad cathedram, in quibus habet plenitudinem potestatis.

Ad secundum quod ex præcepto judicis licet occidere, dicendum, quod occidere simpliciter malum est et prohibitum, nec hoc licet ex præcepto judicis facere. Tamen occidere maleficum non est malum, nec prohibitum ministro juris ; et hoc licet ex præcepto judicis facere.

Ad tertium de præcepto imperatoris, dicendum, quod contrectare rem alienam invito domino, non est malum secundum se, nisi addatur, fraudulenter. Unde ex causa addita licet non facere ; non tamen licet furari. Et præterea ex præcepto imperatoris illud quod erat alicujus alterius, fit non suum propter aliquam culpam, et sic non contrectatur alienum.

Ad quartum de sabbato, dicendum, quod non fuit dispensatio, sed interpretatio. Nam legem defendere non erat servile opus, sed liberrimum et licitum quocumque tempore.

Expositio Textus

Hæc Origenes dicit duo esse mandata. Sicut Origenes primum mandatum dividit in duo, ita duo ultima mandata quæ sunt de prohibitione concupiscentiæ conjungit in unum ; et sic præcepta denarium non transcendunt.

« Idolum nihil est in mundo. » Hoc autem multipliciter intelligi potest. Uno modo inquantum idolum est similitudo ; et sic Origenes exponit, ut dicatur idolum nihil esse, quia nullius rei existentis est similitudo, sed alicujus non existentis in rerum natura : sicut faciebant gentiles idolum duplici capite ; vel cum corpore hominis et capite bovis, vel aliquo simili modo. Alio modo potest intelligi de idolo, secundum quod est res quædam : et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad formam quæ existimatur esse in idolo, et non est in eo, scilicet forma divinitatis. Alio modo quantum ad effectum, quia scilicet ad peccatum, quod nihil est, inducit.

« Cum quis plus accipit in usura. »

Contra. Ergo non in solis rebus corporalibus est usura.

Respondeo. Hæc usura accipitur metaphorice, non proprie.

« Vel si in hyeme demus decem modios. »

Contra. Possibile est quod decem in hyeme valeant quindecim in æstate.

Respondeo. Hoc intelligitur supposito æquali valore.

DISTINCTIO XXXVIII

Divisio Textus.

« Sciendum tamen est. » Egit de octo præceptis ; hic agit diffusius de quibusdam peccatis quæ octavo præcepto prohibentur, et primo, de mendacio, dist. hac. Secundo, de perjurio, dist. XXXIX. In prima parte primo distinguit plura genera mendaciorum. Secundo, ostendit quid sit mendacium. Tertio, ostendit quod omne mendacium sit peccatum : « Quod vero. » In prima parte, primo distinguit tria genera mendaciorum ; et sciendum quod mendacium sit mortale, aut veniale peccatum. Secundo, distinguit octo genera ad sciendum quod mendacium sit majus peccatum : « Sciendum. » In secunda parte primo ostendit quid sit mendacium : « Hic videndum. » Secundo, quid sit mentiri : « Mentiri. » Tertio, movet et solvit dubitationem incidentem : « Hic quæritur. » In tertia parte primo ostendit quod mendacium semper est peccatum : « Quod vero. » Secundo, quod falli vel errare non similiter semper est malum : « Illud. » Tertio inquirit an Jacob dicendo se esse Esau dixerit mendacium : « Solet. »

Hic quæruntur quatuor. Primo quid sit mendacium. Secundo, utrum omne mendacium sit peccatum. Tertio, utrum omne mendacium sit peccatum mortale. Quarto, utrum viris perfectis mentiri semper sit peccatum mortale.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1 videtur, quod inconvenienter definiatur mendacium in *littera*. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, secundum Augustinum mentitur ; ergo aliquando est mendacium, ubi non est falsa significatio vocis.

2. Præterea, qui dicit mendacium jocosum, non habet intentionem fallendi ; ergo mendacium non semper est cum intentione fallendi.

3. Præterea, contingit significare vere vel false aliquid non solum verbis sed etiam factis vel nutibus, et per hæc contingit falsum significare ex intentione fallendi sine verbis ; ergo mendacium non est semper falsa significatio vocis.

Contra. Augustinus in *littera* : « Mendacium est falsa significatio vocis, cum intentione fallendi. »

Juxta hoc quæritur de differentiis mendacii in *littera* positis, penes quid sumuntur.

Respondeo. Mendacium dicit respectum ad intentionem dicentis ad rem significatam, sicut et quilibet actus moralis qui ex intentione specificatur. Unde ad completam rationem mendacii exigitur falsitas ex parte rei ; et hoc est in mendacio quasi materiale : et ex parte intentionis loquentis, scilicet intentio fallendi ; et hoc est formale ; ideo in definitione ejus tangitur utrumque. Mentiri autem dicit solam comparationem ad loquentem : et ideo ad mentiri sufficit falsitas ex parte intentionis loquentis, vel quod aliter significet sermo quam sit in intentione. Et per hoc patet solutio ad primum. Non enim oportet quod quicumque mentitur mendacium dicat.

Ad secundum de mendacio jocoso, dicendum quod actus fallendi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod exit a fallente, inquantum falsum significat : et sic qui dicit mendacium jocosum intendit fallere, quia intendit falsum dicere. Alio modo secundum quod habet effectum in eo qui fallitur ; et sic non intendit fallere. Et ideo in mendacio jocoso est minimum de ratione mendacii, quia non habet omnino intentionem fallendi. Intentio enim fallendi duplex est : aut quo ad se, id est, falsum dicendi ; aut quo ad alterum scilicet decipiendi. Primo modo semper est intentio fallendi in quocumque mendacio ; sed non secundo modo.

Ad tertium de falsis nutibus, dicendum quod vox large comprehendit quodcumque signum, quo conceptus mentis exprimitur : et secundum hoc, contingit mentiri non tantum verbis, sed nutibus.

Vel potest dici quod contingit fallere nutibus, non tamen mentiri proprie, quia mentiri appropriate significat fallaciam in verbis, sive scriptis, sive prolatis.

Ad illud de differentiis mendaciorum, dicendum quod mendacium dividitur penes intentionem mentientis, quia illud est formale in eo. Aut ergo mentiens intendit prodesse, et sic est officiosum ; aut delectare, et sic jocosum ; aut nocere, et sic perniciosum. Et hæc est prima divisio quam ponit Magister. Si intendit nocere proximo : aut hoc est in bono spirituali, ut in doctrina religionis, et sic est prima species : aut in corporali, ita quod nulli prosit, et sic est secunda : aut ita quod alicui prosit, et sic est tertia. Sed hoc non potest esse in bono spirituali, quia nocumentum in illo nulli potest prodesse. Si intendit delectare : vel seipsum, et sic est quarta : vel alterum, et sic est quinta. Si intendit prodesse proximo : aut in bono temporali, et sic est sexta : aut in persona sua conservanda, et sic est septima : aut in spirituali bono conservando, ut virginitatem, vel hujusmodi, et sic est octava.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omne mendacium sit peccatum. Nullum enim peccatum fit instinctu Spiritus sancti : sed Jacob, ut in *littera* dicitur, propter familiare consilium Spiritus sancti quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum cum non esset, et ita mentitus est ; ergo aliquod mendacium non est peccatum.

2. Præterea, plus est falsum significare facto quam verbo : sed falsa significatio per factum non semper est peccatum, ut patet in Domino qui se finxit longius ire. Luc. XXIV ; ergo multo fortius, nec falsa significatio per verbum.

3. Præterea, sophista, inquantum hujusmodi, frequenter dicit falsum in disputatione ex intentione fallendi ; nec tamen peccat, quia sic ars sophistica esset peccatum ; ergo non omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, in scripturis sacris leguntur aliqui sine peccato dixisse falsum scienter. ut ille Judic. IX, *Ierunt ligna ad rhamnum ;* ergo non omne falsum scienter dictum est peccatum.

Contra. Augustinus in lib. *de Mendacio* dicit : « Quisquis aliquod genus mendacii quod peccatum non sit esse putaverit, seipsum turpiter decipit ; » ergo omne mendacium peccatum est.

Præterea, nihil opponitur virtuti quæ est veritas, nisi peccatum : sed omne mendacium opponitur virtuti, quæ est veritas, ut patet in Ethic. ; ergo omne mendacium est peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod in omnibus actibus per defectum cujuslibet circumstantiæ debitæ, etiam omnibus aliis concurrentibus, contingit committi peccatum. Cum autem locutio inventa sit ad exprimendum conceptionem cordis, quandocumque aliis loquitur ore quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio ; ideo omne mendacium est peccatum, quantumcumque aliquis propter bonum mentiatur.

Ad primum quod objicitur de Jacob, dicendum, quod sibi primogenitura Dei electione debebatur, et ad illum intellectum, cum dixit se esse Esau primo genitum, Spiritus sanctus ejus verba ordinabat, cujus instinctu et intellectu loquebatur. Unde, quia hoc significare intendebat ad quod Spiritus sanctus ordinabat verba ; ideo a mendacio excusatur. Et eadem ratio est de verbis omnium illorum, in quibus mendacium concedere nefarium videtur.

Ad illud quod de secundo objicitur de falsa significatione facti, dicendum, quod non est simile de verbo et de facto. Nam verba sunt instituta ad significandum verum : unde qui ad falsum eis utitur, abutitur faciendo quod non debet : sed facta non sunt instituta ad significandum. Vel dicendum, quod per simulationem facti, non intendebat falsum significare Christus vel quicumque vir sanctus ; sed verum occultare, quod bene licet aliquando. Vel dicendum, quod illa simulatio in figura fiebat, quia figurabat quod ipsi adhuc longe erant a veritate. Sicut autem verba figurativa veritatem habent

pro sensu in quo dicuntur, non pro sensu quem faciunt, ut si quis dicat, pratum ridet, ita et facta figurativa.

Ad tertium de sophista, dicendum, quod propositiones disputativæ, potius dicuntur interrogando quam asserendo. Proponuntur enim respondenti judicandæ et non asseruntur. Sic respondens aliquando respondet falsum, tentando opponentem.

Ad quartum quod objicitur de Jud. IX, dicendum, quod verba quæ in sacra Scriptura fiunt, aut sunt verba ejus qui Scripturam edidit, aut sunt verba alicujus qui in Scriptura recitatur loquens. Si primo modo, sic non contingit in eis mendacium; quamvis aliqua in Scriptura dicantur figurate, quæ videntur esse falsa in primo aspectu; quia in figurativis locutionibus non potest sensus verborum quem primo aspectu faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit. Si secundo modo: aut sunt alicujus cujus malitia in Scriptura arguitur, et sic non est inconveniens quod sint etiam perniciosa mendacia: sicut verba Judæorum Christum blasphemantium; aut alicujus qui commendatur non de perfectione virtutis, sed de profectu ad virtutem, sicut obstetrices commendatur quod in hoc profecerunt, quod non in damnum alicujus, sed in obsequium divinum mentitæ sunt: aut sunt verba alicujus qui commendatur de perfectione virtutis et in exemplum proponitur: et tunc est eadem ratio sicut de verbis Scripturæ.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod omne mendacium sit peccatum mortale. Nullus perditur nisi propter mortale: sed omnis qui loquitur mendacium perditur, secundum illud Psalm. V: *Perdes omnes etc.*; ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, si mendacium excusatur a peccato mortali, præcipue mendacium officiosum tale esse videtur: sed hoc est mortale, sicut dicit Gregorius de mendacio obstetricum in *Glossa* super Exod I: « Benignitatis earum merces quæ in æterna vita remunerari poterat, per culpam mendacii in temporalem recompensationem mutata est; » ergo omne mendacium peccatum est mortale.

3. Præterea, impugnatio veritatis agnitæ peccatum mortale est, cum sit una species peccati in Spiritum sanctum: sed omne mendacium impugnat veritatem agnitam; ergo est peccatum in Spiritum sanctum.

Contra. *Super Exod.* III, dicit Gregorius, quod infirmis propter conservandam vitam alterius mentiri conceditur: sed nullum mortale conceditur; ergo non omne mendacium est mortale.

Præterea, Gregorius dicit, quod « mendacium officiosum facile credimus relaxari »: sed peccatum ex hoc dicitur veniale quod facile remittitur; ergo mendacium officiosum est veniale.

Respondeo. Dicendum, quod mortale est, quod privat et avertit a vita. Vita vero consistit in charitate Dei et proximi. Mendacium ergo quod avertit a charitate vel Dei, ut perniciosum quod fit in doctrina religionis, vel proximi, ut alia duo perniciosa, peccatum mortale est: mendacium vero, quod non avertit a charitate Dei vel proximi, ut officiosum et jocosum, non est mortale, sed veniale.

Ad primum de Psalmista, dicendum, quod illud intelligitur de mendacio pernicioso tantum.

Ad secundum de obstetricibus, dicendum, quod in opere obstetricum duo fuerunt. Intentio conservandi pueros Hebræorum, et intentio fallendi Ægyptios. Hoc fuit peccatum; sed intentio liberandi fuit pia. Et licet non fuerit meritoria propter mendacium annexum, fuit tamen ad meritum dispositiva: et sic intelligitur quod dicit Hieronymus, quod ædificavit illis domos spirituales non propter earum meritum de condigno, sed de congruo propter dispositionem ad meritum. Dictum autem Gregorii intelligitur de computatione mercedis, non quam jam meruissent, sed quam illo opere mereri potuissent si earum benignitas gratia informata fuisset. Prima namque commutatio non potest fieri nisi per mortale: sed secunda etiam potest fieri per veniale.

Ad illud de impugnatione veritatis agnitæ, dicendum, quod quamvis in omni mendacio deseratur, non tamen directe impugnatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod viro perfecto mentiri sit peccatum mortale. Dicit Augustinus in *littera* : « Perfecto non convenit mentiri pro alterius vita, ne dum servat vitam alterius perdat suam ; » ergo mendacium officiosum ei est peccatum mortale ; ergo multo magis quodcumque alius mendacium.

2. Præterea, dicit Magister in *littera*, quod perfectis viris etiam mendacium officiosum vel jocosum damnabile est ; ergo et mortale peccatum.

3. Præterea, perfectus mentiendo aliis exemplum passim mentiendo præstat ; ergo dicto minus recto occasionem ruinæ præstat ; ergo scandalizat, et sic peccat mortaliter.

Contra. In infinitum distat veniale et mortale peccatum : nulla vero circumstantia aggravat peccatum in infinitum ; ergo cum perfectio sit quædam circumstantia, non facit de veniali mortale peccatum.

Præterea, nullus tenetur ad aliquid præcise, nisi ex præcepto vel voto : sed non mentiri perfectus non habet specialiter in præcepto vel in voto ; ergo non tenetur ad non mentiendum plusquam alii.

Respondeo. Dicendum, quod nihil viro perfecto est peccatum mortale quod non est viro imperfecto, nisi sit contra ejus votum ; quia ad hoc ultra virum imperfectum tenetur. Perfectio enim genus peccati non mutat, sed quantitatem auget. Unde cum ad non mentiendum non obligaverit se ex voto ; ideo mentiri ei non semper peccatum est mortale, sicut nec viro imperfecto, quamvis gravius peccatum sit ei mendacium.

Ad primum de Augustino, dicendum, quod perdere vitam dupliciter est. Vel per causam immediatam, et sic perditur per quodcumque mortale : vel per dispositionem propinquam, et sic per grave veniale.

Ad illud Magistri, dicendum, quod mendacium viri perfecti est damnabile per dispositionem, non per causam.

Ad tertium de scandalo, dicendum, quod si per mendacium scandalum facit, quod sit mortale peccatum, ejus mendacium est mortale ratione annexi : et similiter esset, si ex mendacio imperfecti scandalum esset. Sed non ita facile potest esse annexum quod faciat ipsum esse mortale ; quia non semper, quantum in se est, præbet occasionem ruinæ.

Expositio Textus.

« Præcipue si iteretur. » Hoc dicit, inquantum multiplicatio venialium disponit ad mortale. — « Ut ab immunditia corporali aliquem tueatur. » Sed quid faciendum est ipsi mulieri, si propter immunditiam quæratur ? Quidam dicunt, quod si propositum non consentiendi habet, non debet venialiter peccare ; sed debet spem suam in Deum ponere, qui non patitur tentare supra posse. Alii autem dicunt, quod debet veniale peccatum committere ; maxime si sentit se imperfectam, potius quam incurrat mortalis peccati periculum. Sed hoc est contra rationem peccati, quod sit debitum vel eligibile. Unde in se contradictionem implicat.

« Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi. » Intelligendum est directe, sicut contrarium præcepto. « Nec prædicta descriptione mendacium joci includi. » Verum est si intelligatur intentio fallendi, secundum quod fallacia est, non tantum in dicente, sed etiam in audiente qui fallitur.

DISTINCTIO XXXIX

Divisio textus

« Nunc de perjurio. » Postquam egit de mendacio, hic agit de perjurio, et primo agit de perjurio specialiter. Secundo, quia juramentum est genus perjurii, agit de juramento licito vel illicito ; « Si autem. » In prima parte circa quæstionem quid sit perjurium, primo ponit opinionem aliorum minus veram.

Secundo, suam veriorem : « Sed melius.» Tertio, movet et solvit dubitationem incidentem : « Cum vero. » Quarto, opponit contra determinationem : « Hic opponuntur.» In secunda parte primo agit de actu juramenti, an jurare licitum. Secundo, de forma juramenti, quid sit jurandum : « Quæritur. » Tertio de obligatione jurantis, an omne juramentum sit implendum : « Sicut supra. » Quarto, de peccato exigentis juramentum : « Quæritur etiam.» In secunda parte, primo inquirit an licitum sit jurare per creaturam : « Quæritur. » Secundo, quis magis obligatur, qui per creaturam vel qui per Deum : « Si autem. » Tertio, quid sit jurare per Deum, et quid per creaturam : « Hic quæritur. » Quarto, utrum recipiendum sit juramentum jurantis per idolum : « Post hoc. » In tertia parte primo ostendit quod juramentum illicitum nutandum est, non implendum : « Nunc superest. » Secundo, an sit perjurus qui mutat hujusmodi juramentum : « Qui vero. » Tertio, secundum cujus acceptionem juramentum sit interpretandum : « Hoc etiam. » In quarta parte primo ostendit quando peccat, vel non peccat qui exigit juramentum. Secundo, quando sit jurandum, vel non.

Hic quæruntur quatuor. « Primo de perjurio. Secundo, de juramento. Circa primum quæruntur duo. Primo an omne perjurium sit peccatum mortale. Secundo, an gravius sit perjurium per Deum, an per creaturas.

QUÆSTIO I

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod omne perjurium sit mortale. Quod est directe contra Dei præceptum, est mortale peccatum : sed omne perjurium est hujusmodi, quia est contra illud præceptum, *non assumes nomen Dei tui in vanum;* ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus in quodam *Sermone* dicit, quod falsa juratio est perniciosa : sed nihil dicitur perniciosum, nisi peccatum mortale; ergo omnis falsa juratio est peccatum mortale.

3. Præterea, majus peccatum in genere est perjurium quam mendacium; ergo, cum mendacium semper sit ad minus veniale peccatum, perjurium semper erit mortale peccatum.

Contra. Sicut contingit mentiri jocose, ita perjurare : sed mendacium jocosum est veniale peccatum; ergo a simili perjurium jocosum potest esse veniale peccatum.

Præterea, non impletio juramenti perjurium est : sed non omnis qui non implet peccat mortaliter, ut si habeat legitimum impedimentum; ergo non omne perjurium est peccatum.

Respondeo. Dicendum, quod perjurium dicitur juramentum inordinatum. Aut ergo juramentum est solemnizatum, ut illud quod fit coram judice supra sacrosancta, et sic perjurium est grave et mortale : aut non solemnizatum, et tunc aut est deliberatum cum debita deliberatione, et tunc falsum jurat percipiens esse falsum, et percipiens se jurare peccat mortaliter. Si autem non est solemne, nec cum deliberatione, ut accidit in communi sermone, tunc dicitur esse grave veniale : et hoc ideo, quia actus moralis non perfecte habet suam speciem ante deliberationem rationis.

Ad primum ergo quod omne perjurium est contra Dei præceptum, dicendum, quod non est verum de quolibet; sed de illo solum, quod cum plena deliberatione et consensu profertur; sicut etiam delectatio concupiscentiæ præveniens deliberationem non est contra præceptum non concupiscendi.

Ad secundum de perniciosa juratione, dicendum, quod falsa juratio non dicitur perniciosa, nisi quando est cum plena deliberatione jurantis.

Ad tertium, majus peccatum in genere est perjurium, dicendum, quod quamvis sit majus peccatum in genere, non tamen oportet quod in qualibet specie. Unde quamvis genus perjurii pejus sit genere mendacii, tamen aliqua species perjurii non est pejor aliqua specie mendacii.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod majus sit peccatum perjurare per creaturam quam per Deum. Matth. XXIII : *Qui jurat in templo jurat in templo et in Deo*; ergo qui perjurat per templum, perjurat per templum et per Deum; sed pejus est duo contemnere quam unum solum; ergo majus est peccatum.

2. Præterea, ubi est major solemnitas in jurando, majus est peccatum in perjurando : sed major est solemnitas in jurando per creaturam, ut puta per Evangelium vel reliquias, quam per Deum; ergo etc.

3. Præterea, major reputatur blasphemia jurare per oculos Dei quam per Deum; ergo major est contemptus perjurare per oculos Dei, quam per Deum; ergo majus perjurium.

Contra. Majus est peccatum contemnére veritatem increatam quam creatam; ergo Deum quam creaturam; ergo perjurare per Deum quam per creaturam.

Præterea, illud quod est magis contra præceptum divinum est majus peccatum : sed perjurium per Deum est magis contra præceptum divinum, quia ibi directe et immediate assumitur nomen Dei in vanum : in perjurio vero per creaturam non; ergo et majus peccatum est perjurium per Deum quam per creaturam.

Respondeo. Dicendum, quod majus esse peccatum unum altero potest esse dupliciter : aut per se et secundum naturam proprii generis, aut per accidens propter aliquid additum. Primo modo perjurium per Deum est majus peccatum, ut ait hic Chrysostomus. Secundo modo potest esse aliquando majus peccatum perjurare per creaturam, ut per Evangelium vel corpus Christi, ratione solemnitatis, vel ratione contemptus majoris, vel ratione scandali, vel conscientiæ, vel alicujus hujusmodi.

Ad primum de templo, dicendum, quod quamvis jurans in templo juret in Deo tacite, non tamen expresse. Vel dicendum, quod qui jurat in templo, jurat in eo, ut est Dei vestigium. Unde nihil aliud contemnit in eo, nisi Deum. Vel dicendum, quod quia creatura respectu Dei nihil est; ideo nihil addit ultra Deum, neque supra. Unde non duo, sed unum contemnitur.

Ad secundum de majori solemnitate, dicendum, quod tale perjurium est majus peccatum per accidens propter solemnitatem non per se.

Ad tertium de blasphemia, dicendum, quod in creaturis illis magis contemnitur Deus a blasphemantibus quam in seipso. Contemnitur enim incarnationis beneficium in quo maxime Dei bonitas et charitas nobis ostenditur. Unde major est blasphemia per accidens ratione contemptus.

Ad duo argumenta contraria respondetur, quod pejus est perjurium per Deum, per se loquendo, et ceteris paribus.

QUÆSTIO II

ARTICULUS I

Circa secundum quæritur tria [1]. Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod jurare non sit per se bonum : et arguitur sic. Omnis actus cujus consuetudo mala est, malus est : sed consuetudo jurandi mala est. Eccl. XXIII : *Jurationi non assuescat os tuum;* ergo jurare malum est.

2. Præterea, jurare simpliciter sine additione causæ, est jurare pro nihilo : et hoc est assumere nomen Dei in vanum; ergo cum hoc sit per se malum, jurare est malum per se.

3. Præterea, videtur quod in nullo casu sit licitum jurare. Jurare enim universaliter est prohibitum : Matth. V : *Ego autem dico non jurare omnino;* ergo universaliter est illicitum.

4. Præterea, in sortibus et judiciis quæ fiunt per ignem et aquam, vel per duellum, expectatur divinum testimonium :

[1] Primo, an jurare sit licitum. Secundo, an omne juramentum spontaneum sit implendum. Tertio, an juramentum coactum obligatorium sit.

et propter hoc sunt prohibita, quia ibi videtur esse quædam Dei tentatio : sed juramentum est invocatio divini testimonii ; ergo est illicitum.

Contra. Jurare est, ut ait Augustinus, jus veritatis Deo reddere. Et alibi dicit, quod jurare est Deum testem veritatis adhibere : sed horum utrumque est bonum ; ergo jurare est bonum.

Præterea, Angelus jurasse legitur, Apoc. x : *Juravit per viventem in sæcula sæculorum etc.* : et similiter Apost. II Cor. I : *Ego testem invoco Deum in animam meam etc.*, et tamen non peccaverunt ; ergo jurare non semper est peccatum.

Respondeo. Sicut in genere boni naturalis duo sunt bonorum genera, scilicet propter se appetenda, ut sanari : quædam vero propter aliud tantum, ut mederi ; ita in genere boni moralis, quædam sunt bona quæ propter se appetenda sunt, ut actus virtutum : quædam non nisi propter aliud ex aliqua necessitate, ut curæ animarum ; non quia malæ, sed quia periculosæ. Ex hoc genere est juramentum. Est enim bonum quoddam periculosum propter lubricum linguæ et facilem contemptum et irreverentiam nominis divini ; et ideo per se non est appetendum, sed propter alterum, scilicet propter aliquam necessitatem vel utilitatem ; non quia sit in se malum, sed quia est occasio propinqua mali, idest periculosum. Quia ergo se exponere rei periculosæ passim et indifferenter malum est : sed cum debita cautela et ex necessitate aliqua non est malum, sed bonum ; ideo, quamvis jurare non sit malum, quia tamen est periculosum ; ideo passim et sine causa jurare est malum ; cum debita autem cautela et necessitate non est malum, sed bonum et licitum.

Ad primum, quod consuetudo jurandi est mala, dicendum, quod hoc non est quia jurare sit in se malum, sed quia est periculosum ; et ideo per accidens consuetudo jurandi est mala.

Ad secundum, jurare simpliciter sine additione causæ est jurare pro nihilo, dicendum, quod non est verum. Nam jurare simpliciter, quamvis non ponat de se causam jurandi, non tamen excludit eam. Jurare vero pro nihilo excludit causam jurandi. Unde ubicumque contingit jurare, contingit simpliciter jurare, non tamen pro nihilo jurare.

Ad tertium, Matth. v : *Non jurare omnino*, dicendum, quod hic prohibetur facilitas jurandi propter periculum, ut scilicet quis non ex quacumque causa juret, et non simpliciter juramentum.

Ad quartum de sortibus, dicendum, quod non est simile ; quia ibi inducitur divinum testimonium ad rem omnino incertam et determinatur ei modus testificandi : sed in juramento certus est is qui jurat, licet non is cui juratur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod omne juramentum, etiam illicitum, sit servandum. Dicit Augustinus, quod « meretrix quæ jurat se servaturam fidem peccatori mala est ei adhærendo, sed pejor fidem non servando ; » ergo videtur quod juramentum illud, licet illicitum, sit servandum.

2. Præterea, Josue servavit juramentum factum Gabaonitis contra præceptum Domini : tale est illicitum ; ergo servandum est juramentum illicitum.

3. Præterea, videtur quod non omne juramentum licitum sit servandum. Qui jurat se nunquam intrare religionem, jurat licitum, et nihilominus potest intrare sine peccato ; ergo non omne juramentum licitum est servandum.

4. Præterea, qui jurat se nunquam futurum Episcopum, nihilominus pro necessitate Ecclesiæ et mandato superioris tenetur suscipere episcopatum ; ergo non omne juramentum, quamvis licitum, est servandum.

Contra. Dicit Canon : « Juramentum non est vinculum iniquitatis ; » ergo non ligat ad illicitum.

Præterea, dicit Isidorus quod « omne juramentum est servandum, quod servatum non vergit in interitum salutis æternæ ; » ergo si vergit non est servandum ; ergo juramentum illicitum non est servandum.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est juramentum : quoddam assertorium de

præterito, quoddam promissorium de futuro. Sicut autem materia debita juramenti assertorii, est verum et non falsum, ita materia juramenti promissorii bonum et non malum. Qui enim jurat malum, obligatur quidem ad peccatum male jurando, sed non obligatur ad implendum illud quod male juravit. Notandum ergo, quod illud quod jurando promittitur, aut est totaliter et aperte malum, et tunc auctoritate propria est frangendum. Si totaliter et aperte bonum, nullatenus est frangendum. Si partim bonum, partim malum, partim est tenendum, partim frangendum. Si vero dubium, non est auctoritate propria, sed superioris interpretatione frangendum.

Ad primum de meretrice, dicendum, quod in juramento meretricis duo sunt : unum quod adhærebit isti, et hoc est malum : alterum quod non alteri, et hoc est bonum : et in hoc frangendo juramentum, peccat gravius quam servando : quia dum servat, peccat fornicando, et non perjurando : sed dum adhæret alteri, peccat utroque modo.

Ad secundum de Gabaonitis, dicendum, quod Josue servavit utrumque : et præceptum, et juramentum. Juramentum quidem in hoc quod non eos interfecit morte naturali ; præceptum vero in hoc quod eos interfecit morte civili redigendo in servitutem. Unde dicit Ambrosius quod mulctavit eos meliori morte, scilicet servitute divini ministerii. Servavit quippe intentionem præcipientis, licet non omnino superficiem verborum præcepti ipsius.

Ad illud de ingressu religionis, dicendum, quod quamvis licitum sit non intrare, non tamen est licitum obligare se ad nunquam intrandum, quia religio est de perfectione vitæ.

Ad quartum de episcopatu, dicendum, quod quamvis expediat subterfugere, tamen pertinaciter excusare non est bonum. Unde obligare se ad non recipiendum, malum est. Unde, quamvis oblatum recipere non debeat, tamen debet recipere injunctum, vel pro necessitate Ecclesiæ impositum ; alioquin jam vergeret in deteriorem exitum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod juramentum coactum sit obligatorium. Augustinus ex consilio Ambrosii cuidam qui coactus juraverat quamdam ducere in uxorem, respondit quod matrimonium teneret ; ergo coactum juramentum est obligatorium.

2. Præterea, Isidorus dicit : « Omne juramentum est servandum, quod servatum non vergit in pejorem exitum ; » ergo juramentum coactum licitum, est servandum.

Contra. Dicit lex civilis, « quod vi vel metu gestum est, ratum non habeo, » ait prætor.

Præterea, secundum Philosophum, coactum est involuntarium : sed involuntarium non obligat ; ergo nec coactum.

Præterea, matrimonium vel votum coactum, non est obligatorium ; ergo nec juramentum.

Respondeo. Duplex est juramentum. Assertorium : et in hoc coactio non potest esse sufficiens ut falsum juretur ; quia nihil potest sufficienter cogere ad hoc, quod homo mortaliter peccet. Unde tale juramentum, quantumcumque coactum, est obligatorium ad peccatum. Aliud est juramentum promissorium : et in hoc potest esse coactio sufficiens ut vitetur majus periculum, ut mortis vel alicujus hujusmodi ; quod sine peccato contingere potest : et tunc talis coactio, si possit in constantem virum cadere, tollit obligationem juramenti in foro contentioso ; sed in foro conscientiæ est obligatorium, quia magis debet homo subire damnum temporale quam frangere fidem. Habet tamen remedium ut in judicio ab eo repetat quod perdidit : quod si juraverit se non repetiturum, potest judici denunciare, qui ex officio debet raptorem ad restituendum cogere. Si autem juraverit se non denunciaturum, contra charitatem fraternam juravit, qua quis tenetur ad correctionem fratris operam dare, et non tenetur observare.

Ad illud de lege civili, dicendum, quod

intelligitur hoc in judicio fori contentiosi, non conscientiæ.

Ad secundum, quod coactum est involuntarium, dicendum, quod non est involuntarium simpliciter, cum voluntas non possit cogi absolute, sed sub conditione : et ideo voluntarium secundum quid. Magis enim vult tantum solvere et aliquid hujusmodi facere, quam mori vel peccare.

Ad tertium de voto et matrimonio, dicendum, quod non est simile de matrimonio ; quia liber consensus ad hoc requiritur, ad juramentum autem tale, sufficit conditionatus. Nec est simile de voto ; quia per votum obligatur homo Deo, cui non placet coactum servitium ; per juramentum obligatur homo hujusmodi, cui tantum valet aliquid coacte solutum ut pecunia, sicut spontanee.

Expositio textus.

« Infirmis ergo illud prohibuit » propter duo. Primo ne creaturis crederent aliquod numen inesse. Secundo ne tali juramento se obligari non credentes, fidem frangerent.

« Sancta synodus decrevit. » Excipiuntur tamen casus illi in quibus mora traheret periculum ; sicut pro pace facienda, vel aliquid hujusmodi.

DISTINCTIO XL

Divisio Textus

« Sextum præceptum. » Egit de octo primis præceptis quæ partim sunt in opere, partim in verbo, partim in anima. Secundo, specialiter prosecutus est de quibusdam peccatis pertinentibus ad octavum præceptum quod consistit in verbo ; hic agit de duobus ultimis præceptis quæ consistunt in animo, ubi primo ponit illorum duorum præceptorum explanationem. Secundo, determinat quæstionem incidentem : « Si vero. » Tertio, subdit materiæ subsequentis et præcedentis continuationem : « His. » In prima parte primo distinguit præceptum sextum ; secundo, præceptum septimum : « Septimum. » Tertio, opponit contra distinctionem eorum : « Sed videtur. » In secunda parte primo movet et determinat quæstionem de utilitate legis : « Si vero. » Secundo, assignat differentiam Evangelii et Legis : « Distat. » Tertio, breviter recapitulat de decem præceptis : « Audistis. »

Hic quæruntur quatuor. Primo, de distinctione horum præceptorum. Secundo, an lex tantum manum prohibeat. Tertio, utrum lex vivificet, vel occidat. Quarto, de differentia novæ et veteris legis.

QUÆSTIO UNICA

ARTICULUS I

Hic primo quæritur. Et 1. videtur, quod hæc duo præcepta inconvenienter assignentur, arguendo sic. Unum peccatum, uno præcepto debet prohiberi : sed unum et idem est peccatum cordis et operis : ergo eadem debet esse prohibitio utriusque.

2. Præterea, sicut in furto et mœchia contingit peccare corde et opere, ita et in cæteris peccatis : sed alia præcepta non variantur per concupiscentiam et opus ; ergo nec præceptum de concupiscentia et mœchia.

3. Præterea, de differenti peccato differens debet dari præceptum, sive prohibitio ; concupiscentia autem curiositatis et ambitionis, quæ est peccatum, differt ab aliis ; ergo aliud præceptum dari debuit de prohibitione curiositatis et ambitionis.

4. Præterea, omne quod fit contra prohibitionem, peccatum mortale est : sed concupiscere, peccatum veniale est, ut patet in primis motibus ; ergo non debuit prohiberi.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est concupiscentia : quædam conjuncta operi, et illa prohibetur eodem præcepto cum ipso actu : quædam separata ; et hæc prohibetur separatim respectu quorumdam actuum, et respectu quorumdam non. Sunt enim actus quidam, quorum objectum est bonum aliquod concupiscibile, ut furari et mœchari : et hi non solum ut sunt in actu, sed ut in apprehen-

sione, movent delectationem. Quidam vero sunt quorum objectum est nocumentum aliquod, ut homicidium; et hi non movent de se concupiscentiam, sed potius horrorem et fugam; et ideo illorum oportuit prohiberi actum per se et concupiscentiam per se; horum vero non, sed simul utrumque.

Ad primum, unum et idem est peccatum cordis et operis, dicendum, quod quamvis concupiscentia conjuncta operi sit idem peccatum cum opere exteriori, tamen concupiscentia separata aliud peccatum est. Hoc autem illis duobus præceptis prohibetur.

Ad secundum de duplici furto et adulterio, dicendum, quod non est simile, quia non est similis inclinatio et delectatio in opere et appetitu homicidii sicut in opere et appetitu furti et adulterii; immo magis est ibi horror naturalis; quia hic movet aliquod concupiscibile bonum, ibi movet nocumentum et malum.

Ad tertium de differenti peccato, dicendum, quod concupiscentia curiositatis quæ fit per oculos, pertinet ad delectationem sensuum; et ideo reducitur ad prohibitionem concupiscentiæ carnalis. Concupiscentia vero ambitionis, bonorum et dignitatum, ad prohibitionem concupiscentiæ possessionis quæ talibus occasionem præstat.

Ad quartum de primis motibus, dicendum, quod non quælibet concupiscentia prohibetur illis præceptis; sed illa sola quæ consistit in consensu rationis, prout consentit vel in opus, vel in delectationem. Lex enim hominibus datur, non brutis. Unde prohibet motus humanos, non brutales.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod lex vetus non prohibeat animum. Exod. xx, dicit *Glossa*, quod « lex vetus prohibebat manum, non animum. »

2. Præterea, in Evangelio facta est additio perfectionis. Matth. v : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam etc.:* hoc autem non esset si prohiberetur in lege actus exterior, et concupiscentia interior; ergo non prohibebatur ibi.

3. Præterea, nihil prohibet animum, nisi gratia : sed lex vetus non dabat gratiam; ergo non prohibebat animum, sed tantum manum.

Contra. Rom. vii : *Concupiscentiam nesciebam etc.*, ubi *Glossa :* « Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet; » ergo lex cohibet animum interiorem, et non tantum manum.

Præterea, Levit. xix dicitur : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo :* ubi manifeste cordis odium prohibetur.

Respondeo. Lex Moysi et divina, erat ordinans hominem ad Deum; et civilis ordinans hominem ad proximum, secundum statum reipublicæ. Dico ergo quod inquantum divina et spiritualis, prohibebat concupiscentiam non solum progressivam in exteriora signa operis, ut in sollicitatione mulieris, sed interiorem prohibitione morali, transgressoribus infligendo pœnam æternam. Sed inquantum civilis, prohibebat concupiscentiam progressivam solum prohibitione judiciali, trangressoribus infligendo pœnam temporalem. Inquantum ergo divina, prohibebat quidem manum et animum : inquantum vero civilis, manum non animum, cohibitione judiciali, scilicet infligendo pœnam.

Ad primum, quod lex prohibebat manum, dicendum, quod loquitur de lege inquantum civilis quo ad prohibitionem judicialem, non inquantum divina et spiritualis.

Ad secundum de additione in Evangelio, dicendum, quod additio Evangelii dicitur fieri ad legem secundum intellectum legis litteralem, non secundum spiritualem; vel ad ipsam inquantum lex civilis, non inquantum spiritualis. Sic enim Evangelium erat in lege non secundum verborum expressionem, sed secundum legis intentionem.

Ad tertium, nihil prohibet animum nisi gratia, dicendum : cohiberi animum dupliciter est : vel per modum inclinantis, et sic prohibet gratia; vel per modum jubentis, et sic lex.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod lex vetus justificabat. Matth. XIX : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ergo observantia mandatorum moralium legis, de quibus loquitur, vitam præstabat; ergo justificabat.

2. Præterea, Rom. III : *Ex operibus legis non justificabitur. Glossa,* Augustinus loquitur secundum cæremonialia, non secundum moralia quæ justificabant; ergo lex vetus justificabat.

3. Præterea, Beda dicit, quod justitia legis suo tempore custodita, non solum bona temporalia, sed etiam vitam conferebat æternam; ergo vere justificabat.

Contra. Supra illud Psal. XVIII : *Lex domini immaculata, Glossa.* « Lex vetus non faciebat animas immaculatas; ergo non justificabat, »

Præterea, super illud II Cor. III : *Littera occidit. Glossa :* « *Littera,* inquit, occidens, est decalogus; » ergo lex occidebat quantum ad moralia etiam, et non justificabat.

Respondeo. Justificari dupliciter contingit. Vel justitiam conferendo, vel ad justitiam disponendo. Contingit autem dupliciter justificare conferendo justitiam; quia aut justitiam politicam acquisitam, et sic opera legis justificabant, quia bonos habitus relinquebant. Sed de hac justitia non loquimur hic. Aut justitiam gratuitam infusam. Hoc autem modo lex vetus non justificabat, sed nova, quia gratiam et justitiam in sacramentis ministrat. Ad justitiam disponendo dupliciter contingit justificari. Aut justitiam promerendo; et sic opera legis justificabant quia augmentum justitiæ apud Deum promerebantur. Aut etiam docendo; et sic etiam lex justificabat declinationem mali et operationem boni docendo. Sed quia magis docebat declinationem in qua consistit inchoatio justitiæ, lex vero nova magis operationem boni in qua complementum justitiæ, ideo lex vetus dicebatur docendo justificare imperfecte, Evangelium vero perfecte. Et sic patet solutio ad quatuor prima.

Ad ultimum, littera occidit, dicendum, quod lex dicitur dupliciter occidere. Uno modo per causam, morte temporali in præceptis judicialibus. Altero modo per occasionem, morte etiam æterna in præceptis moralibus; et hoc triplici ratione. Una ratio sumitur ex parte rei concupiscibilis, quam ostendendo nec gratiam ad cavendum dando, concupiscentiam excitabat, sicut aqua visa, sitim. Altera ex parte concupiscentiæ, quæ naturaliter in vetitum quasi in arduum tendit. Lex autem prohibendo sive vetando, rem vetitam quasi arduum constituebat. Tertia ex parte actus concupiscendi, cujus inordinationi per quam legi naturali repugnat, circumstantiam prævaricationis legis scriptæ peccatum aggravantem addebat.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod lex non promittebat temporalia; et sic non differebat ab Evangelio promittente æterna. Quod promittitur in lege est præmium virtutis; bonum temporale non potest esse præmium virtutis, quia præmium melius est merito; ergo non est promissum in lege.

2. Præterea, videtur quod male assignetur differentia legis et Evangelii penes timorem et amorem. Multi in veteri Testamento observabant legem ex amore, multi in novo ex timore observant eam; ergo non est differentia legis utriusque.

3. Præterea, videtur, quod nulla sit differentia hæc, lex est gravitatis, Evangelium suavitatis. Dicitur enim Matth. v : *Iota unum etc.* : ubi dicit *Glossa,* quod omnia legalia in Evangelio recapitulantur. Et Chrysostomus dicit, quod mandatum Christi legem tenet inclusam. Sed opus quod continet aliud in se, gravius est illo; ergo gravius est onus Evangelii, onere legis.

Respondeo. Differentia legis et Evangelii multiplex est. Una secundum causam efficientem; quia lex per Moysen data est; sed gratia et veritas per Jesum Christum Filium Dei, et Dominum nostrum. Joan. I. Secunda penes causam finalem, et quo ad finem proximum; quia

finis legis justitia imperfecta in declinatione mali, quod contrariatur præceptis; est finis vero Evangelii perfecta justitia in operatione boni perfecti, quod continetur in præceptis et consiliis. Et quo ad finem ultimum : quia Evangelium aperte promittit et confert bona æterna, lex vero non nisi sub figura temporalium promittebat æterna, eo quod nondum poterant æterna dari. Tertia penes causam materialem; quia lex continebat præcepta multa carnalia et cæremonialia, et sacramenta inefficacia; sed Evangelium præcepta spiritualia, et sacramenta efficacia. Quarta penes causam formalem : quia lex data est per modum timoris sub comminatione pænarum, unde eam dedit Deus de cœlo terribiliter tonando : sed Evangelium per modum benignitatis, et sub promissione præmiorum. Unde ipsum Dominus dedit de terra inter discipulos sedendo, et dulciter colloquendo.

Ad illud, quod objicitur contra primam differentiam, dicendum, quod quamvis expresse lex promitteret temporalia, tamen figurative promittebat æterna. Promissa vero temporalia non ponebantur in lege ut præmia virtutum, sed ut excitantia ad virtutem; sicut distributiones quotidianæ quæ fiunt in Ecclesia, non ponuntur ut præmium venientis ad Ecclesiam, sed ut incitamentum veniendi.

Ad secundum, quod objicitur contra secundam differentiam de observantibus legem ex amore, dicendum, quod in veteri lege, secundum Augustinum, quidam erant pertinentes ad novam legem, ut perfecti qui legem servabant ex amore; et e contrario in nova sunt multi pertinentes ad veterem, qui Evangelium servant ex servili timore. Hæc autem differentia datur secundum communem statum, non quantum ad personas singulares.

Ad illud, quod objicitur de tertia differentia, dicendum, quod de comparatione legis et Evangelii in gravitate est loqui dupliciter, sicut de gravitate alicujus oneris : aut secundum se, aut in comparatione ad vires portantis. Secundum se, adhuc dupliciter : aut secundum quantitatem præceptorum, et sic lex vetus gravior; aut secundum qualitatem, sic lex nova, quia perfectiora præcepta dantur in ea. In comparatione vero ad vires portantis lex nova levior est propter gratiam quæ confertur in ejus sacramentis, ex qua gratia fluunt virtutes, quæ sunt onus leve.

Ad illud, Evangelium continet legem, dicendum, quod continet eam in sensu legis spirituali, sed non in sensu litterali ex quo habebat maximam gravitatem.

Expositio Textus.

« Non ancillam. » Sciendum, quod ancilla dupliciter potest concupisci. Uno modo ad concubitum, et sic pertinet ad sextum præceptum. Alio modo ad dominium, et sic pertinet ad septimum præceptum. Jesu Christo filio Dei incarnato et passo, sicut superius est ostensum, sit honor et gloria per infinita sæcula sæculorum. Amen.

DE SACRAMENTIS

LIBER QUARTUS

PROLOGUS

Medicina omnium in festinatione nebulæ. Eccl. XLIII. Sacramenta novæ legis per nebulam designantur triplici ratione. Primo propter principium. Nam nebularum principium sunt pluviæ. Sunt enim pluviarum reliquiæ, ut Philosophus dicit. Ita et sacramenta novæ legis sunt quædam divinæ incarnationis reliquiæ, de quibus Psal. XX dicitur. Eccles. XLIII : *Aperti sunt thesauri et evolaverunt nebulæ quasi aves*. Latere enim in cruce pendentis aperto *in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei absconditi* ut dicitur Col. II, perfluxerunt sacramenta quibus Ecclesia constituitur, et per quæ in cœlum evolatur. Secundo propter signum. Nam nebula est signum serenitatis futuræ, secundum Philosophum. Ita et sacramenta sunt signa serinatatis gratiæ per quam serenatur a culpa, et gloriæ per quam serenatur a miseria. Et ideo dicitur Num. I : *Nebulæ pulvis pedum ejus*, scilicet Dei ; quasi ejus præsentiam in anima præsignantes, per quam præsentiam anima serenatur. Unde subjungitur : *Increpans mare et exsiccans illud*. Tertio propter occultationis effectum. Nam per nebulam occultantur res a nostris aspectibus. Ita et in sacramentis occultatur invisibilis gratia quæ operatur salutem. III. Reg. VIII : *Dixit Dominus ut habitaret in nebula*. Hujus ergo nebulæ, scilicet Ecclesiæ sacramenta, describuntur in verbis præmissis, quantum ad tria. Tangitur namque sacramentorum effectus, virtus et tempus. Effectus quidem in hoc quod dicit : *Medicina*. Sunt enim sacramenta quædam spirituales medicinæ sanantes peccati vulnera : et de hac medicina dicitur Eccl. XXXVIII : *Altissimus de terra creavit medicinam*. De terra namque, idest de humanitate Christi, sacramenta medicinalem efficaciam habent contra peccatum. Isa. XLIV : *Delevi ut nubem inquitates tuas, et quasi nebulam peccata tua*. Virtus vero ostenditur in hoc quod dicit : *Omnium :* quia efficaciam habent sufficientem ad omnem medelam : et hoc est propter virtutem passionis Christi, quæ in eis operatur *qui est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi,* ut dicitur I Joan. II. Et ideo dicitur Eccl. XXIV : *Sicut nebula texi omnem terram :* remedium, scilicet sacramenta, contra fomitis arborem præbendo. Tempus vero ostenditur in hoc quod dicit *in festinatione*. Per sacramenta enim fit quædam prælibatio futuræ salutis quæ erit in beatis ; ut sic per sacramentorum institutionem salus repromissa festinare videatur, quantum ad sui primordia. Unde dicitur Eccl. XXXVI : *Festina tempus*, scilicet gratiæ, in quo sacramenta dantur *et memento finis* scilicet perfectionis gloriæ. Et ideo dicitur Amos IV : *Et annuntians homini colloquium suum faciens nebulam matutinam*, idest sacramenta quæ sunt tempore gratiæ quod est quasi matutinum respectu plenæ claritatis quæ erit in patria. Sic ergo ex verbis præmissis accipi potest materia hujus quarti libri, in quo Magister agit de sacramentis et gloria resurgentium quæ per sacramenta inchoatur et præsignatur.

DISTINCTIO I

Divisio Textus.

« Samaritanus. » Iste liber sententiarum, tamquam fluvius paradisi in quatuor capita, dividitur in quatuor partiales libros, quorum librorum divisio penes principale subjectum, seu materiam, accipitur : principale namque subjectum theologicæ speculationis, a quo ipsa theologia denominatur, Deus est, de quo agitur in primo libro secundum se, id est, secundum conditiones suæ naturalis perfectionis. In secundo libro agitur de eo in quantum ejus potentia relucet in effectum creationis. In tertio agitur de eo inquantum ejus sapientia relucet in effectu mundanæ restaurationis. In hoc quarto libro agitur de ipso in quantum ejus bonitas relucet in effectu humanæ sanctificationis; et primo agitur de effectu humanæ sanctificationis imperfecte in præsenti per gratiam sacramentalem, usque ad dist. XLIII; secundo de effectu sanctificationis perfecte in futuro per gloriosam resurrectionem, a dist. XLIII usque in finem. De effectu sanctificationis imperfecte per gratiam sacramentalem agendo, primo tractat de sacramentis in communi, dist. hac. Secundo, de sacramentis novæ legis in speciali a dist. II usque ad dist. XLIII. In prima parte determinat conditiones communes veteribus et novis sacramentis. Secundo, ab illa communitate sacramentorum veterum excipit sacramentum circumcisionis, ibi : « Fuit tamen. » In prima parte primo ponit partem prohæmialem. Secundo, partem executivam principalem : « Sacramentum. » In secunda, primo determinat quid sit sacramentum : « Sacramentum est. » Secundo, quare institutum est : « Triplicis. » Tertio, in quibus consistit sacramentum : « Duo autem sunt. » Quarto, quæ sit differentia veterum et novorum sacramentorum : « Jam. »

QUÆSTIO I

Hic quæruntur quinque. Primo, de distinctione sacramenti. Secundo, de ejus necessitate. Tertio utrum consistat in rebus et verbis. Quarto, de effectu sacramentorum novæ legis. Quinto, de effectu sacramentorum veteris legis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Magister non bene definiat sacramentum, cum dicit quod est sacræ rei signum. Hoc enim quod dico, Deus vel Spiritus sanctus, signum est rei sacræ, non tamen sacramentum; ergo etc.

2. Præterea, agnus paschalis Exod. XII, et serpens Num. XXI, et columba, Luc. III, et petra fundens aquas, I Cor. X, signa fuerunt rerum sacrarum, non tamen dicuntur esse sacramenta; ergo.

Ad secundam definitionem Augustini positam in *littera*, Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, sic opponitur : Corpus Christi in altari et character in baptismo et inseparabilitas matrimonii non sunt formæ visibiles, et tamen sunt sacramenta; ergo male dicit quod sacramentum est visibilis forma.

Præterea gratia quædam forma est. Formæ vero non est forma etc.

Contra expositionem hujus definitionis a Magistro in *littera* positam « talem ut ipsius similitudinem gerat et causa existat » sic opponitur : Aqua benedicta signum est et causa alicujus gratiæ quæ ibi confertur, per quam fit remissio venialis ; et tamen non est sacramentum.

Præterea, Episcopalis consecratio signum est alicujus gratiæ quæ ibi confertur, scilicet potestatis episcopalis ; et tamen non est sacramentum.

Respondeo. Dicendum, quod sacramentum dicitur a sacrando active. Hoc autem potest fieri tripliciter. Aut efficiendo tantum ; et sic res sacra dicitur sacramentum, ut dicit Magister, sicut Christi passio quæ est causa meritoria sanctificationis nostræ. Aut signando tantum,

et sic definitur primo a Magistro : Sacramentum est sacræ rei signum. Aut utroque modo ; et sic definitur ab Augustino secundum expositionem Magistri in *littera* positam : Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, cujus similitudinem gerit et causa existit.

Ad illud quod contra primam definitionem objicitur de hac voce, Deus vel Spiritus sanctus, dicendum, quod hujusmodi voces signa sunt rei sacræ, inquantum res est, non inquantum nos per eam sanctificamur. Similiter omnis effectus causatus a Deo. Sacramentum autem est signum rei sacræ, inquantum sacra est et sanctificans nos. Vel dicendum, quod sacramentum dicitur id quod habet significare rem sacram, ut dicit Hugo de Sancto Victore, ab aptitudine naturalis similitudinis, et ab actu institutionis, et ex eo quod spiritualem gratiam sanctificantem continet. Primum et tertium deficiunt in hujusmodi signis.

Ad secundum de agno paschali et reliquis aliis, dicendum, quod omnia illa, large accipiendo nomen sacramenti, secundum primam definitionem sacramenta dici possunt, quia sunt sacræ rei signa ; non tamen proprie.

Ad tertium quod objicitur contra definitionem Augustini de corpore Christi et characteris baptismi et inseparabilitate matrimonii, dicendum, quod hæc non dicuntur sacramenta, nisi inquantum sunt conjuncta aliquibus visibilibus formis.

Ad quartum, quod formæ non est forma, dicendum, quod hoc verum est de forma intrinseca quæ est pars rei, non de extrinseca, quæ est potius expressio, seu similitudo, sicut figuræ animalis potest esse forma repræsentativa extrinseca.

Ad quod objicitur contra expositionem Magistri de aqua benedicta, dicendum, quod quamvis venialia ibi remittantur, non tamen oportet quod ibi nova gratia conferatur ; quia ad remissionem venialis non requiritur novus habitus gratiæ, sed novus motus sufficit. Vel dicendum, quod illa remissio fit non per modum sacramenti, sed per modum meriti, ratione novi actus liberi arbitrii gratia informati.

Ad sextum quod objicitur de consecratione episcopali, dicendum, quod gratia quæ ibi confertur, non est gratia gratum faciens quæ ex hoc inesse incipiat, nisi forte ratione devotionis suscipientis quæ debet inesse. Potestas vero episcopalis non est gratia sacrans subjectum proprium, sed est gratia gratis data. Vel potest dici quod consecratio episcopalis, quamvis non sit sacramentum, est tamen quid sacramentale. Ordinatur enim ad sacramentum ordinis conferendum ; et sic nihil prohibet quod in ea gratia detur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur quod sacramenta non debuerunt institui, nec ex parte Dei, nec ex parte sacramenti, nec ex parte ægroti. Quod non ex parte Dei, probatur. Majus est recreare quam creare, quia secundum Augustinum, majus est justificare impium quam creare cœlum et terram : sed Deus creavit hominem sine omni medio ; ergo et recreare debuit ; et ita sine sacramentis.

2. Præterea, videtur quod nec ex parte sacramenti. Contraria enim contrariis curantur : sed homo morbum peccati incurrerat, se per affectum rebus terrenis subjiciendo ; ergo non convenienter curatur per hoc quod subjicit se corporalibus elementis in susceptione sacramentorum.

3. Præterea, videtur quod nec ex parte ægroti. Quanto magis arctata est via veniendi ad sanitatem, tanto pejus est ægro : sed additis sacramentis ipsis mandatis arctata est via, quia prius per observantiam mandatorum, sine sacramentis habebatur salus ; ergo institutio sacramentorum mala est ægroto.

Contra. Ad habendum sanitatem plura necessaria sunt infirmo quam sano, scilicet medicamenta ; ergo licet fides et opera ad salutem sufficere possent ante peccatum, tamen post peccatum oportuit addi medicamenta ; ergo sacramenta.

Præterea, tanto efficacior est medicina spiritualis quanto infirmus ad eam devotius afficitur : sed spiritus in corpore ad

spiritualia in corporalibus magis afficitur quam ad pura spiritualia; ergo talem fuit utile esse medicinam : sed hujusmodi sunt sacramenta ; ergo.

Respondeo. Dicendum, quod gratia donorum et virtutum, in hoc differt a gratia sacramentorum, quod prima est ad perfectionem et expeditionem potentiarum respectu ipsorum actuum ; secunda vero est ad curationem morbi, sive ad integrationem potentiarum, propter vulnerationem ipsarum per peccatum. Quia ergo curatio morbi et reintegratio potentiarum necessaria est : ideo post peccatum necessarium fuit institui sacramenta, ut in elementis corporalibus gratiam curationis homo quæreret, ex quibus occasionem morbi accepit.

Ad primum quod objicitur de creatione, dicendum, quod non est simile : quia creatio est de nihilo, et ideo in creando non potest esse dispositio ad creationem; sed recreatio est prius existentis ; et ideo potest esse dispositio in recreato. Unde quamvis Deus sine medio creet, tamen in recreatione potest aliquod medium disponens intervenire; et hujusmodi sunt sacramenta quæ sunt causæ disponentes ad gratiam.

Ad secundum dicendum, quod homo morbum peccati incurrit se subjiciendo rebus terrenis propter ipsas : sed e contrario curatur subjiciendo se eis propter Deum.

Ad tertium, quod quanto magis arctata est via ad sanitatem etc., dicendum, quod verum esset, si plures viæ essent ita efficaces et expeditæ et bonæ sicut una. Sed non est sic in proposito ; quia sacramenta valent ad debilitationem fomitis et ad remissionem pœnæ vel pro toto vel pro parte.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacramenta novæ legis consistant in rebus et verbis. Ex duobus enim quæ non possunt conjungi non potest aliquid unum fieri; sed res et verba non possunt conjungi ; ergo non potest ex eis unum sacramentum fieri.

2. Præterea, sicut in sacramentis requiruntur verba ita facta quædam, ut dicit Hugo in *littera* de Sacramentis : sed facta non ponuntur de integritate sacramenti; ergo nec verba debent poni.

3. Præterea, pœnitentia et matrimonium sunt quædam sacramenta; sed de integritate eorum non sunt verba aliqua; ergo non est verum de omnibus sacramentis, quod consistant in rebus et verbis.

Contra. Medicina debet proportionari morbo : sed morbus peccati, hominem quantum ad animam et corpus infecerat; ergo in medicina debet esse aliquid ad corpus, et aliquid ad animam pertinens; oportet ergo esse rem corporalem et vocem significativam : et sic in sacramento, cum sit quædam medicina contra peccati morbum instituta, et res et verba oportet esse.

Præterea, sacramenta ex naturali similitudine repræsentant, secundum Hugonem ; cum ergo repræsentent ea quæ gesta sunt circa auctorem suum, scilicet Christum, in quo fuit verbum unitum rei sensibili, scilicet carni, in sacramentis debet esse res et verbum.

Respondeo. Dicendum, quod commune est omnibus sacramentis, quod consistant in rebus sensibilibus invisibilem gratiam significantibus : sed speciale est sacramentis novæ legis quod consistant etiam in verbis, triplici ratione. Una est ex parte causæ; ut scilicet perfectius repræsentent auctorem suum, in quo fuit unio verbi et carnis. Altera est ex parte signi; quia expressiora debent esse signa, quanto propinquiora sunt signatis. Hujusmodi sunt autem verba, quæ inter signa obtinent principatum, ut dicit Augustinus in libro *de Doctrina Christiana*. Tertia est ex parte virtutis sacramenti, quia habet efficaciam ratione significationis. Sanctificatio vero creaturæ fit per verbum Dei et orationem, ut dicitur I Timoth. IV.

Ad primum quod opponitur de duobus quæ non possunt conjungi, dicendum, quod quamvis non possit ex separatis fieri unum unitate absoluta in essendo, potest tamen secundum quid fieri unum unitate relativa per comparationem ad

aliquid unum, scilicet in causando vel significando; sicut pater et mater sunt unum principium completum generationis. Sacramentum vero unum dicitur non unitate absoluta, sed relativa, in significando unum et causando.

Ad secundum de factis, dicendum, quod facta non pertinent ad essentiam, sicut res et verba, sed ad usum sacramenti. Vel dicendum, quod facta continentur sub rebus.

Ad tertium de pœnitentia et matrimonio, dicendum, quod matrimonium, secundum quod est in officium, et pœnitentia, secundum quod est virtus, non habent aliquam formam verborum : sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiæ consistens, utrumque habet aliqua verba, sicut in matrimonio sunt quædam de præsenti exprimentia consensum et benedictiones ab Ecclesia instituta : in pœnitentia autem est absolutio sacerdotis verbotenus facta. Vel dicendum, quod in his ut sacramenta sunt, requiruntur aliqua signa loco verborum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacramenta novæ legis non sint causa gratiæ. Dicit enim Bernardus in sermone de *Cœna Domini :* « Sicut investitur canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per annulum, sic divisiones gratiarum sunt diversis traditæ sacramentis. » Sed liber non causat canonicum, nec annulus Episcopum; ergo nec sacramenta gratiam.

2. Præterea, nobilius est agens patiente, secundum Augustinum XII *super Genesis*, et Aristotelem III *de Anima;* et causa dignior est effectu : sed tam anima rationalis quam gratia prævalent sensibilibus elementis; ergo sacramentum quod est materiale elementum, non potest agere in animam ad causandam gratiam.

3. Præterea, sacramenta non causant gratiam in anima per modum influentiæ, quia sic facerent ipsam; nec iterum educunt eam de potentia materiæ, quia gratia non est in potentia materiæ; ergo nullo modo gratiam causant.

4. Præterea, nihil agit effectum spiritualem, nisi per aliquam spiritualem virtutem. Sed in sacramentis non est aliqua spiritualis virtus, cum sint materialia elementa; ergo videtur quod sacramentum non sit causa gratiæ.

Contra. Augustinus dicit : « Aqua baptismatis corpus tangit et cor abluit : » sed cor non abluitur nisi per gratiam; ergo sacramenta novæ legis gratiam causant.

Præterea, quamvis scientia sit res spiritualis, tamen signum exterius, ut doctrina, potest esse causa scientiæ in anima; ergo a simili, quamvis gratia sit res spiritualis, tamen signum exterius potest esse causa gratiæ in anima.

Respondeo. Circa hoc duæ sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod non ex virtute aliqua quæ sit in sacramentis, sed per modum cujusdam pactionis et ordinationis, virtute divina eis assistente, sunt causa gratiæ. Deus enim sic ordinavit quod illi infunderet gratiam qui se subjiceret sacramento; sicut denarius plumbeus dicitur esse causa collationis centum librarum, quia rex sic ordinavit, ut habenti talem denarium darentur centum libræ.

Sed contra hoc est, quod secundum hæc, sacramenta non essent causa gratiæ, sed signum gratiæ conferendæ, suscipienti sacramentum; sicut nec denarius plumbeus est causa, sed signum tantum collationis centum librarum. Unde hæc positio est directe contra dicta Sanctorum dicentium quod sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, et Augustinum dicentem « Quæ est tanta vis aquæ, ut cor abluat? » Et ideo alii dicunt quod duplex est causa gratiæ. Una principalis, quæ causat et efficit gratiam. Alia ministerialis, quæ disponit ad gratiam. Et sic sacramentum, ut est instrumentum divinæ misericordiæ, est causa gratiæ; quia instrumentaliter causat dispositionem necessariam, quantum est de se, ut characterem, vel aliquem ornatum animæ ad gratiam, agendo in corpus naturali actione, utputa abluendo, vel tergendo; sicut etiam quodlibet aliud

instrumentum ad actionis principalis agentis effectum, pervenit actione naturali.

Ad primum, Bernardus dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad figurationem eorum de quibus loquitur, sed non quantum ad causalitatem.

Ad illud quod nobilius est agens patiente, et causa suo effectu, dicendum, quod verum est inquantum agens, non tamen simpliciter; sicut ferrum, inquantum agit in corpus humanum, nobilius est eo, non tamen simpliciter. Propositio autem secunda veritatem habet de causa principali, non de instrumentali.

Ad tertium, aut sacramenta influunt vel educunt gratiam, dicendum, quod causant non influendo, sed disponendo; ut dicantur gratiam influere, sicut influunt instrumenta aliquam formam, quia per ea Deus gratiam influit, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacramenta veteris legis justificabant. Dicit enim Hugo in libro *de sacramentis :* « Sacramentorum autem alia fuerunt ante legem, alia sub lege, alia sub gratia : specie quidem differentia, sed eumdem effectum sanctificationis habentia; » ergo justificabant.

2. Præterea, dicimus in *Canone :* « Respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel : » cum ergo ita placeat sacrificium, ut faciat nos placentes et sic Deo placuit sacrificium Abel; sequitur a simili, quod legis sacrificia Deo placuerint, et per consequens homines justos fecerint.

3. Præterea, impossibile est sine gratia satisfacere : sed sacramenta veteris legis erant satisfactoria, unde pro diversis peccatis diversa sacrificia injungebantur, ut patet in libro Lev. II; ergo gratiam conferebant.

Sed contra. Heb. x dicitur : *Impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata :* sed gratia tollit peccatum; ergo antiqua sacramenta gratiam non conferebant.

Præterea, Isaiæ 1 : *Holocausta nolui*, *Glossa*, « Præterito utens, ostendit se sacrificia Judæorum nunquam amasse; » ergo non justificabant.

Respondeo. In sacramentis legalibus duo est reperire : scilicet opus operans, idest usum sacramenti, et opus operatum, idest ipsum sacramentum. Utrum autem justificarent quo ad hæc duo, vel alterum illorum, triplex legitur opinio. Una Hugonis de Sancto Victore, quod utroque modo justificabant : et quo ad opus operans per modum meriti, quando fiebant ex charitate, et quo ad opus operatum per modum sacramenti, inquantum erant signa Christi et sacramentorum ejus, unde eorum susceptio erat quædam Christi professio : et ideo mediantibus nostris sacramentis, directe et indirecte habebant justificare. Sed hæc opinio contrariatur dictis Sanctorum, qui dicunt quod lex erat occasio mortis, inquantum ostendebat peccatum, et gratiam adjutricem non conferebat. Nec differt utrum eam directe, vel indirecte conferrent. Secunda autem opinio contraria huic, est opinio Magistri dicentis, quod nec quoad opus operans, nec quo ad opus operatum gratiam conferebant; eo quod opus operans erat institutum in onus, non in meritum; et opus operatum in signum, non in causam.

Sed contra hoc est, quod actus virtutis, si sit gratia informatus, est meritorius. Unde opus operans in his sacramentis, cum esset actus virtutis, idest latriæ, quia exhibitione talium sacramentorum Deus colebatur, si erat gratia informatus, erat meritorius. Ideo tertia opinio communis dicit, quod justificabant quo ad opus operans per modum meriti, non quo ad opus operatum, per modum sacramenti.

Ad primum de Hugone, dicendum, quod opinio ejus fuit illa, quam nos non sequimur.

Ad secundum de *Canone*, dicendum, quod petimus ut placeat similiter, quo ad devotionem sanctificationis, non quo ad efficaciam sacrificii.

Ad tertium quod erant satisfactoria, dicendum, quod verum est quo ad opus operans, non quo ad opus operatum.

« Observantiæ ceremoniales. » Quæritur quid appellantur ceremoniæ. — Respondeo : Ceremoniæ dicuntur facta quæ secundum se non habent rationem manifestam, sive utilitatis, et dicuntur quasi munia cereris; vel quia in honorem deæ Cereris quæ erat dea frugum primo sunt institutæ; vel quia in Cere, castro sic dicto, ceremoniæ Romanorum primo institutæ fuerunt, ut dicit Valerius Maximus.

Expositio textus.

« Ut jam intraret templum. » Hujusmodi enim irregularitates introductæ erant in reverentiam templi.

« Purificabatur. » Quæritur unde hoc erat quod contactu illius aquæ purificantis sacerdos usque ad vesperam immundus erat. — Respondeo : Hoc institutum fuit duplici ratione : primo ut non superbiret de hoc quod alios mundabat; secundo, ut significaretur quod sacerdos novi testamenti propter reverentiam novi sacramenti se semper immundum reputare debeat.

« Interdum a corporali lepra. » Contra. Ergo majoris virtutis erant quam nostra. — Respondeo : mundabant, idest mundos fore ostendebant.

« Etiam si in fide. » Contra : omne opus factum ex charitate est meritorium. — Respondeo : opinio fuit Magistri quæ non tenetur; vel intelligitur de opere operato, non de operante.

« Sine medio Deum videbat. » Contra : Vitio immediata est merces gloriæ. — Respondeo : videbat sine medio ænigmatis quod ex peccato contractum est, sed non sine medio speciali creaturæ.

« Duo sunt in quibus consistit sacramentum. » Contra : Tertia requiritur, scilicet intentio. — Respondeo : In verbis intelligitur intentio proferentis.

QUÆSTIO II

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum ante circumcisionem parvuli salvarentur, in fide informi parentum; 2° an sufficeret fides, sine aliquo exteriori signo; 3° de necessitate institutionis circumcisionis : 4° de effectu circumcisionis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ante circumcisionem, parvuli in fide informi parentum non potuerint salvari. Fides enim informis est mortua, ut dicit Jacobus : sed quod mortuum est, nec sibi, nec alteri prodest; ergo nec fides informis subjecto proprio vel alieno prodest.

2. Præterea, quod Deo non placet, neminem justificat : sed fides informis Deo non placet; ergo neminem justificat.

3. Præterea, efficacior est charitas quam fides : sed charitas aliena, nunquam sufficit ad meritum; ergo nec fides ad justificationem.

Contra. Nunquam potest constare de fide formata patris; ergo si illa requirebatur, nunquam poterat constare de salute parvuli; quod est inconveniens.

Præterea, peccatum actuale parentis, non debet nocere parvulo : noceret autem, si fides parentis efficaciam salvandi parvulum perderet ex peccato adjuncto; ergo non perdit, sed salvat.

Respondeo. Fides operatur ad subjectum, et ad objectum. Ex parte subjecti, non habebat fides virtutem salvandi parvulum, sed ex parte objecti; cum virtus subjecti particularis sit, et determinata ad unum; virtus autem objecti, quod Deus est, universalis et infinita. Cum autem informitas insit fidei ex parte subjecti, non tamen ex parte objecti, informitas fidei non tollebat fidei virtutem salvandi parvulum.

Ad primum, quod fides informis mortua est, dicendum, quod quamvis sit mortua quo ad meritum de condigno, non tamen de congruo. Vel quamvis sit mortua quo ad subjectum proprium, non tamen quo ad objectum.

Ad secundum, fides informis Deo non placet, dicendum, quod falsum est. Nam fides informis, cum sit a Deo, placet tamquam meritoria ex congruo, et ut disponens ad charitatem; sed non ex condigno.

Ad tertium dicendum, quod secus est de fide et charitate. Nam fides est primum per quod homo Deo conjungitur; et ipsa fides cum sit in cognitione, respicit suum objectum in quadam universalitate; sed charitas in ratione ad proprium subjectum, secundum quod affectus tendit in proprium bonum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod parvulis non sufficeret fides, sine signo exteriori. Non enim erat fides tunc majoris virtutis, quam modo : sed modo non sufficit salvare parvulum fides sine exteriori signo; ergo nec tunc.

2. Præterea, si sola fides sufficiebat, tunc parvuli nati de fidelibus non poterant damnari : sed modo et tempore legis damnari possunt; ergo pejoris conditionis sunt nunc quam tunc.

3. Præterea, actus fidei interior, æque se potest extendere ad jam natos et conceptos ; ergo si non requirebatur aliquod signum exterius circa parvulos, æque bene poterat salvari parvulus conceptus per motum fidei intrinsecum, sicut jam natus.

Contra. Sola fides parvulis sufficiebat, secundum Gregorium : non ergo requirebatur aliquod sacramentum vel signum.

Præterea, Hugo dicit quod tempore legis naturæ non fuerunt aliqua sacramenta in præcepto : sed sine eo quod non est in præcepto est salus, et cum originali non est salus ; ergo sola fide sine aliquo sacramento, poterat tolli originale, et salus esse.

Respondeo. Circa hæc est duplex opinio. Una dicentium, quod nunquam sufficiebat fides, sine exteriori signo, in quo esset fidei professio. Sed parvulis sufficiebat fides aliqua, et aliena professio ; adultis propria. Sed quia non videtur consonare verbis Gregorii in *littera* positis, ideo alii probabilius dicunt, quod cum ad remedium originalis nulla signa vel sacramenta forent adhuc instituta, sufficiebat professio fidei, directa ad salutem parvuli in solo motu interiori, sine ullo exteriori.

Ad primum ergo, Non minoris efficaciæ erat fides, dicendum, quod hoc non contingit propter minorem efficaciam fidei ; sed propter obligationem ad plura, sine quorum observantia non est salus.

Ad secundum, quod pejoris conditionis sunt nunc quam tunc, dicendum, quod verum est quantum ad aliquid, quia illi tunc facilius curabantur ; sed simpliciter melioris conditionis sunt nunc ; quia in baptismo multo major datur gratia quam tunc, et est modo major certitudo salutis.

Ad tertium de parvulo concepto, dicendum, quod puer adhuc in utero matris existens, quantum ad humanam cognitionem pertinet, non habet esse distinctum a matre ; et ideo per actum hominis, gratiam consequi non potest ; nec nunc ut mundetur ab originali per baptismum, nec tunc ut mundaretur per fidem parentum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non fuerit necessarium circumcisionem dari. Sapientis enim est facere aliquid quanto brevius potest : sed per fidem sufficienter originale purgabatur in lege naturæ : ergo non oportuit in remedium originalis, circumcisionem dari.

2. Præterea, peccato originali non debetur pœna sensibilis ; ergo non congruit ei medicina pœnalis, et sic nec circumcisio.

3. Præterea, infirmo debili non debet dari medicina gravis ; ergo parvulis dari non debuit medicina circumcisionis.

Contra. Contraria contrariis curantur ; ergo morbo qui per delectionem generativæ contrahitur, congrue applicatur medicina inferens dolorem membro generationis.

Præterea, circumcisio est signaculum fidei, quæ est in præputio patris nostri Abrahæ, Rom. IV : sed conveniens fuit illam fidem signari, cujus nos oportet omnes imitatores existere ; ergo congruit circumcisionem dari.

Respondeo. Circumcisionis institutionis duplex fuit causa. Una expressa signatio

ablationis originalis ; ut sicut explicatio fidei crescebat secundum processum temporis, ita cresceret distincta signatio sacramentalium signorum. Hanc autem circumcisio repræsentat, quantum ad quatuor. Primo quantum ad membrum generationis in quo fiebat, per quam originale transfunditur. Secundo quantum ad figuram circularem in qua signatur circulus, qui est in processu originalis infectionis, secundum quod persona corrumpit naturam, et natura personam. Tertio quantum ad pœnam quæ erat in circumcisione, contra delectationem concupiscentiæ, in qua præcipue viget fomitis virtus. Quarto quantum ad sanguinis effusionem, in quo signatur passio Christi per quam pro originali satisfaciendum erat : et quantum ad hanc virtutem definitur circumcisio, quod est signaculum curationis ab originali. Secunda causa fuit, distinctio fidelis proprie ab infideli, propter fidem ejus cui data fuit circumcisio, scilicet Abrahæ : et quantum ad hanc utilitatem definitur a Damasceno circumcisio « est signum determinans Israel a gentibus cum quibus conversabatur. »

Ad primum, quod brevius erat remedium in lege naturæ, dicendum, quod verum est ; sed non utilius ; quia etsi morbum tollebat, non tamen notificabat.

Ad secundum de pœna sensibili, dicendum, quod intelligitur hoc de pœna æterna, quæ est inutilis ad salutem suam ; non de temporali, quæ est utilis.

Ad tertium de infirmo debili, dicendum, quod est gravitas importabilis, quæ non debet imponi infirmo ; et est gravitas tolerabilis, quæ potest imponi et debet, ratione annexæ utilitatis ; quia imponitur non ut pœna, sed ut medicina.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in circumcisione, non conferatur gratia. In sacramento enim æque vel amplius se extendit ratio signandi quam efficiendi : sed ratio signandi in circumcisione, solum est in ablatione non in collatione ; ergo et ratio efficiendi ; ergo solum aufert originale, et non confert gratiam.

2. Præterea, baptismus non amplius nunc facit, nisi quod aufert culpam, et confert gratiam ; si ergo hoc ipsum circumcisio faciebat, baptismus in nullo circumcisionem excedit.

3. Præterea, ad Rom. IV, ubi Apostolus ait : *Signaculum justitiæ fidei*, dicit *Glossa :* « In circumcisione tantum peccata remittebantur, et non dabatur gratia. »

Contra. Tenebra non expellitur, nisi per lucis introductionem ; sed circumcisio tenebram spiritualem, idest culpam expellebat ; ergo lucem spiritualem, idest gratiam introducebat.

Præterea, Beda dicit, quod idem remedium conferebat circumcisio contra onus peccati originalis, quod confert baptismus, qui januam regni cœlestis aperit : sed baptismus gratiam confert, et non solum culpam aufert ; ergo circumcisio idem facit.

Respondeo. Circa hoc quadruplex legitur opinio. Una dicentium, quod circumcisio tollebat peccatum, sed non conferebatur ibi gratia.

Sed contra est. Nam si decedebat statim post circumcisionem parvulus ; aut ibat in infernum sine culpa, aut in paradisum sine gratia ; quorum neutrum dicendum est. Alia est dicentium, quod tollebatur culpa, et ibi conferebatur gratia, non per vim circumcisionis, sed solo beneplacito divino.

Sed contra est, quod non tollitur culpa nisi per gratiam : quod ergo tollit culpam, oportet quod conferat gratiam per quam tollit culpam. Altera est dicentium, quod tollit culpam, et confert gratiam, quoad effectus gratiæ privativos, ut privare peccato, et hujusmodi non positivos.

Sed contra hoc est, quod non potest esse gratia sine effectu, qui est facere gratum Deo et dignum vita æterna. Hic vero effectus positivus est, non privativus. Et ideo aliorum verior est opinio dicentium, quod dabat gratiam quantum ad effectus privativos culpæ et reatus, et quantum ad effectus gratiæ positivos,

sicut ordinare animam, et habilitare potentias ad agendum, et hujusmodi; quamvis gratia baptismalis hoc perfectius faciat, quia gratia baptismalis reprimit concupiscentiam, ut non sit difficile contra eam agere ; ad quod non sufficiebat gratia per circumcisionem collata.

Ad primum, non extendit se amplius ratio signandi in sacramento quam efficiendi, dicendum, quod hoc verum est, quantum ad effectum sacramenti principalem, et non secundarium. Circumcisionis autem principalis effectus, est remotio culpæ, sed ex consequenti collatio gratiæ.

Ad secundum quod objicitur de baptismo, dicendum, quod amplior gratia datur in baptismo, ut dictum est.

Ad tertium de *Glossa*, dicendum, quod conferebatur gratia ex intentione, non principali, sed secundaria ; quia circumcisionis signatio est in auferendo, et non in conferendo.

Expositio textus

« In sinu Abrahæ. » Quæritur quid appelletur sinus Abrahæ. — Respondeo : Sicut dicit *Glossa* Lucæ XVI, sicut Abrahæ est requies patris in qua erat Abraham tunc. Modo vero sinus Abrahæ intelligitur requies æterna, in qua est nunc.

« Petrino cultro. » Quæritur an cultrum petrinum esset de necessitate. — Respondeo : Non. Unde quamvis Josue cultris lapideis circumcisionem fecerit, Josue V, tamen, ut dicitur, communiter a Judæis fit cultris ferreis.

« Sed nec gratia ad benefaciendum. » Contra : Culpa non remittitur nisi per gratiam. — Respondeo : Licet daretur ibi gratia, non tamen in tali copia sicut in baptismo.

« Nec virtutum possessio. » Contra : Non est gratia sine virtutibus. — Respondeo : Non dabatur ibi tanta virtutum possessio. Vel, non dabatur primo et principaliter, quasi ex vi circumcisionis, sed per concomitantiam, sicut sub specie sanguinis est totus Christus, non primo et principaliter ex vi sacramenti, sed per accidens ratione concomitantiæ.

« Sed non ita in circumcisione. » Patet ergo quod gratiam per accidens non per se tribuit quoad effectum qui est respectu boni, per se vero ad effectum qui est respectu mali.

« Forte tamen sub lege. » Hugo lib. *de Sacramentis* tenet opinionem contrariam quod non licebat, dicit, præveni aut differri, ut parvuli usquequo pervenirent ad octavum diem arctabantur lege illius præcepti. Unde salvabantur in fide parentum, ut prius.

DISTINCTIO II

Divisio textus.

« Jam ad sacramenta. » Egit de sacramentis communiter ; hic incipit agere de sacramentis novæ legis specialiter, et primo agit de quibusdam præambulis ad ipsa sacramenta, dist. hac. Secundo, de ipsis sacramentis, a dist. III usque ad XLIII. In prima parte primo agit de quibusdam præambulis ad sacramenta novæ legis communiter. Secundo de quodam præambulo ad sacramentum baptismi : « Nunc. » In prima parte primo agit de sacramentorum numero et distinctione. Secundo, de eorumdem institutione : « Si vero. » Tertio, de institutione matrimonii specialiter. In secunda parte, primo agit de baptismo Joannis ad baptismum Christi differentia : « Nunc vero. » Secundo, de ejus efficacia : « Sed quæritur. » Tertio, de ejus sufficientia : « Hic considerandum. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de tempore institutionis sacramentorum novæ legis ; 2° de numero sacramentorum ; 3° utrum baptismus Joannis fuerit sacramentum ; 4° utrum baptizati baptismo Joannis, fuerint rebaptizandi baptismo Christi.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ante lapsum debuissent institui sacramenta. Quia enim diabolus

peccavit irremediabiliter, ideo cum ipso fuit creatus locus suæ pœnæ ; ergo quia homo remediabiliter, ideo cum ipso debuit institui ejus remedium. Sed ejus remedia sunt sacramenta ; ergo simul cum creatione hominis, debuerunt institui sacramenta.

2. Ad idem, matrimonium, quod minus habet de efficacia, ante lapsum fuit institutum ; ergo similiter et cætera sacramenta, cum plus habeant de efficacia.

3. Præterea, videtur quod tempore legis naturæ, statim post casum debuerint institui. Ex quo enim est morbus, debet esse medicina ; cum ergo omnia sacramenta novæ legis sint quædam medicinæ peccatorum ; ex quo peccata fuerunt, debuerunt esse sacramenta.

4. Præterea, videtur quod tempore legis mosaicæ sacramenta ista instituta sunt ad eruditionem, exercitationem et habilitationem : sed istis indigebat homo, maxime illo tempore : ergo debuerunt institui.

5. Præterea, videtur quod semper eadem sacramenta debuerunt institui : quia idem est institutor, scilicet Christus ; idem morbus, contra quem sunt instituta, scilicet peccatum ; ab eodem habent efficaciam, scilicet a passione Christi ; et eadem virtute, scilicet fidei ; ergo sacramenta semper sunt eadem.

Respondeo. Sacramenta novæ legis sunt instituta in remedium contra morbum spiritualem. Ad curam autem morbi spiritualis, exiguntur ad minus tria. Duo ex parte infirmi : scilicet cognitio infirmitatis, et cognitio impotentiæ propriæ ut quæratur medicus. Tertia est ex parte medici ; cognitio videlicet ejus potentiæ. Cum ergo, tempore legis naturæ, nondum cognosceretur morbus, unde bene ob ejus cognitionem instituta est lex ; tempore autem legis scriptæ etsi cognitus est morbus, nondum cognita erat hominis impotentia, dicebat enim quod non deerat qui faceret, sed qui præciperet ; ideo post hæc tempora in adventu medici, debuerunt medici sacramenta gratiam conferentia institui a quo habent efficaciam.

Ad primum, cum diabolo paratus est locus suæ pœnæ, dicendum, quod non est simile ; quia facilius permittit se cadere qui videt medicinam præparatam ante morbum. Pœna autem a culpa detinet. Ideo bonum fuit tunc instituere pœnam, non tamem medicinam.

Ad secundum de matrimonio, dicendum, quod non est simile de eo et de reliquis sacramentis : quia sacramenta instituta sunt in remedium : in quo matrimonium communicat cum aliis sacramentis : tamen ante lapsum institutum est in officium naturæ.

Ad tertium, ex quo morbus est, dicendum, quod semper fuit medicina ; non tamen medicina perfecta, sed sufficiens pro statu morbi et infirmi.

Ad quartum, quod his ad quæ instituta sunt sacramenta tempore legis mosaicæ indigebat homo, dicendum, quod non tantum ad hoc, sed ad gratiæ collationem sacramenta novæ legis valent, et sic sunt medicina. Medicina autem non debet institui nisi adsit cognitio infirmitatis et impotentiæ infirmi, et potentiæ medici, ut dictum est.

Ad quintum, idem est institutor etc., dicendum, quod non sequitur : quia sapiens institutor, instituit unicuique convenientia temporis sacramenta secundum quod oportet. Similiter, licet idem sit morbus, non tamen simpliciter cognitus. Licet etiam ab eodem habeant virtutem, scilicet a passione ; quæ nunc est exhibita, sed tunc erat promissa.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter assignentur septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent a passione Christi : sed passio Christi sufficienter operatur in Eucharistia in cujus commemorationem offertur, ut patet Matth. XXVI ; ergo non debuit esse aliud sacramentum.

2. Præterea, lex nova minus habet de figuris quam lex vetus vel naturæ : sed lex naturæ habet tantum tria sacramenta, scilicet oblationes, decimas et sacrificia, ut dicit Hugo de Sancto Victore. In lege etiam veteri non erat aliquod sacramentum respondens confirmationi et extre-

mæ unctioni; ergo non debent esse tot sacramenta.

Sed contra. Videtur, quod debeant esse plura. Est enim unum sacramentum contra peccatum originale, scilicet baptismus; aliud contra actuale mortale, scilicet pœnitentia; ergo etiam debet esse aliud contra veniale.

Præterea, sacramenta magis ordinantur contra defectus spirituales, quam corporales : est autem aliquod sacramentum contra pœnam corporalem, scilicet extrema unctio; ergo debet esse aliquod specialiter contra pœnam spiritualem.

Præterea, sacramenta ad sanctificandum ordinantur : sed multæ aliæ sunt sanctificationes quæ inter illa septem non computantur; sicut patet de consecratione aquæ benedictæ, templi, altaris et aliorum hujusmodi; ergo sunt plura quam septem sacramenta.

Respondeo. Dicendum, quod numerus sacramentorum sic accipi potest. Sacramenta enim ordinantur contra defectus qui nobis sunt ex peccato; ad quod ordinantur dupliciter. Uno modo auferendo causam defectus, scilicet peccatum; vel impediendo ne fiat; ad quod ordinantur matrimonium : vel expiando jam factum : et sic contra originale ordinatur baptismus, contra actuale pœnitentia. Alio modo ordinantur contra defectum, supplendo id quod deest ad perfectionem. Est autem duplex perfectio. Una in ordine ad operationem ; et ad hanc ordinatur Ordo, quantum ad executionem bonorum : Confirmatio vero quantum ad perpessionem malorum. Per Ordinem enim redditur homo idoneus dispensator sacramentorum; et per Confirmationem fortis Confessor Christi nominis inter adversa. Alia perfectio est in ordine ad fidem; et ad hanc ordinatur extrema unctio respectu finis intra : per eam enim præparamur ad gloriam resurrectionis : et Eucharistia respectu finis extra, quia per eam Christo capiti unimur. Potest et aliter accipi. Quia sacramentum ordinatur vel contra culpam, vel contra pœnam. Secundum quosdam contra culpam originalem Baptismus, contra mortalem Pœnitentia, contra venialem Extrema unctio. Contra pœnam infirmitatis Confirmatio; malitiæ, Eucharistia; ignorantiæ, Ordo; concupiscentiæ, Matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod Eucharistia quamvis totum Christum contineat, et sic passionis memoriale, non tamen ordinatur ad omnes effectus passionis, sed ad principalem, qui est uniri Christo. Unde alia sacramenta requiruntur ad eam ut dispositiones quædam.

Ad secundum dicendum, quod in lege naturæ non erant ita signa expressa, sicut in nova lege. Unde non erant distincta secundum determinatos effectus gratiæ, sed in quadam generalitate. Sic enim per sacrificia figurabatur Christi passio, per oblationes patientis charitas qua passioni se obtulit; per decimas passionis necessitas, quia in eis signatur imperfectio nostra quæ indiget perfici a Christo. In veteri tamen lege fuerunt plurimæ figuræ ut imperfectæ; non tamen confirmationis et extremæ unctionis, propter hoc quod in eis perfectio requiritur gratiæ, quæ legem veterem non competebat.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt aliqua sacramenta in remedium venialis dari, sicut Eucharistiam et Extremam unctionem. Sed hoc non videtur conveniens; quia non existentibus venialibus, adhuc prædicta sacramenta necessaria essent. Et ideo dicendum, quod Pœnitentia ordinatur contra omne actuale, tam mortale quam veniale.

Ad quartum dicendum, quod sacramentum non datur contra pœnam principaliter, sed secundaria intentione. Ideo ibi datur contra illam pœnam quæ ex peccato immediate consequitur et ad peccatum inclinat; non autem ad eam quæ pro peccato infligitur. Unde extrema unctio per prius respicit spiritualem pœnam quam corporalem.

Ad quintum dicendum, quod aqua benedicta non ordinatur directe in remedium, sed magis ad removendum prohibens, scilicet potestatem inimici. Sanctificationes vero aliæ, de quibus objectio tangit, ordinantur ad sacramentum Eucharistiæ. Unde magis sunt sacramentalia quam sacramentum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptismus Joannis non fuerit sacramentum. Joan. enim III, ubi dicitur : *Erat Joannes baptizans etc.* dicit *Glossa* : « Quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptismus Joannis ante baptismum Christi » : sed catechismus est sacramentale, non sacramentum; ergo baptismus Joannis non erat sacramentum, sed sacramentale.

2. Præterea, omne sacramentum est alicujus legis : sed baptismus Joannis non fuit sacramentum veteris legis, quia terminata fuit in Joanne, secundum illud Matthæi XI : *Lex et Prophetæ usque ad Joannem.* Nec fuit sacramentum novæ legis, quia non fuit institutum a Christo ; ergo non fuit sacramentum.

3. Præterea, omne sacramentum novæ legis gratiam causat : sed baptismus Joannis gratiam non conferebat; ergo non est sacramentum novæ legis. Nec iterum veteris legis, quia in veteri lege non fuit institutum ; ergo nullo modo est sacramentum.

Contra. Sacramentum est sacræ rei signum : sed baptismus Joannis erat signum baptismi Christi ; ergo et sacramentum.

Præterea, Augustinus dicit : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum : « sed in baptismo Joannis accedebat verbum ad elementum aquæ. Baptizabat enim in nomine venturi, ut dicitur Actorum X ; non ergo baptismus ejus fuit sacramentum.

Respondeo. Sacramentum potest accipi dupliciter : scilicet aut communiter, prout dicitur sacræ rei signum: aut proprie, prout dicitur signum sacræ rei et causa. Primo modo baptismus Joannis sacramentum fuit, idest signum baptismi Christi. Secundo modo non. Hoc autem sacramenmentum erat quodammodo medium inter sacramenta veteris et novæ legis, sicut dispositio quodammodo media est inter privationem et formam, quia viam præparabat ad baptismum Christi. Conveniebat enim quodammodo cum sacramentis veteris legis in hoc quod erat signum tantum; cum sacramentis novæ legis in materia, et quodammodo in forma, quia dabatur in nomine venturi.

Ad primum de catechismo, dicendum, quod non est simile; quia sacramentalia manent cum ipsis sacramentis, quorum sunt dispositiones ; et posteriora sunt institutione, licet priora executione ; sed baptismus Joannis non sic se habuit ad baptismum Christi ; et ideo fuit sacramenmentum per se.

Ad secundum, omne sacramentum est alicujus legis, dicendum, quod sicut dispositio formæ reducitur ad genus formæ ad quam disponit : ita baptismus Joannis reducitur ad sacramenta novæ legis ad quæ disponebat.

Ad tertium dicendum, quod baptismus Joannis gratiam non conferebat; quia per ipsum non fiebat aliquid quod non esset ab homine tantum, a quo gratia dari non potest. Erat enim ablutio, per quam ipse Joannes assuefaciebat homines ad ritum baptismi Christi ; ideoque non erat completum sacramentum, sed dispositio quædam ad sacramentum Christi.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptizati baptismo Joannis non erant baptizandi baptismo Christi. Hieronymus *super Joel* dicit : « Baptizati a Joanne in nomine venturi, quia dixerunt, neque si Spiritus est audivimus, iterum baptizati sunt » : sed si hæc est causa sufficiens, cum multi audivissent quia Spiritus sanctus est, illi multi non erant rebaptizandi.

2. Præterea, Act. VIII dicitur, quod Apostolis in Samariam venientes, illos qui baptizati erant in nomine Jesu, non baptizabant, sed tantum manus imponebant ; cum ergo baptismus Joannis in nomine Jesu fuit sine collatione Spiritus sancti datus, videtur quod baptizati baptismo Joannis non rebaptizabantur.

3. Præterea, in sacramentis quod datur non est iterandum, sed quod omittitur est supplendum ; ergo in baptizatis baptismo Joannis non oportebat ablutiotionem exteriorem iterari, sed tantum

Spiritus sancti dationem suppleri : hoc autem fiebat per manuum impositionem ; ergo non oportebat iterum baptizari, sed tantum manuum impositione confirmari.

Contra. Augustinus *super Joan.* dicit : « Dedit Judas baptismum, et non est baptizatum post Judam : dedit Joannes et baptizatum est post Joannem ;» ergo post baptismum Joannis est baptizandus baptismo Christi.

Præterea, character baptismalis est fundamentum omnium sacramentorum; ergo nullum sacramentum potest accipi, nisi post susceptum baptismi sacramentum; et ita confirmationem debite suscipere non poterant illi qui tantum a Joanne baptizati erant.

Respondeo. Circa hæc fuit duplex opinio. Una, quod baptismus Joannis in nomine Christi susceptus cum fide Trinitatis et impositionem manuum æquipollebat baptismo Christi : quæ videtur fuisse opinio Magistri. Altera est verior, quod baptismus Joannis, cum nunquam imprimeret characterem qui est de necessitate salutis, nec gratiam conferret, baptismo Christi numquam æquipollebat, sed tantum ad Christi baptismum præparabat : quo suscepto nihilominus baptismum Christi suscipere oportebat.

Ad primum de Hieronymo, dicendum, quod Hieronymus non posuit totam causam, sed partem. Causa enim erat multiplex. Una, quia non habebant fidem Trinitatis, Spiritum sanctum ignorantes. Altera, quia non erant baptizati in nomine Trinitatis. Tertia, quia non habebant impressionem characteris.

Ad secundum de Samaritanis, dicendum, quod baptizati erant baptismo Christi, quia in nomine Domini Jesu. Hæc enim fuit forma baptismi in principio suæ institutionis. Baptismus vero Joannis fiebat in nomine venturi. Dicuntur tamen Spiritum sanctum nondum recepisse ad istum effectum, ad quem recipitur in confirmatione.

Ad tertium de sacramentis non iterandis, dicendum, quod hoc intelligitur quando id quod suscipitur est aliquid sacramenti percipiendi : sed ablutio quæ fiebat in baptismo Joannis non erat aliquid baptismi Christi, sed alia erat Christi ablutio quæ fiebat in Christi baptismo.

Expositio Textus.

« Alia in remedium tantum. » Contra opinionem aliquorum sacramentum matrimonii confert gratiam. — Respondeo : In remedium dicitur esse sacramentum ex quo confert gratiam ad præservationem peccati futuri, non ad purgationem præteriti.

« Gratia et virtute nos fulciunt. » Contra : Eucharistia etiam peccata dimittit. — Respondeo : Non dimittit peccatum ex principali institutione, sed ex consequenti, in quantum motum charitatis accendit, qui motus aliquod veniale expellit.

« Ex ipsius morte et passione. » Contra : Baptismus et Eucharistia ante passionem instituta sunt. — Respondeo. Licet essent instituta, tamen ex passione habent virtutem completam.

« Inter gratiæ sacramenta primum est. » Contra : Non prodest baptismus ficto accedente ; ergo præcedit pœnitentia. — Respondeo : Simpliciter prius est, licet in adulto baptizando pœnitentia per accidens requiratur.

« Illi vero qui spem non posuerunt. » Contra : Joan. III : *Nisi quis renatus*, etc. — Respondeo : Verbum hoc non est Hieronymi, sed opinio Magistri.

DISTINCTIO III

Divisio textus

« Post hoc videndum est. » Postquam egit de quibusdam præambulis ad sacramenta novæ legis ; hic incipit agere de ipsis sacramentis de quibus agitur per ordinem, et primo de baptismo, usque ad dist. VII ; secundo de confirmatione, dist. VII ; tertio de Eucharistia, ab VIII usque ad XIV ; quarto de pœnitentia, a XIV usque ad XXIII ; quinto de extrema unctione, dist. XXIII ; sexto de ordine, dist. XXIV et XXV ; septimo de matrimonio a dist. XXVI usque ad XLIII. In prima parte primo determinat de baptismo

quantum ad ipsum sacramentum secundum se, dist. hac. Secundo, quantum ad suscipientes, dist. IV. Tertio, quantum ad ministros, dist. V. Quarto, quantum ad usum baptizandi, dist. VI. In prima parte primo agit de pertinentibus ad baptismi integritatem; secundo, de pertinentibus ad ejus institutionem : « De institutione. » In prima parte primo ostendit quid sit de integritate baptismi, scilicet verbum et elementum. Secundo, quid sit illud verbum : « Sed quod est. » Tertio, movet et solvit quædam dubia circa formam verborum : « Hic quæritur. » In secunda parte primo agit de institutione baptismi quoad tempus. Secundo, quoad materiam : « Celebratur. » Tertio, quoad efficaciam et causam : « Solet etiam. » In prima parte de tempore institutionis baptismi primo ponit sententiam alienam : « De institutione. » Secundo, suam : « Si vero. » In secunda parte primo ostendit in qua materia baptismus sit celebrandus : « Celebratur. » Secundo, quoties sit immergendum : « De immersione. » In tertia parte de efficacia vel causa institutionis agit quoad tria. Primo, quoad evacuationem circumcisionis. Secundo, quoad innovationem mentis : « Causa vero. » Tertio, quoad apertionem januæ cœlestis.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° quid sit baptismus; 2° de forma ipsius; 3° de materia ejus; 4° de cessatione circumcisionis et aliorum legalium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1 videtur, quod inconvenienter sit assignata definitio baptismi quæ in *littera* ponitur, scilicet « baptismus est ablutio corporis exterior facta sub forma præscripta verborum. » Secundum enim Hugonem de Sancto Victore, sacramentum est materiale elementum : ablutio autem non est materiale elementum, sed elementi usus; ergo baptismus cum sit sacramentum, non est ablutio.

2. Præterea, manente definito manet definitio : sed transeunte ablutione manet baptismus; ergo non est ablutio.

3. Præterea, ante baptismum requiritur immersio. Sic enim per baptismum configuramur sepulturæ Christi, ut dicitur Rom. VI; ergo baptismus non est ablutio, sed magis immersio.

4. Præterea, ablutio in qualibet parte corporis fieri potest. Si ergo baptismus esset ablutio, sine alicujus partis determinatione, sequeretur quod qualibet parte pueri nata posset puer baptizari; quod a quibusdam non conceditur.

5. Præterea, in baptismo fit triplex immersio; si ergo baptismus est ablutio sive immersio, videtur quod non sit unus baptismus, sed plures.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc videtur esse diversitas inter Magistrum sententiarum et Hugonem de Sancto Victore. Hugo enim videtur ponere ipsa elementa esse sacramenta, ut puta aquam consecratam et alia hujusmodi. Magister autem videtur ponere ipsum usum elementorum esse sacramentum. Primum autem non est verum, nisi in sacramento Eucharistiæ, quod realiter continet rem viventem in qua est gratia, scilicet Christum. Alia vero sacramenta, solummodo ad rem viventem applicantur, scilicet ad hominem, qui gratiam recipit. De ratione enim sacramenti est, ut gratiam contineat et causet significando. Nec tamen ipse usus elementi, complere habet rationem sacramenti; quia multi possunt exterius ablui, qui tamen non baptizantur; puta si desit intentio quæ refert sacramentum ad effectum. Sic ergo ea quæ sunt in baptismo, habent hunc ordinem : ut ipsum elementum sit materia respectu formæ per quam sanctificatur : et hæc duo sint materia respectu usus per quem sacramentum ad hominem applicatur : et hæc tria sint materialia respectu intentionis per quam sacramentum efficitur. Sic ergo Magister definit baptismum materialiter tangens materiam et formam et usum, prætermittens intentionem, ut per se patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo simpliciter sacramentum materialiter definit, sed per materiam magis remotam ; unde dictum Magistri est conveniens.

Ad secundum dicendum, quod licet ablutio exterior transeat, quæ est tantum sacramentum, manet tamen character interius qui est res et sacramentum, ratione cujus dicitur baptismus manere.

Ad tertium dicendum, quod immersio non est de necessitate baptismi, sed ablutio quocumque modo vel per aspersionem, vel immersionem ; et ideo sine immersione potest baptismus celebrari, quando consuetudo patitur Ecclesiæ vel necessitas incumbit, sive propter penuriam aquæ, sive propter infirmitatem baptizandi, sive propter impotentiam baptizantis. Et quocumque modo fiat ablutio, servatur aliqua similitudo sepulturæ, inquantum corpus ponitur sub aqua, vel secundum totum, vel secundum partem.

Ad quartum dicendum, quod quia a capite omnes operationes animales principium habent ; ideo debet baptismi ablutio fieri in capite ; quamvis si necessitas immineret, posset in alio membro fieri vel in puero non perfecte nato, vel in quocumque alio.

Ad quintum dicendum, quod trina immersio congruit in baptismo ad exprimendum fidem Trinitatis et triduum dominicæ sepulturæ ; non tamen est de necessitate baptismi, quia non significat aliquem baptismi effectum ; et ideo si contra consuetudinem Ecclesiæ omittatur, grave peccatum est ; nihilominus est baptismus. Cum vero servatur trina immersio, est unus baptismus, quia est una ablutio quæ in ultima immersione perficitur, et non in prima quia deest intentio baptizantis, qui non intendit in prima immersione totum facere.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod integritas formæ baptismatis non consistat in his verbis : « Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen : » quia Joan. III dicitur, *Hic est qui baptizat :* non ergo debet dici ex persona ministri. « Ego te baptizo ; » et præcipue cum græci hanc formam servent « Baptizetur servus Christi etc. »

2. Præterea, ad eum qui non intelligit non debet sermo dirigi : sed baptizandus quandoque non intelligit ; ergo non debet dici «ego te baptizo, sed : baptizetur, verbi gratia, Nicolaus. »

3. Præterea, baptismus a passione Christi efficaciam habet ; ergo in forma baptismi potius debet fieri mentio de Christi passione, quam de Trinitate, ut si diceretur : « Ego te baptizo in nomine Christi » præcipue cum Apostoli sic baptizasse legantur.

4. Præterea, verba in forma baptismi non tenentur materialiter, sed significative : quia non inquantum sonant, sed inquantum creduntur, verba sacramenta sanctificant, ut dicitur in *Glossa*, Rom. x : Sed genitor idem significat quod Pater, et genitus quod Filius, et Paraclitus idem quod Spiritus sanctus ; ergo sub istis nominibus potest fieri baptismus, sicut et sub primis ; et sic prima non sunt de necessitate baptismi.

5. Præterea, qui credit Patrem, credit et Filium : sed verbo sanctificatur sacramentum, inquantum creditur, sicut in *littera* dicitur ; ergo si nominetur una persona, et aliæ taceantur, plenum erit baptisma.

6. Præterea, ad formam potest aliquid addi, sicut hoc quod dicitur, amen ; ergo et aliquid diminui potest.

Item quæritur, si interpositio vel transpositio verborum prædictorum impediat sacramenta.

Respondeo. Dicendum, quod in forma baptismi aliqua sunt de necessitate sacramenti, ut expressio actus baptismalis per quem determinatur materia, et designatur intentio ; et expressio Trinitatis, a qua primo sacramentum efficaciam habet. Quædam vero sunt, quæ non sunt de necessitate formæ ; sicut hoc quod additur, amen, et ut quidam dicunt, hoc quod additur, ego, quod additur ad majorem expressionem intentionis. Unde nec tutum est ut removeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod principale agens significatur in Trinitatis invocatione : et ideo oportebat ut designaretur etiam minister sacramenti quantum ad actum exteriorem ; quod fit cum dicitur, « ego te baptizo. » Christus autem agit ut principale agens. Sed utrum

expressio personæ ministri quæ fit secundum nos, sit de necessitate baptismi, apud quosdam dubium est. Probabilius autem dici potest quod non sit, ne cogamur totam Græcorum Ecclesiam absque baptismo ponere, qui personam non exprimunt baptizantis ; quod dicitur sanctorum patrum consilio factum, contra errorem eorum, qui in baptizantis persona spem ponebant, de quo habetur I Cor. I.

Ad secundum dicendum, quod verba formæ non proferuntur causa significationis tantum, sed magis causa efficiendi. Unde proferuntur ad non intelligentem, in quo efficaciam habere possunt.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi operatur in baptismo, sicut causa secundaria, Trinitas autem sicut causa prima, cui magis est actio attribuenda. Apostoli vero baptizaverunt in nomine Christi consilio Spiritus sancti, ad hoc, ut nomen Christi venerabile redderetur.

Ad quartum dicendum, quod genitor, cum sit nomen verbale, non significat personam ut hypostasim subsistentem, sed magis per modum actus. Unde si dicatur, in nomine Genitoris et Geniti, non erit baptismus; et similiter quæcumque alia nomina ponantur, præter ea quibus principaliter in unaquaque lingua, personæ divinæ significantur. Circa mutationem vero formæ generaliter sciendum est, quod tribus modis fieri contingit. Uno modo totaliter quantum ad significationem, quando dictio pro dictione ponitur ; et tunc non est baptismus, quia determinatis verbis Deus efficaciam tribuit. Secundo quantum ad significationem ; et sic erit baptismus si servetur principalis significatio formæ, alias non. Unde dicitur esse baptismus si dicatur, Ego baptizo vos ; non autem si dicatur, Nos baptizamus te ; tum quia non servatur unitas ministri qui requiritur ad unitatem sacramenti ; tum quia ly vos, est idem quod te et te, nos autem non est idem quod ego et ego, sed idem quod ego et tu, vel ego et ille. Tertio per corruptionem : et tunc dicitur quod corruptio in principio dictionis corrumpit formam, quia mutat significationem, non autem corruptio circa finem dictionis, si fiat ex ignorantia vel defectu linguæ. Secus autem esset, si fieret ex industria, quia non intenderet facere quod facit Ecclesia.

Ad quintum dicendum, quod si subtrahatur aliquid quod sit de substantia formæ, non est baptismus. Unde si una Persona tantum nominetur, baptismus non erit : oportet enim fidem Ecclesiæ in forma exterius exprimere, quia voces non tenentur tantum significative, sed effective. Verbum autem Ambrosii intelligitur in casu, quando, una Persona nominata,sacerdos, vel puer moritur. Tunc enim invisibilis sacerdos creditur supplere defectum.

Ad sextum dicendum, quod additio dupliciter potest corrumpere formam. Uno modo si addatur quasi existens de forma : sic enim addens, non intenderet facere quod facit Ecclesia. Alio modo si adderetur contrarium fidei ; sicut in nomine Patris majoris etc., ut Ariani faciebant : aliter additio formam non corrumpit.

Ad septimum dicendum, quod ordo varians intellectum formæ corrumpit formam : ut si dicatur, in nomine Patris baptizo te, et Filii et Spiritus sancti. Non autem si intellectus non mutetur ; ut si dicatur, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizo te ; et similiter si fiat interruptio tanta quæ intellectum auferat formæ, non erit baptismus ; alias erit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptismus non debeat fieri in aqua. Rom. VI : *Consepulti sumus cum illo, idest Christo, per baptismum :* baptismus igitur repræsentat sepulturam Christi : sed ejus sepultura fuit in terra ; ergo et baptismus debet fieri in terra.

2. Præterea, Apocal. I, dicitur de Christo : *Lavit nos a peccatis nostris in Sanguine suo :* sed baptismus significat hanc lotionem ; ergo debet fieri in sanguine.

3. Præterea, baptismus, secundum Damascenum, est principium vitæ spiritualis ; vita vero maxime consistit in calido

et humido : aer igitur, cum sit calidus et humidus, maxime convenit ad significationem spiritualis vitæ ; igitur baptismus maxime debet fieri in aere.

Contra Joan. III, dicitur : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Præterea, reparatio debet creationi respondere : sed in creatione mundi, Spiritus Domini ferebatur super aquas, ut dicitur Gen. III ; ergo in reparatione debet dari in aqua.

Juxta hoc quæritur, an possit fieri baptismus in aqua permixta.

Respondeo. Dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis, et omnibus commune ; ideo institutum est in aqua, quæ omnibus est communis, et de facili potest haberi. Item fit in aqua, propter convenientiam conditionum aquæ cum gratia, quæ datur in baptismo ; quia in aqua est diaphaneitas, quæ est dispositio ad susceptionem luminis ; sic baptismus disponit ad susceptionem gratiæ. Item aqua lavat sordes corporis, similiter gratia in baptismo collata sordes mentis. Item aqua refrigerat carnem, sic gratia baptismalis concupiscentiæ ardorem.

Ad primum, de terra, dicendum, quod per qualitates terræ non significatur gratia, quæ confertur in baptismo, cum ipsa sit mundans, terra autem sit fæx elementorum ; sed per qualitates aquæ sic. Unde quamvis in terra et aqua significetur sepultura dominica, tamen convenientis fit baptismus in aqua.

Ad secundum de sanguine, dicendum, quod non ita convenienter significat effectum gratiæ, sive lotionem illam, quia potius inquinat corporaliter quam lavet.

Ad tertium de vita spirituali, dicendum, quod baptismus est principium vitæ secundario, sed primo et principaliter munditiæ, quæ significatur per lotionem aquæ ad quam vita spiritualis consequitur.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod mistio aquæ dupliciter potest fieri. Aut tanta quæ non tollit speciem, sed accidentaliter alterat ; et in omni tali potest fieri baptismus ; aut tanta quæ solvit speciem, et in alteram speciem alterando transmutat ; et in tali aqua non potest fieri baptismus.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptismo instituto, circumcisio et alia legalia non cessaverint. Baptismus enim ante passionem videtur institutus ; quia Dominus tactu carnis suæ, vim regenerativam contulit aquis, quod factum est ante passionem : et similiter ante passionem dixit : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc.* Joannis III. Legalia autem ante passionem non cessaverunt, ut sancti dicunt ; ergo post baptismi institutionem, circumcisio et alia legalia non cessaverunt.

2. Præterea, æternum est, quod nullo fine clauditur : sed circumcisio data est in fœdus æternum, sicut dicitur Gen. XVII ; ergo cessare non debuit.

3. Præterea, tempore gratiæ, quædam legalia observabantur, sicut patet Actor. XVI, de Paulo qui circumcidit Timotheum ; ergo adhuc servari deberent.

4. Præterea, ad servanda præcepta novi Testamenti tenemur : sed quædam præcepta Apostolorum fuerunt de quibusdam legalibus servandis ; unde dicitur Actor. XV : *Visum est Spiritui sancto et nobis ut abstineatis ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocatis ;* ergo saltem ad ista servanda tenemur.

Sed contra. Ad Galatas V, dicitur : *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit :* et ita circumcisio et alia legalia cessaverunt.

Præterea, veniente veritate debet cessare figura : sed legalia fuerunt figura Christi et sacramentorum ejus. Coloss. II : *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi :* ergo veniente Christo et ejus sacramentis, legalia cessaverunt.

Respondeo. Dicendum, quod circumcisio et alia legalia considerari possunt quantum ad duo : scilicet quantum ad effectum et quantum ad usum. Quantum ad effectum cessaverunt in ipsa passione Christi, in qua impletæ sunt omnes figuræ veteris Testamenti : et ideo dicuntur a passione Christi mortua fuisse, quasi effectum non habentia. Sed de usu est

differentia inter Augustinum et Hieronymum. Nam Augustinus dicit, quod post passionem Christi ante tempus Evangelii divulgati manserunt quantum ad usum, sed non quantum ad effectum, ne lex tamquam idololatria abjiceretur. Post divulgationem vero Evangelii cessaverunt, et quantum ad effectum, et quantum ad usum. Unde inter passionem Christi et Evangelii divulgationem fuerunt mortua et non mortifera ; postea vero, et mortua et mortifera. Secundum Hieronymum vero, statim post passionem Christi cessaverunt, et quantum ad effectum et quantum ad usum, ut essent et mortua et mortifera omnibus observantibus. Apostoli tamen quadam pia simulatione, dispensatorie observare videbantur, ut se Judæis conformantes eos lucrifacerent, Sententia tamen Augustini probabilior est, et communiter tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod multiplex fuit baptismi institutio. Primo quantum ad materiam in baptismo Christi. Secundo quantum ad necessitatis declarationem, Joan. III, ubi dixit : *Nisi quis renatus fuerit etc.* Tertio quantum ad usum in Judæis, quando misit discipulos ad prædicandum et baptizandum, Matth. x. Quarto quantum ad efficaciam in Christi passione. Quinto quantum ad ejus divulgationem in gentes post resurrectionem, Matth. ult.

Ad secundum dicendum, quod æternum accipitur ibi pro sæculo quod habet finem, sed nobis indeterminatum. Vel dicitur circumcisio in fœdus æternum, ratione significati.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum, Apostoli vere et licite legalia observabant, ante divulgationem Evangelii, quia ex Judæis erant. Unde et Paulus circumcidit Timotheum qui erat filius Judææ, Actor. XVI : Titum vero qui omnino gentilis erat, non est compulsus circumcidere, ut habetur Galat. II. Secundum Hieronymum vero non observabant ex veritate, sed quasi ex pia quædam simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt præceptum Apostolorum ad litteram intelligendum esse, et usque nunc obligare. Sed hoc est contra sententiam Pauli, Rom. XIV, ubi dicit, quod nihil est commune, idest immundum, per Christum, nisi ei qui existimat aliquid esse commune. Et ideo alii dixerunt, quod intelligendum est mystice, de prohibitione homicidii et suffocatione violentiæ. Sed hoc est contra Hieronymum qui ad litteram exponit, Ezech. XVIII. Et primo quantum ad mysterium similiter omnia legalia præcipi potuissent. Et ideo aliter dicendum secundum alios, quod epistola Apostolorum non erat præceptoria simpliciter ; sed erat quædam provisio ad consecrationem pacis et communis vitæ inter Judæos et Gentiles ; et ideo prohibuerunt fornicationem quasi per se malum quod gentiles non reputabant, idolothytum ad removendum suspicionem idololatriæ, sanguinem et suffocatum propter hoc, quod Judæis ex dissuetudine erant abominabilia.

Expositio textus

« Non quia dicitur. » Contra : Ergo potest fieri baptismus si non dicatur. — Respondeo : sub intellige « solum. »

« Quia creditur. » Contra : Ergo si hæreticus dicit, non sanctificatur elementum. — Respondeo : Hoc refertur ad fidem Ecclesiæ, non personæ.

« Cætera ad solemnitatem pertinent. » Contra : Intentio est de necessitate. — Respondeo : Intentio intelligitur in verbo.

« Vel in nomine. » Contra : Ergo sine invocatione Trinitatis potest fieri baptismus. — Respondeo : Hoc intelligitur in simili casu et dispensatione quo in Ecclesia primitiva fiebat, alias non.

« Si unum neges. » Contra : infidelitas baptizantis non nocet baptismo. — Respondeo : Hoc intelligitur quando negat non tamen in corde, nec omittit in forma verborum exprimere. Vel totum hoc intelligitur in eo qui nec credit, nec intendit baptizare.

« Nec baptismus, nec circumcisio. » Contra : Luc. II, in baptismo Christi apertum est cœlum. — Respondeo : Baptismus aperit quoad amotionem impedimenti particularis, sed passio aperuit quoad amotionem impedimenti universa-

lis. Et his duobus modis aperitur janua. Secundum rem, sed duobus aliis secundum manifestationem; nam resurrectio aperuit quoad statum, ascensio quoad locum ostendendum.

DISTINCTIO IV

Divisio textus

« Hic est. » Egit de baptismo quantum ad ipsum sacramentum; hic agit de eo primo quantum ad effectum in suscipientibus ipsum sacramentum. Secundo, de suscipientibus rem sacramenti, sed non sacramentum : « Sunt etiam. » Tertio de suscipientibus primo rem, et postea sacramentum : « Solet quæri. » Quarto de pueris qui specialiter semper simul utrumque suscipiunt, et rem et sacramentum : « Solet etiam. » In prima parte primo determinat de duabus differentiis suscipientium sacramentum. Secundo, determinat auctoritatem quamdam quæ videtur facere in contrarium : « Quæritur. » In secunda parte primo de baptismo flaminis et sanguinis ponit veram sententiam : « Sunt et alii. » Secundo, removet quorumdam falsam opinionem : « Sed dicunt. » In tertia parte primo ostendit in jam justificatis accedentibus quid baptismus efficiat : « Solet quæri. » Secundo, quod in eis significet : « Si quæritur. » In ultima parte, primo quærit quæstionem : « Solet quæri. » Secundo, solutionem : « Quidam putant. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum baptismus imprimat characterem; 2° utrum tollat culpam et pœnam; 3° utrum causet gratiam, et præcipue in pueris; 4° utrum effectus baptismi possit suppleri per baptismum sanguinis et flaminis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptismus characterem in anima non imprimat. In anima enim, ut dicit Philosophus in II *Ethic.*, non sunt nisi tria; scilicet potentiæ passiones et habitus : sed character non est potentia, quia non inest omnibus a natura; nec passio, quia secundum ipsum nihil pati videmur; nec gaudium nec dolorem, nec spem nec timorem : nec habitus, quia secundum ipsum nihil agimus, habitus autem est quo quis agit cum voluerit; ergo etc.

2. Præterea, quicquid est in anima, aut est in aliqua potentiarum ejus, aut in essentia, sicut in subjecto : sed character si est in anima per baptismum, est in pluribus potentiis, quia imago secundum quam homo configuratur Deo per characterem plures potentias colligit; ergo character non imprimitur in anima per baptismum.

3. Præterea, sicut per baptismum distinguitur baptizatus a non baptizato, ita et per quodlibet sacramentum distinguitur recipiens a non recipiente : sed quædam sacramenta characterem non imprimunt, ut extrema unctio et eucharistia; ergo nec baptismus.

Contra. Augustinus in libro *de Baptismo parvulorum* dicit : « Character divinitus cum ovis errans ad christianiam unionem rediens ab errore liberatur, agnoscitur, non improbatur » : ergo in baptismo per quem ad christianam unitatem perducimur, character permanens imprimitur.

Præterea, in eodem : « characterem quidem multi lupi imprimunt, qui videntur esse intus. Verumtamen ad ovile Domini non pertinere, morum suorum fructibus cognoscuntur. » Ergo in sacramentis malorum ministrorum Ecclesiæ character imprimitur.

Respondeo. Dicendum, quod omnes concedunt characterem ab aliquibus sacramentis in anima imprimi, et importare relationem, cum sit signum distinctivum et configurativum. Differunt tamen in hoc : quod quidam ponunt istis relationibus non subesse aliquod accidens absolutum, sed immediate in anima fundari istas relationes. Sed quia de natura relationis est, ut semper fundetur in aliquo alio genere entis, ut vult Philosophus; ideo alii dicunt, quod fundantur tales relationes super qualitate. Hæc au-

tem qualitas, secundum quosdam, est in quarta specie. Sed hoc non potest esse, quia figura in spiritualibus non nisi metaphorice dicitur. Et ideo alii dicunt, quod est in tertia specie, quia infert quamdam passionem animæ, inquantum eam ornat et decorat. Sed hoc est contra Philosophum in VII *Physicorum;* quia tertiam speciem qualitatis, solum in parte animæ sensitiva ponit. Nec iterum potest dici, ut alii dicunt, quod sit in prima specie ; quia habitus disponit ad operandum bene vel male, non autem character, sed ad operandum aliquid spirituale simpliciter. Et ideo reducitur ad secundam speciem qualitatis. Est enim quædam spiritualis potentia, data ad communicandos actus spirituales, sicut potentia corporalis ad corporales. Et sicut habitus infusi reducuntur in eamdem speciem cum habitibus innatis, ita hæc potentia ad eamdem cum potentia naturali.

Ad primum quod opponitur in contrarium, dicendum, quod qualitas super quam fundatur relatio characteris, est in secunda specie qualitatis. Reducitur enim potentia infusa ad eamdem speciem qualitatis cum naturali potentia, sicut habitus infusus ad eamdem speciem cum innato.

Ad secundum dicendum, quod characteris subjectum est potentia animæ, non essentia, eo quod ad aliquam operationem ordinatur. Respicit autem plures potentias, sed non æqualiter, sed unam per prius, scilicet intellectivam, sicut et ratio imaginis ab ea derivatur.

Ad tertium dicendum, quod non omnia sacramenta imprimunt characterem, sed illa tantum quibus homo mancipatur ad aliquod sacrum spirituale exercendum, quia ad hoc requiritur aliqua spiritualis potestas : et ideo character imprimitur in baptismo per quem homo fit potens suscipere Eucharistiam et alia sacramenta, et in Ordine per quem homo sacramentorum fit dispensator, et in Confirmatione per quam homo instituitur quasi pugil Christi, ad confitendum Christum coram persecutoribus, si sit opus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod baptismus non tollat omnem culpam et pœnam. Baptismus enim non tollit actualem culpam nisi adsit contritio, quia nullus arbiter suæ voluntatis constitutus, in quo solum potest esse actualis culpa, potest inchoare novam vitam nisi pœniteat eum veteris vitæ, ut dicit Augustinus in *littera :* contritio autem per se sine baptismo delet culpam actualem ; ergo baptismus nihil facit ad deletionem culpæ actualis.

2. Præterea, vitium voluntatis humanæ non potest divinum effectum impedire ; si ergo baptismus esset a Deo ordinatus ad culpæ deletionem, non posset per fictionem voluntatis impediri : quod falsum est.

3. Præterea, aliquis qui est in proposito peccandi, non potest consequi peccati remissionem : sed contingit aliquem, cum baptizatur, in proposito peccandi venialiter remanere ; ergo prædicti peccati non potest consequi remissionem.

4. Præterea, videtur quod non tollat omnem pœnam temporalem debitam actuali peccato ; quia, sicut Augustinus dicit, peccatum aut homo punit, aut Deus : si ergo homo in seipso non puniat, peccatum quod commisit, a Deo punitur; et ita per baptismum actualis peccati pœna non tollitur.

Contra. Rom. XII ubi dicitur : *Sine pœnitentia sunt dona Dei*, dicit *Glossa* : « Gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planctum, neque aliquid hujusmodi, sed omnia gratis condonat ; » ergo tollit omnem pœnam.

Præterea, quod tollat omne peccatum actuale, dicit Augustinus in *Enchiridio* : « Baptizati non uni tantum peccato, sed multis magis, aut omnibus moriuntur, quæcumque jam propria commiserunt, vel cogitatione, vel loquutione, vel opere. » Sed hæc omnia sunt actualia peccata ; ergo etc.

Respondeo, Cum baptismus sit principium vitæ spiritualis tam gratiæ quam gloriæ, secundum Damascenum, omne

illud tollit, quod retardat vel excludit a vita. Et ideo tam peccatum originale quam actuale mortale aufert, quia excludit a vita, et veniale quantum est de se, quia retardat a vita gloriæ. Sed propter indispositionem subjecti aliquando illud non tollit, cum possit stare cum gratia baptismali. Pœna autem est triplex. Quædam æterna, quæ omnino excludit a vita; et ideo hanc tollit : quædam est temporalis quam homo meruit per peccatum, quod retardat a vita, unde post mortem in purgatorio pro eo homo punitur; ideo etiam hanc tollit : quædam vero temporalis contracta, quam homo nascendo contrahit. Hæc a vita nec retardat, nec excludit morientem; nec hanc statim baptismus tollit, quia non opponitur effectui ejus. Tollit autem eam causaliter, inquantum est causa gloriæ, in qua omnis pœnalitas auferetur.

Ad primum, sine contritione non potest deleri culpa actualis in baptismo, dicendum, quod contritionem peccati non requirit baptismus ut causam ad destructionem peccati actualis, quasi ad hoc de se sit insufficiens; sed solum ad removendam fictionem, quæ est contraria dispositio impediens effectum ejus : et tamen ipsa contritio non potest justificare sine baptismo, saltem in proposito existente.

Ad secundum dicendum, quod Deus operetur in rebus secundum earum conditionem. Unde in voluntatem effectum non inducit cogendo. Et ideo si aliquis habeat voluntatem repugnantem sacramento, non recipit characterem. Si autem habet voluntatem repugnantem gratiæ, sed non sacramento, recipit characterem, sed non gratiam per quam culpa remittitur; et talis dicitur fictus, quia ostendit se gratiam velle, saltem dum sacramentum suscipit, quam tamen non vult. Sed hæc fictio non est speciale peccatum, nisi specialiter ostentatio intendatur. Recedente autem fictione, virtute characteris, baptismus suum effectum consequitur.

Ad tertium, peccatum veniale non remittitur existenti in proposito ipsius in baptismo, dicendum quod hoc non est ratione gratiæ baptismalis, cum quantum est de se, removeat omne retardans a vita spirituali; sed est ex indipositione subjecti.

Ad quartum, peccatum aut homo punit aut Deus, dicendum, quod per pœnam quam Christus sustinuit, cum homo incorporatur per baptismum, punitur peccatum baptizati. Unde Isaiæ xiii dicitur : *Posuit Deus in eo iniquitatem omnium nostrum.*

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod per baptismum non conferantur pueris gratia et virtutes. Dicit enim Augustinus in lib. *de Parvulorum baptismo :* « Parvulos fideles facit, non fides quæ consistit in credentium voluntate, sed fidei sacramentum. » Sed fides quæ est virtus consistit in credentium voluntate; ergo parvuli baptizati non habent fidei virtutem.

2. Præterea, nullus effectum baptismi suscipit, nisi secundum Christi ordinationem baptismum suscipiat : sic autem parvuli non suscipiunt, cum non credant. Dicitur enim Matth. ult. : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit;* ergo virtutes in baptismo non consequuntur.

3. Præterea, sicut pueri non habent liberum arbitrium, ita nec amentes vel dormientes : sed in amentibus non videtur baptismus effectum habere, cum quandoque repugnent; nec in dormientibus, cum somnus sit dimidium vitæ, secundum Philosophum; ergo nec in pueris.

4. Præterea, si aliquid de novo recipiatur in aliquo, oportet quod recipiens et influens alio modo se habeat nunc quam prius : sed anima pueri baptizati non alio modo se habet dum baptizatur quam prius, cum proprio motu liberi arbitrii careat; nec etiam Deus, qui est influens gratiam et virtutes; ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes non recipiunt.

Contra. Fidei in via succedit visio in patria, spei tentio, sive comprehensio et charitas utrobique manet : sed et si parvuli decederent statim post baptismum,

viderent Deum in patria, haberent et diligerent; ergo in via habuerunt fidem, spem et charitatem.

Præterea, Augustinus dicit : « Fides datur et nutritur in baptismo : » datur quantum ad parvulos, nutritur quantum ad adultos.

Respondeo. Circa hæc est triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod pueris in baptismo virtutes non dantur, sed solum ab originali peccato mundantur. Sed contra hoc est, quod si puer post baptismum moreretur non salvaretur, cum non sit salus sine virtute et gratia. Et ideo alii dicunt quod pueris in baptismo dantur virtutes, non in seipsis, sed in radice sua, scilicet gratia; sed quando solvuntur potentiæ perfectis organis, effluunt virtutes in ipsas ab essentia gratiæ. Sed contra hoc est quia ligatio potentiarum non impedit habitum, sed actum. Dormientes enim et vinolenti habent habitus, sed ligatos. Et ideo alii melius dicunt, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes, sed habitus illi ligati sunt propter pueritiam. Pueritia autem discedente, inclinant ad bene operandum, nisi aliquis Spiritui sancto resistat.

Ad primum de Augustino, dicendum, quod loquitur de fide actuali, quæ in pueris esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod gratia Dei nulli indigenti debet denegari. Et quia pueri indigent, utpote originale peccatum habentes, debent baptizari et quam citius commode fieri potest; tum propter mortis periculum, tum propter nocumenta dæmonum vitanda, tum propter usum spiritualium acquirendum qui maxime valet quando est a pueritia. Nec hoc est contra ordinationem Domini; quia pueri quamvis non credant actu, credunt tamen habitu.

Ad tertium dicendum, quod de amentibus et dormientibus distinguendum est : quia aut ab initio nativitatis continue in amentia fuerunt, et tunc de talibus idem judicium est quod de pueris. Aut in amentiam post sanam mentem inciderunt, vel etiam habent lucida intervalla : et tunc si quando sani fuerunt, vel quando habent lucida intervalla, baptismum voluerunt, possunt tempore amentiæ baptizari, si necessitas requirat; et sic sacramentum et rem sacramenti recipiunt. Si autem contradixerunt, non sunt baptizandi; et si baptizantur, nec sacramentum, nec rem sacramenti recipiunt. Et similiter dormientes non sunt baptizandi, nisi periculum mortis immineat; et tunc si baptizantur, judicandum est de effectu baptismi, secundum voluntatem quam in vigilia habuerunt.

Ad quartum, quod in anima pueri non est aliqua mutatio, dicendum, quod falsum est quantum ad esse primum, scilicet spirituale quod conferunt gratia et virtutes ipsi animæ; quamvis non sit ibi aliqua mutatio quantum ad esse, secundum quod est operari, sive agere.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nihil possit supplere effectum baptismi aquæ. Baptismus enim est sacramentum primæ necessitatis. Unde Joan. III dicitur : *Nisi quis renatus fuerit etc.*; ergo sine eo non est salus alicui.

2. Præterea, sicut pœnitentia data est in remedium actualis, ita baptismus in remedium originalis : sed non potest aliquis salvari ab actuali mortali, nisi per pœnitentiam; ergo nec ab originali nisi per baptismum.

3. Præterea, baptismum sanguinis habet efficaciam solum ex opere operante, unde sine charitate non prodest : sed in pueris nihil habet efficaciam ex opere operante, quia usum liberi arbitrii non habent; ergo in eis baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi aquæ.

Contra. Dicit Ambrosius de Valentiniano, quod gratiam regenerationis quam poscebat, non amisit, licet morte præventus baptismum non accepit; ergo sine sacramento baptismi salvari potuit.

Præterea, Augustinus quærit quid sit majus fides an aqua? « non dubitando quin respondeam, fides. » Si ergo quod minus est sanctificare potest, multo magis quod majus est; ergo potest fieri sanctificatio per fidem, sine aqua.

Respondeo. Baptismus aquæ est in remedium, et est in præceptum affirmati-

vum. Remedium autem hoc aliter suppleri potest, quia per baptismum sanguinis et flaminis in adultis in quibus est ablutio interior; per baptismum autem sanguinis in pueris, quia habent corpus susceptibile martyrii. Præceptum vero non ligat, nisi quando habetur opportunitas loci et temporis. Sic ergo dicendum est, quod sine baptismo potest esse salus, quando illud articulus necessitatis excludit, non contemptus religionis. Sciendum tamen, quod quamvis prædicta duo suppleant vicem baptismi, quantum ad ultimum effectum, qui est gratiæ infusio et culpæ remissio, non tamen quantum ad primum qui est characteris impressio; alias contritus non indigeret baptismum suscipere. Pœnam etiam baptismus sanguinis totaliter tollit, sicut et baptismus aquæ; non autem contritio quælibet, nisi sit valde intensa.

Ad primum, baptismus est sacramentum necessitatis, dicendum, quod hoc verum est in habentibus opportunitatem.

Ad secundum de pœnitentia, dicendum, quod non est simile; quia ad pœnitentiæ virtutem obligatur quis de jure naturali, sed ad baptismum de jure instituto. Vel dicendum, quod sicut sine proposito suscipiendi sacramentum pœnitentiæ, non remittitur peccatum mortale; sic sine proposito recipiendi baptismum, cum facultas aderit, non remitittur peccatum originale.

Ad tertium de baptismo sanguinis, dicendum, quod baptismus sanguinis non habet supplere effectum baptismi flaminis, ex opere operante, sicut objiciebatur, sed ex imitatione passionis Christi. Unde de martyribus dicitur Apocal. VII : *Laverunt stolas suas in sanguine Agni.*

Expositio textus

« Efficiunt in solis electis. » Contra : Etiam præsciti recipiunt rem sacramentorum. — Respondeo : Loquitur de effectu ultimo salutis, non de primo sanctificationis.

« Nisi pœniteat cum veteris. » Contra : Rom. XI, *Glossa :* « Baptismus non requirit gemitum, neque planctum. » — Respondeo : Illud *Glossæ* intelligitur de gemitu exteriori ; istud de pœnitentia interiori attritionis saltem, licet non contritionis.

« Quæ regenerantur etiam. » Numquid peccavit tam ipse quam Ambrosius differendo? — Respondeo : Non, propter morem Ecclesiæ.

« Eterno supplicio. » Contra : Ergo punientur in gehenna. — Respondeo : Eternum supplicium vocat pœnam damni, non sensus.

« Non separentur, cum Ecclesia erat. » Contra : Injuriam facit martyri qui orat pro martyre ; ergo similiter qui pro parvulo baptizato, cum non indigeat. — Respondeo : Quamvis a fidelibus non separentur, non tamen pro eis specialis oratio funditur ; nec tamen simile de martyre, quia parvulus totum quod habet, habet ex gratia, sed martyr ex merito.

DISTINCTIO V

Divisio textus

« Post hoc sciendum. » Postquam egit de Baptismo secundum se, et per comparationem ad suscipientes, hic agit de eo per comparationem ad ministros, et primo ostendit quod Christus potestatem baptizandi bonis et malis ministris dedit. Secundo subdit rationem quare potestatem ministerii tantum eis contulit : « Quia ministerium. » Tertio, inquirit quæ sit potestas major quam dare eis potuit, sed noluit : « Hic quæritur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° quam potestatem Christus in baptismo habuerit; 2° quam ministris contulerit ; 3° quam conferre potuerit, sed non contulerit ; 4° qui possunt ministrare sacramentum baptismi.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus homo habuerit potestatem dimittendi peccata. Matth. IX dici-

tur : *Ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata, dixit paralytico etc.;* ergo Christus secundum quod homo, habet potestatem dimittendi peccata sive baptizandi interius.

2. Præterea, non minus est esse Deum, et æternum, et hujusmodi, imo magis, quam peccata dimittere : sed primum concreatum est Christo homini ; ergo multo magis secundum.

3. Præterea, majus est imperium quam invocatio nominis ejus : sed ad invocationem nominis Christi dabatur baptismus et remissio peccatorum in primitiva Ecclesia ; ergo et Christus suo imperio poterat peccata dimittere.

Contra. Augustinus libro LXXXIII *Quæstionum* dicit, quod quædam Deus per creaturam fecit, quædam sibi retinuit, ut illuminare animas ; ergo hoc Christo homini non dedit ; ergo nec potestatem baptizandi interius sive remittendi peccata.

Præterea, nulli remittitur peccatum, nisi per Spiritum sanctum : sed Christus, secundum quod homo, non poterat dare Spiritum sanctum, ut *Distinctione* XV primi libri dicitur ; ergo nec potest dimittere peccatum, secundum quod homo.

Respondeo. Dicendum, quod in baptismo duplex effectus consideratur. Unus per quem aliquis dicitur sacramentum suscipere ; scilicet character baptismalis. Alius ratione cujus aliquis dicitur suscipere rem sacramenti, scilicet gratiam et remissionem peccatorum. Ad utrumque autem effectum Christus habuit potestatem, sed diversimode. Ad effectum namque remissionis peccati operabatur per modum meriti, sed ad primum effectum operabatur per modum principalis ministri. Nam sacramentum baptismi, quod instrumentaliter hunc effectum operatur, efficaciam habet a Christi humanitate : ita quod Christus ad hoc operatur virtute propria : baptismus autem quadam virtute a Christo participata. Et sic patet quod Christus ratione utriusque effectus, inquantum homo, habet minorem potestatem quam Deus, qui effective et auctoritative utrumque effectum perficit ; et majorem quam alius homo, qui nec gratiam ex condigno mereri potest, nec efficaciam sacramento præstare.

Ad primum Matth. IX : *Ut autem sciatis etc.*, dicendum, quod non erat intentio ejus probare, quod inquantum filius hominis haberet potestatem dimittendi peccata, sed quod ipse filius hominis hanc haberet per hoc quod esset Deus.

Ad secundum, non minus est esse Deum etc., dicendum, quod esse Deum per naturam non minus est quam peccata dimittere per modum auctoritatis ; sed esse Deum per gratiam unionis minus est. Sic autem convenit Christo homini esse Deum. Vel dicendum, quod Christo homini non convenit esse Deum et peccata dimittere ratione naturæ humanæ, sed ratione suppositi æterni.

Ad tertium, ad invocationem ejus nominis conferebatur baptismus, dicendum, quod hoc pertinet ad potestatem excellentiorem, qua Christus efficaciam præstabat baptismo.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod aliis hominibus dederit potestatem cooperandi ad interiorem mundationem. Ministris enim sacramentorum data est aliqua virtus, non corporalis, sed spiritualis ; ergo ad effectum spiritualem, non corporalem ; ergo ad emundationem interiorem, non exteriorem.

2. Præterea, secundum Dionysium VI cap. *Ecclesiast. Hierar.* « Ad ministros Ecclesiæ pertinet purgare, illuminare, perficere : » sed non corporaliter ; ergo spiritualiter.

3. Præterea, sicut sanctificantur sacramenta, ita et ministri sacramentorum : sed sacramenta per sanctificationem accipiunt vim spiritualem in spiritum instrumentaliter operandi ; ergo et ministri.

Contra. Augustinus : « Majus est justificare impium, quam creare cœlum et terram : » sed in creatione cœli et terræ, nihil Deo cooperatur ; ergo nec in justificatione impii.

Præterea, emundatio interior fit per Spiritum sanctum : sed ministri Eccle-

siæ non dant Spiritum sanctum; ergo non possunt cooperari ad emundationem interiorem.

Respondeo. Aliquis dicitur alicui cooperari quatuor modis. Vel auxiliando, vel consiliando : et his duobus modis creatura non potest cooperari Deo secundum illud Isaiæ XL : *Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Vel instrumentaliter operando ; et sic natura creata cooperatur naturæ increatæ in producendo effectus naturales, et sacramenta, producendo in animam aliquos effectus sacramentales, ut characterem, seu aliquem ornatum. Vel materiam disponendo et hoc modo creatura cooperatur creatori, ut generans corpus ad susceptionem animæ disponendo, et ministrans sacramentum ad susceptionem gratiæ disponendo animam mediante sacramento.

Ad primum de virtute spirituali, dicendum, quod virtus eorum, spiritualis est ministerii, non auctoritatis, quo ministrant sacramenta disponendo ad gratiam, non ipsam efficiendo.

Ad secundum de Dionysio, dicendum, quod purgatio, de qua hic Dionysius loquitur, est a tenebris ignorantiæ, sicut ipsemet dicit, quæ non cooperantur ad productionem gratiæ.

Ad tertium de sanctificatione, dicendum, quod utraque sanctificatio vim spiritualem confert; sed una vim instrumentalem, altera vim administrativam, postea activam mediante instrumento.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod ministris conferri potuerit potestas cooperationis ad emundationem interiorem. Super illud Joan. I : *Hic est qui baptizat*, dicit Augustinus quod Joannes didicit, quod potestatem mundandi a peccatis Christus dare potuit, sed non dedit : dedit autem potestatem ministerii ; ergo videtur quod potuit potestatem dare cooperationis.

2. Præterea, non minor est potestas creandi, quam potestas cooperationis : sed potestas creandi, secundum Magistrum, potuit creaturis conferri : secundum autem aliquos philosophos, collata fuit ; ergo et potestatem cooperationis conferre potuit.

3. Præterea, super illud I Cor. I : *Divisus est Christus*, dicit *Glossa*, « quod potuit dare auctoritatem baptismi quibus contulit ministerium ; » ergo magis potestatem cooperationis.

Contra. Omne agens superius est et nobilius patiente : sed natura mentis humanæ nihil est superius præter Deum, ut dicit Augustinus ; ergo tantum Deus potest agere in animam, et sic remittere peccatum.

Præterea, omne agens oportet quod sit simul cum patiente, ut probatur in VIII *Physicorum* : sed non potest conferri alicui creaturæ quod illabatur in animam rationalem ; ergo nec cooperatur ad emundationem interiorem.

Respondeo. Dicendum, quod Christo aliquid conveniebat tripliciter. Uno modo ratione divinitatis ; et hujusmodi aliis hominibus communicari non potuit. Sic autem conveniebat ei potestas effective et auctoritas dimittendi peccata. Alio modo ratione unionis naturæ ad divinam ; et hujusmodi etiam communicari non potuit alii homini, nisi similiter ab aliqua persona divina assumeretur : et hujusmodi est potestas merendi aliis gratiam, quod esse non potest nisi per meritum infinitum, in totam naturam potens, quod est Dei et hominis. Tertio ratione humanitatis absolute ; et hujusmodi potuit aliis communicare. Sic autem convenit ei potestas operandi in baptismo ministerialiter, sive instrumentaliter. Sciendum tamen, quod hanc potestatem quantum ad aliquem modum communicavit, quantum ad aliquem modum non. Communicavit quidem ad hoc, quod aliis dedit quod essent ministri salutis, sacramenta dispensando ; non autem ut essent ministri salutis quasi ex propria virtute, quod sibi soli reservavit ; et ex hoc potestatem excellentiæ habuisse dicitur in sacramentis, quæ consistit in quatuor. Primo in hoc, quod sacramentis efficaciam præbet. Secundo in hoc, quod sine sacramentis, effectum sacramentorum præbere potuit. Tertio in hoc, quod sacramenta pro suo libito instituit. Quarto

in hoc, quod in ejus nomine ad tempus sacramenta sanctificabantur.

Ad primum de Augustino, dicendum, quod hoc intelligitur de potestate excellentiæ quam Christus habuit etiam secundum quod homo; quod includit potestatem cooperationis primo modo dictæ : non autem de potestate cooperationis secundo modo dicta.

Ad secundum de potestate creandi, dicendum, quod de hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim propter infinitam extremorum distantiam, dicunt potestatem creandi esse infinitam, unde non potest cadere in essentiam finitam, et sic non posset communicari creaturæ. Aliorum, ut Magistri, opinio est; quod potést communicari creaturæ creationis ministerium, et non auctoritas. Sed prima opinio securior est, et communius tenetur.

Ad tertium de *Glossa*, I Cor. I, dicendum, quod non loquitur de auctoritate prima, sed de secunda; quod patet ex eo quod sequitur in *Glossa* « ita scilicet quod ille principalis auctor existat. »

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod non quilibet homo possit baptizare. Sicut enim ad baptismum requiritur materia et forma, ita et minister : sed si non sit debita materia vel forma, non erit baptismus; ergo, cum peccator sit indebitus minister baptismi, videtur quod baptismum conferre non possit.

2. Præterea, homo vicinior est sibi quam alii : sed non baptizatus non potest seipsum baptizare; ergo nec alium.

3. Præterea, sicut absolvere in foro pœnitentiali est actus hierarchicus, ita baptizare, ut per Dionysium patet : sed primum non habet laicus, quia non est in aliquo ordine, et per consequens nec alicujus particeps hierarchiæ, id est sacri principatus; ergo nec secundum.

4. Præterea, ejusdem est baptizare et docere, ut patet Matth. ult : *Docete omnes gentes baptizantes eos etc.* : sed mulier non potest docere, ut I Cor. XIV dicitur; ergo nec baptizare.

Sed contra. Videtur quod etiam Angeli baptizare possint. Quicquid enim potest facere inferior, potest superior in actibus hierarchicis, ut patet per Dionysium : sed angelus est superior quolibet Ecclesiæ prælato, ut idem dicit XII cap. *Cœlestis hierar.* : ergo Angelus potest baptizare, cum prælati Ecclesiæ hoc possint.

Præterea, Augustinus dicit *super Joan.* : « Talis est baptismus, qualis ille in cujus potestate datur : » sed diabolus assumens speciem hominis potest invocare potestatem divinam; ergo potest verum baptisma præbere.

Respondeo. Dicendum, quod circa exhibitionem baptismi, considerandum est aliquid ex parte sacramenti, aliquid ex parte recipientis, et aliquid ex parte conferentis. Ex parte quidem sacramenti hoc invenitur, quod quilibet homo cujuscumque conditionis potest sacramentum baptismi præbere : et hoc propter necessitatem baptismi, sine quo parvulis subveniri non potest, misericorditer est provisum. Ex parte vero conferentis considerandum est, quod quicumque non est idoneus minister baptismi, vel propter defectum characteris baptismalis, sicut paganus vel judæus, vel propter defectum ordinis, sicut laicus aut mulier, vel propter hoc quod est ab Ecclesia præcisus, ut hæreticus, aut schismaticus vel excommunicatus, vel propter hoc quod est immundus, ut quilibet peccator; peccat baptizando extra articulum necessitatis, in quo cuilibet prædictorum licet baptizare. Tamen si extra hunc articulum baptizaret in forma Ecclesiæ, baptismus est. Ex parte vero recipientis considerandum est, quod quandocumque aliquis suæ arbitrio voluntatis baptismum præter articulum necessitatis suscipit ab aliquo, qui non est Ecclesiæ minister, ut puta paganus, vel laicus, vel ab Ecclesia præcisus, peccat; et ita sacramentum recipit, sed non rem sacramenti : non autem si recipiat a peccatore sacerdote, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Si vero non sit suæ arbitrii voluntatis, ut puer, vel si sit in articulo necessitatis, sacramentum et rem sacramenti accipit, a quocumque prædictorum baptizetur.

Ad primum dicendum, quod peccator

baptizare potest, et non solum sacramentum, sed rem sacramenti, conferre, quia non operatur propria virtute sed Christi, ut dictum est. Unde nec per meliorem ministrum melior baptismus datur. Peccator autem dicitur indebitus minister, secundum quod indebitum opponitur debito congruitatis, non debito necessitatis.

Ad secundum dicendum, quod non baptizatus potest alium baptizare, non autem seipsum, cum baptismus sit quædam generatio spiritualis. Nulla autem res generat seipsam, ut ait Augustinus. Quod autem dicit Hieronymus quod Judæus, qui seipsum in aquam immersit dicens : Ego me baptizato, etc., si decessisset, ad patriam evolasset, intelligendum est propter vim contritionis et devotionis, et non propter baptismum susceptum.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia non est tantæ necessitatis sicut baptismus, quia nullus est pœnitentiæ capax, qui non possit absque absolutione sacerdotis salutem consequi per contritionem in articulo necessitatis : et iterum pœnitentia non totaliter liberat a pœna. Pueris autem solus baptismus est remedium salutare, et ab omni pœna liberat adultum ; et ideo cuilibet homini hunc actum hierarchicum qui est baptizare, Deus concessit, non autem actum absolvendi.

Ad quartum dicendum, quod mulier in necessitate potest baptizare, sicut et laicus. Quamvis autem ad eam non pertineat in Ecclesia docere, potest tamen exhortatione docere, et hoc sufficit in necessitate.

Ad quintum dicendum, quod Angelo bono non est collata potestas baptizandi ; tum quia non habet convenientiam in natura cum Christo qui est sacramentorum auctor, tum quia per hoc necessitati baptismi non subveniretur, cum non sit nobis in promptu. Posset tamen Deus hanc potestatem ei conferre : unde si baptizaret aliquem, ille non esset rebaptizandus, dummodo constaret quod bonus Angelus esset : constat enim quod bonus Angelus non faceret, nisi esset sibi concessum.

Ad sextum dicendum, quod dæmon baptizare non potest, cum sibi prædicta convenientia desit ; et si baptizaret, reprobandus esset, quia intentione decipiendi fecisse videretur ; non autem ex commissione, qua supposita auctoritas Augustini loquitur.

Expositio textus.

« Neutri potestate baptismi. » Contra : Ergo non possunt baptizare. — Respondeo : Loquitur de potestate baptismi interioris, vel de potestate excellentiæ, seu invocationis.

« Ne servus in servo spem poneret. » Contra : Beatæ Virgini dicimus : « Spes nostra, salve. » — Respondeo : Magister intelligit de spe salutis, non de spe suffragii.

« Ejus verbo, velut ministro. » Contra : Nullum potest esse ministerium hominis id creatione, quia creatio ex nihilo est ; sed operatio hominis circa aliquid. — Respondeo : Non potuit esse ministerium in creando gratiam, sed in disponendo animam ad suscipiendum.

DISTINCTIO VI

Divisio textus.

« Nunc quibus liceat baptizare. » Egit de baptismo quantum ad ipsum sacramentum, et quantum ad suscipientes, et quantum ad ministros ; hic agit de eo quoad solemnem Ecclesiæ ritum ; et primo quoad ea quæ requiruntur ex parte ministri ; secundo, ex parte suscipientis : « Hoc etiam ; » tertio, ex parte sacramenti : « Quæri, » quarto, ex parte sacramentalium : « Porro. » In prima parte primo agit de dignitate ministri. Secundo, de credulitate ejusdem : « De illis. » In prima parte primo ostendit quibus congruat baptizare. Secundo, quibus non congruat : « Iterum mulier. » In secunda parte, primo determinat veritatem : « De illis. » Secundo, excludit errorem : « Sunt tamen. » In secunda parte primo ostendit quod triplex personæ quæ suscipit baptismum immersio non diversificat baptismum : « Hoc etiam. » Secundo,

quod ejus immediata et personalis immersio requiritur ad baptismum : « Illud etiam. » Ubi, primo determinat veritatem, secundo solvit objectionem quamdam : « Si vero. » In tertia parte distinctionis primo tangit de quibusdam quæ sunt de substantia baptismi : « Quæri etiam. » Secundo, de quibusdam quæ accidunt baptismo : « Illud etiam. » In prima parte primo determinat defectum ex parte formæ verborum : « Quæri. » Secundo, ex parte actus ablutionis : « Præterea. » Tertio, ex parte intentionis : « De illo. » In secunda parte primo agit de intentione offerentium parvulos ad baptismum : « Illud. » Secundo, de tempore baptizandi : « Agnoscendum est. » Porro circa administrationem sacramentalium, primo agit de interrogatione et responsione patrinorum. Secundo, de exorcismo et catechismo parvulorum : « Illa autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum nativitas exigatur ex utero ad baptismum ; 2° utrum intentio ; 3° de catechismo puerorum ; 4° de exorcismo. De baptizantibus enim supra satis dictum est.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur quod nativitas ex utero non sit expectanda. Dicit enim Apostolus ad Rom. v : *Sicut per unius delictum etc.* : sed delictum Adæ transit ad parvulum nondum natum ; ergo et gratia Christi.

2. Præterea, pronior est Deus ad miserandum, quam ad condemnandum : sed ex condemnatione transit morbus peccati originis ad parvulum nondum natum ; ergo multo magis miseratione divina debet transire medicina.

3. Præterea, gratia baptismalis et culpa originalis sunt opposita. Opposita vero nata sunt fieri circa idem susceptibile. Cum ergo parvulus in utero sit susceptibilis culpæ originalis, videtur quod sit susceptibilis gratiæ baptismalis.

Contra. Augustinus dicit : « Parvulus, quamdiu ad maternum uterum pertinet baptizari non potest. »

Præterea, ut dicitur I ad Cor. xvi, *Non prius quod spirituale est, sed quod animale :* sed baptismus est quædam regeneratio spiritualis ; ergo prius homo animali et carnali nativitate nasci debet quam baptizetur.

Juxta hoc quæritur, an si aliquis sanctificetur in utero, sit postea baptizandus.

Respondeo. Dicendum, quod triplex est status in homine post animæ infusionem. Primus in utero ; secundus extra uterum in statu infantiæ ; tertius in adulta ætate. In primo notus est Deo, ignotus Ecclesiæ et sibiipsi ; in secundo manifestus Ecclesiæ, in tertio sibipsi. Unde in primo statu, solum divina operatione per privilegium gratiæ potest renasci, ut sanctificati in utero ; in secundo per ministerium Ecclesiæ, quia jam circa ipsum potest operari ; in tertio per operationem propriam, ut in pœnitentia apparet. Quia ergo baptismus sacramentum Ecclesiæ est, cujus circa parvulum non potest in utero operatio adhiberi, ideo non potest parvulus in utero baptizari.

Ad I Rom. v, dicendum, quod similitudo est quantum ad gratiæ Christi sufficientiam, non quantum ad efficientiam ; non enim gratia transit in omnes sicut culpa, nec in quocumque statu, sed secundum exigentiam ordinis divini.

Ad secundum, pronior est Deus, etc., dicendum, quod verum est, quantum est de se ; sed non ita sumus susceptibiles in utero remedii sicut morbi ; quia causa morbi conjuncta est, scilicet semen infectum ; sed causa remedii non potest conjungi, scilicet sacramentum.

Ad tertium, opposita nata sunt fieri circa idem, dicendum, quod verum est, sed non semper ; imo in tempore determinato.

Ad secundam quæstionem, dicendum, quod sanctificatus in utero, debet baptizari propter tres rationes. Primo propter acquirendum characterem, quo annumeretur in populo Dei, et quo deputetur ad percipienda divina sacramenta. Secundo ut per baptismi susceptionem pas-

sioni Christi, etiam corporaliter, conformetur. Tertio propter bonum obedientiæ, quia præceptum de baptismo omnibus datum est, et ab omnibus est implendum, nisi articulus necessitatis sacramentum excludat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod intentio non exigatur in baptizante. Intentio ministri est incerta; ergo si requiritur ab baptismum incertum est homini an sit baptizatus; ergo semper est rebaptizandus.

2. Præterea, dicit Augustinus quod si ebriosus baptizet aliquem, ille baptizatus est : sed ebriosus, cum habeat ligatum usum rationis, non habet intentionem; ergo etc.

3. Præterea, in agente instrumentali non requiritur intentio, sed in agente principali : minister vero est agens instrumentale; ergo etc.

4. Præterea, intentio effectus sacramenti dependet ex fide : sed infideles possunt baptizare; ergo intentio non requiritur ad baptismum.

Contra. Luc. IV super illud : *Si oculus tuus, etc.*, dicit *Glossa :* « Quantum intendis, tantum facis; » ergo qui nihil intendit, nihil facit; ergo intentio requiritur ad baptismum.

Præterea, ea quæ sunt præter intentionem, secundum Philosophum, sunt casualia : sed sacramenta non sunt casualia; ergo non sunt præter intentionem.

Juxta hoc quæritur, an intentio et voluntas requirantur in baptizante.

Respondeo. Dicendum, quod ad esse cujuslibet sacramenti tria sunt necessaria : materia elementi, forma verborum, et intentio conjungens hæc, et applicans ad effectum : nam multæ causæ diversæ non producunt unum effectum, nisi aliquo modo conjungantur in unum : conjunctio vero diversorum, quæ dependent a voluntate humana, non fit nisi per intentionem ordinantem ea ad unum.

Ad primum de incertitudine intentionis, dicendum, quod secundum quosdam, si desit intentio baptizantis, adultus non recipit sacramentum baptismi, sed fides et devotio effectum baptismi supplent in eo. Si autem sit puer, creditur pie, quod summus sacerdos Christus defectum suppleat. Secundum alios, dicendum, quod in baptismo et in aliis sacramentis quæ habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab Ecclesia instituta.

Ad secundum de ebrioso, dicendum, quod talis, aut habet omnino ligatum usum rationis, et tunc non intendit, nec sacramentum baptismi confert : aut non, et tunc intendit et baptizat. Vel dicendum, quod ebriosus non semper est actu ebrius, et ideo intentionem baptizandi habere potest.

Ad tertium de instrumento, dicendum, quod secundum Philosophum, VIII *Eth.*, duplex est instrumentum : quoddam inanimatum, ut securis, et in hoc non requiritur intentio : quoddam animatum, ut servus, et in hoc requiritur; agit enim secundum imperium voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod infidelis, aut errat in effectu sacramenti, et sic licet non possit habere expressam intentionem de effectu sacramenti, potest tamen habere in generali, ut scilicet intendat facere quod facit Ecclesia : aut non errat circa hæc, sed circa alia : et tunc in nullo impeditur ejus intentio, et potest baptizare : baptizat enim in fide Ecclesiæ, et non in fide propria.

Ad secundam quæstionem, dicendum, quod suscipientium baptismum tres sunt differentiæ. Quidam enim nunquam habuerunt usum rationis, ut parvuli et perpetuo furiosi; et in his voluntas non requiritur, nec intentio. Quidam vero aliquando habuerunt, licet tunc non habeant; et in his requiritur intentio et voluntas antecedens, licet non concomitans, et in his intentio et voluntas aliqua requiritur, aliqua non. Sufficit enim voluntas conditionata, nec requiritur absoluta ad sacramenti susceptionem, sed ad rem sacramenti. Cum ergo quis ad baptismum cogitur, aut est coactio omnimoda per vim absolutam, quia violenter immergitur, et tunc non recepit sacramentum nec rem : aut conditionata quæ per me-

tum inducitur; et tunc recipit sacramentum, sed non rem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod parvulus catechizandus non sit. Frustra enim adhibetur instructio ei qui non est perceptivus disciplinæ : hujusmodi sunt parvuli, quia non habent usum liberi arbitrii ; ergo non debet eis instructio adhiberi.

2. Præterea, ibi fit professio Dei et obligatio : sed parvulus non potest per se profiteri, nec per alterum potest profitendo obligari ; ergo frustra fit catechismus parvulis.

3. Præterea, propter adultos a principio fuit institutus catechismus ; ergo causa cessante debet cessare effectus.

Contra hoc est, Ecclesiæ generalis consuetudo.

Præterea, unum et idem est baptisma parvulorum et adultorum ; ergo unus et idem debet esse ritus ejus in utrisque.

Respondeo. Dicendum, quod catechismus est quædam dispositio ad baptismum : dispositiones autem proportionari debent illis ad quæ disponunt. Unde in adulto, in quo est propria fides et propria voluntas requiritur quod ipse per se catechizetur, et per se confiteatur, et chistianam religionem profiteatur. In puero autem, cujus baptismus operatur tantum ex fide Ecclesiæ et Christi merito, fit instructio mediante alio. Unde ea quibus instruendus est, proponuntur præsente patrino, cui committitur in his instruendus ; et ipse loco ejus professionem et confessionem facit.

Ad primum, non est susceptivus disciplinæ, dicendum, quod tunc non fit instructio ut parvulus instruatur, sed ut per alterum fidem suscipere et profiteri monstretur.

Ad secundum de professione, dicendum, quod ipse parvulus, quamvis per se non possit profiteri, tamen obligatur professione patrini ; non quidem suam propriam fidem confitentis, sed pueri : et quantum ad id quod nunc est, ut sit sensus : Credo, idest sacramenta fidei præsto sum accipere, in persona pueri loquens, ut Augustinus exponit : et quantum ad id, quod futurum est, ut sit sensus, Credo, idest quando ad perfectam ætatem veniam, fidei consentiam, secundum Dionysium.

Ad tertium, cessante causa etc., dicendum, quod non fuit hæc tota causa ; sed ut monstretur congruus ordo sacramenti, et per quid habet virtutem, quia per passionem Christi, et ea quæ ibi profitetur baptisma suscipiens.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod exorcismus nihil prosit. Ab exorcizato statim per baptisma diabolus pellendus est sufficienter ; ergo pro nihilo ante exorcizatur.

2. Præterea, si decedit parvulus exorcizatus ante baptismum, ita damnatur, sicut sine exorcismo ; ergo exorcismus in eo nihil operatur.

3. Præterea, si exorcismus efficit aliquid in exorcizato, non est tantum signum, sed causa signi, et sacramentum et non sacramentale.

Contra. Augustinus libro *de symbolo* dicit, quod parvulus exorcizatur, ut diaboli potestas ab eo expellatur ; ergo prodest.

Præterea, Gregorius dicit : « Sacerdos cum per exorcismi gratiam manus credentibus imponit, quid aliud quam dæmonia ejicit ? »

Respondeo. Dicendum, quod propter peccatum hominis diabolus potestatem in hominem accepit, et in ea quæ veniunt in usum hominis : ideo quia nulla est convenientia Christi ad Belial, quicquid in usum dedicatur Christi et sanctificatur, sive res, sive persona, prius exorcizatur, ut potestas diaboli ab eo pellatur. Quæ autem sit efficacia illius adjurationis, opiniones sunt diversæ. Quidam enim dixerunt, quod vis ejus est tantum in significando ea quæ in baptismo Christi sunt. Sed auctoritas Gregorii et Augustini plus ei tribuunt. Ideo alii dixerunt quod habet effectum in corpore et anima, non aliquid conferendo, sed prohibens removendo ; quia potestas diaboli minuitur, ne ita possit in parvulis,

et in aliis baptizandis, a baptismo et salute impedire, sicut ante poterat.

Ad primum, sufficienter per baptismum pellendus est diabolus, dicendum, quod quamvis in baptismo sufficienter pellatur, tamen propter baptismum suscepturi securitatem et facilitatem, et propter baptismi solemnitatem, exorcismus convenienter præmittitur.

Ad secundum, si decedit ita damnatur, dicendum, quod ad hoc non fit exorcismus, ut sine baptismo possit salvari parvulus; sed ne a salute in baptismo consequenda, tam de facili impediri possit.

Ad tertium, si effectum habet, est sacramentum novæ legis, dicendum quod non habet effectum aliquem in ferendo bonum, sed in coercendo malum. Unde non est sacramentum.

Expositio textus.

« Qui foris etiam baptizantur. » Contra : Parvuli hæreticorum salvantur. — Respondeo : Intelligitur de illis qui sunt foris, et accipiunt foris, non de parvulis qui accipiunt ab his qui sunt foris, sed ipsi per errorem proprium non remanent foris.

« Quomodo sanctificare potest. » Ergo, malus minister quicumque celebrat non baptizat. — Respondeo : In hoc erravit Cyprianus. Minister enim significat ministerio solo, sed Deus auctoritate.

« Licet ter immergatur. » Contra : Baptismus est immersio; ergo trina immersio triplex baptismus. — Respondeo : non sola immersio baptismus est nisi materialiter loquendo; sed immersio cum forma et intentione debita quæ una erit.

« Illa qua efficimur templum Dei. » Contra : Sanctificatio beatæ virginis in utero fecit eam templum Dei. — Respondeo : Intelligitur hoc de sanctificatione collata per sacramentum, non de speciali per privilegium.

« Si totum ludice. » Contra : Ubi sic fit deest intentio. — Respondeo : Quamvis desit intentio sanctificandi, potest tamen cum ludo adesse intentio baptizandi, et de hoc ipso ludum exhibendi.

« Ante baptismum fit catechismus. » Contra : Ergo debet prius agi de his. — Respondeo : Magister sequitur ordinem intentionis, non executionis. Catechismus enim et exorcismus fiunt propter baptismum.

DISTINCTIO VII

Divisio textus.

« Nunc de sacramento confirmationis. » Post sacramentum baptismi agit de sacramento confirmationis. Primo, quantum ad ejus integritatem. Secundo, quantum ad ejus virtutem : « Virtus vero. » Tertio, quo ad usum : « Hoc sacramentum. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° utrum confirmatio sit sacramentum; 2° de materia; 3° de forma; 4° de effectu; 5° de ministro.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Confirmatio non sit sacramentum. Omne enim sacramentum est signum divina institutione traditum : sed non legitur Confirmatio instituta esse a Deo; ergo non est sacramentum.

2. Præterea, illud cujus usus est in pluribus sacramentis non est speciale sacramentum : sed chrismatis unctio est hujusmodi; ergo etc.

3. Præterea, sacramentum novæ legis fuit præfiguratum in veteri : confirmatio præfigurata non fuit : ergo etc.

Contra. Dicit Rabanus : « Scitote utrumque magnum esse sacramentum, » scilicet confirmationem et baptismum; ergo etc.

Præterea, confirmatio est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut ejus similitudinem gerat et causa existat; ergo est sacramentum.

Respondeo. Dicendum, quod de ratione sacramenti est, quod sit signum et causa gratiæ. Unde confirmatio cum sit signum, est et causa gratiæ. Apostoli enim cum confirmabant per manus impositionem,

sub signis visibilibus conferebant Spiritum sanctum, ut legitur in Actis; ideo confirmatio est sacramentum.

Ad primum, a quo sit institutum, dicendum, quod quidam dixerunt, quod ab Apostolis, qui primo leguntur confirmasse. Act. VIII. Alii quod ab Ecclesia quæ primo legitur ipsum ritum solemnem instituisse et præcepisse.

Sed contra hoc est, quia nec Apostoli, nec aliarum Ecclesiarum prælati sunt factores legis, sed ministri : et fundamentum totius legis in sacramentis consistit. Ideo alii dicunt quod institutum est hoc sacramentum a Christo, cujus est dare virtutem sacramentis; sicut omnia alia dicuntur a Christo fuisse instituta. Hoc autem probat ex hoc quod ipse Christus manus pueris imponebat, ut legitur Matth. IX.

Ad secundum de unctione chrismatis, dicendum, quod quamvis materia possit esse communis in pluribus sacramentis, tamen forma est propria.

Ad tertium de præfiguratione, dicendum, quod quia effectus hujus sacramenti magis pertinet ad perfectionem salutis, quam ad necessitatem; ideo non fuit præfiguratum in veteri lege : ibi enim præfigurabantur ea quæ sunt necessitatis, non autem quæ perfectionis. Vel dicendum, quod præfigurata fuit in unctione David in Regem. II Reg. II.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod materia hujus sacramenti non sit chrisma. Materia enim cujuslibet sacramenti est a Domino instituta : sed non legitur chrisma nec aliquid aliud esse institutum materia hujus sacramenti; ergo chrisma non est de essentia, sive materia hujus sacramenti.

2. Præterea, signatum hujus sacramenti est simplex; cum ergo signum debeat conformari signato, chrisma, quod non est simplex, non potest esse materia significans effectum hujus sacramenti.

3. Præterea, materia sacramenti debet esse communis : oleum vero et balsamum non est commune, quia non apud omnes invenitur; ergo ex his non potest confici materia hujus sacramenti.

4. Præterea, videtur, quod non requiratur materia sanctificata. Non enim est majoris virtutis confirmatio quam baptismus : in baptismo vero non requiritur de necessitate materia sanctificata; ergo nec in confirmatione.

5. Præterea, accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, ut dicit Augustinus; si ergo ante confirmationem chrisma verbo oportet sanctificari, ipsum est per se quoddam sacramentum.

Respondeo. Dicendum ad quæstionem primam, quod in materia sacramenti effectus ejus significantur. Sacramentum vero hoc ad duplicem effectum seu actum datur : quorum est primum nitor fidei in firma credulitate cordis, qui significatur oleo olivarum; secundus odor famæ in confessione oris, qui significatur in balsamo ratione odoris; ideo materia confirmationis componitur ex oleo olivarum et balsamo.

Ad primum, non legitur materia sacramenti a Domino instituta, dicendum, quod plenitudo Spiritus sancti non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, sicut dicitur Joan. XII : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus;* et ideo secundum unam opinionem, ea quæ ad hoc sacramentum pertinent non fuerunt ante Christi ascensionem instituenda : secundum vero aliorum opinionem materiam hujus sacramenti dicitur Christus per seipsum instituisse; sed denunciandam Apostolis dereliquit, quando usus sacramenti competebat; scilicet post plenam Spiritus sancti missionem.

Ad secundum, signatum simplex est, dicendum, quod quamvis gratia confirmationis sit simplex in essentia, tamen duplex est in effectu.

Ad tertium de communitate materiæ, dicendum, quod materia debet esse communis in sacramentis necessitatis; sed in sacramentis dignitatis et perfectionis non oportet.

Ad secundam quæstionem, dicendum, sunt sacramenta necessitatis; et ideo in his licet requiratur sanctificatio materiæ ad solemnitatem, non tamen ad necessi-

tatem, ut in baptismo. Quædam vero sunt perfectionis; et ideo in his requiritur sanctificatio ad solemnitatem et necessitatem duplex : una ante usum, altera in usu; sicut virtutis collatio fit alicui instrumento, quando figura instrumenti ei datur, et iterum quando a movente in motu virtus operandi ei confertur.

Ad primum de baptismo, dicendum, quod ideo in baptismo sanctificatio non ita requiritur sicut in confirmatione, non quia sit minoris sanctitatis sive virtutis, sed quia majoris necessitatis.

Ad secundum, « accedit verbum etc., » dicendum, quod non intelligitur de quocumque verbo, sed de illo in quo consistit forma sacramenti.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæc forma verborum : « Consigno te signo sanctæ Crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris etc., » sacramento confirmationis non conveniat. Forma enim dicitur esse eadem apud omnes : sed hæc non est eadem apud omnes : alii enim dicunt « chrismate sanctificationis ; » videtur ergo quod non sit conveniens.

2. Præterea, Christus nullam tradidit formam. Apostoli etiam nulla forma usi leguntur; ergo videtur quod hæc non sit congrua forma.

3. Præterea, sola invocatio Trinitatis est forma sanctificationis in sacramentis ; ergo superfluit totum residuum, excepto hoc quod dicitur : « In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. »

4. Præterea, sufficit se aut alium signare facto ; ergo non oportet exprimere verbo.

5. Præterea, unius sacramenti unus est actus; ergo male exprimitur in forma duplex actus.

Respondeo. Dicendum, quod quia forma dat esse rei et posse ; ideo necessario in forma tangitur totum esse et posse sacramenti. Tangitur ergo primo finis ad quem est confirmatio, scilicet ad audacem confessionem fidei, maxime quo ad articulum erubescibilium, scilicet passionem, cum dicitur : « Consigno te signo Crucis. » Secundo actus ipsius sacramenti, cum dicitur : « Confirmo te. » Tertio ejus materia, cum dicitur : « Chrismate salutis. » Quarto virtus sanctificationis, cum subjungitur : « In nomine Patris etc.

Ad primum, de mutatione verborum, dicendum, quod quædam sunt de substantia formæ, in quibus non debet fieri variatio ; quædam de bene esse, in quibus non nocet variatio : maxime cum eadem res significatur per id quod dicitur, salutis et sanctificationis.

Ad secundum, Christus nullam formam tradidit, dicendum, quod secundum quosdam, Apostoli confirmabant sine materia et forma per solam manuum impositionem.

Sed contra hoc est, quod ipsi potestatem excellentiæ in sacramentis non habebant. Et ideo, secundum alios, dicendum, quod Apostoli aliqua forma utebantur eis a Christo tradita, quamvis non sit scripta : non enim omnem ritum quem in sacramentis exercebant scripserunt, sed multa verbotenus tradiderunt. Unde, I Cor. XI, dicit Paulus : *Cetera cum venero disponam.* Et Dionysius circa finem *Ecclesiasticæ Hierarchiæ* ait : « Confirmativas autem invocationes, idest verba, quibus sacramenta perficiuntur, non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas a Deo virtutes ex occulto ad commune educere : sed ut nostra sacra traditio habet, sine pompa, idest occulte eas edocens etc. »

Ad tertium, in nomine Trinitatis, dicendum, quod invocatio non est sola sanctificans, sed prædicta forma. Vel dicendum, secundum aliquos, quod in forma illa non tantum ponitur quod pertinet ad esse sacramenti, sed quod pertinet ad posse, sive ad efficiendum, sine ad designandum pertineat.

Ad quartum sufficit signare facto, dicendum, quod si sufficiat ad effectum, non tamen ad evidentiam effectus, qui præcipue requiritur in sacramentis eo quod significando causant.

Ad quintum, « unius formæ etc., » dicendum, quod duo actus ordinati, sed

non omnino diversi, bene possunt esse unius formæ. Confirmatio vero fidei in corde et confirmatio in signo, sive in ore, actus sunt ordinati.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod gratia gratum faciens in confirmatione non conferatur. Confirmatio enim est remedium contra pœnam, scilicet pusillanimitatis, non contra culpam : gratia vero ordinatur contra culpam, non contra pœnam; ergo confirmatio non confert gratiam.

2. Præterea, ad hoc quod potest fieri cum peccato mortali, non debet dari gratia gratum faciens : sed audax confessio fidei nominis Christi potest fieri cum peccato mortali; ergo ad hoc in confirmatione non debet dari gratia.

3. Præterea, gratia gratum faciens est illa qua reconciliatur homo Deo : sed confirmatio est sacramentum reconciliabilissimum, quia non datur peccatori; ergo etc.

Contra. Sacramentum novæ legis est signum et causa gratiæ gratum facientis; ergo dat gratiam.

Præterea, dicit Rabanus, quod « per impositionem manus summi Pontificis datur Paraclitus. » Sed non datur nisi in gratia gratum faciente; ergo in confirmatione confertur gratia.

Juxta hæc quæritur utrum copiosius munus gratiæ conferatur in confirmatione quam in baptismo.

Respondeo. Dicendum, quod sacramenta quæ imprimunt characterem causa sunt gratiæ per impressionem ejus; quia character, quantum est de se, est sufficiens dispositio ad gratiam. Confirmatio autem imprimit characterem, quia mancipat hominem ad aliquod sacramentum, scilicet ad constantem confessionem fidei; ideo confert gratiam.

Ad primum, confirmatio est remedium contra pœnam, dicendum, quod duplex est pœna : quædam quæ est effectus culpæ tantum, ut pœna corporalis; quædam quæ est etiam causa, ut pœna spiritualis. Contra hanc oportet dari gratiam, sicut contra culpam; quia per idem habet sanari morbi essentia et causa.

Ad secundum de peccato mortali, dicendum, quod quamvis possit audax fieri confessio in peccato, non tamen bene et meritorie.

Ad tertium, quod gratia gratum faciens reconciliat, dicendum, quod hoc per accidens est, inquantum in reconciliato invenit peccatum.

Ad secundam quæstionem, dicendum, quod gratia confirmationis præsupponit baptismalem, sicut bene esse præsupponit esse. Si ergo quæratur utrum gratia confirmationis sit major ea quam præsupponit, constat quod sic,sic ut gratia aucta quam absoluta. Si autem fiat præcise comparatio ejus quod additur in sacramento confirmationis ad illud quod datur in sacramento baptismi, constat quod id quod datur in sacramento baptismi est majoris efficaciæ ; quia vivificare mortuum est majoris potentiæ, quam vivum roborare. Ideo quantum ad effectum est major gratia baptismalis, quamvis quantum ad essentiam possit e converso esse.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod simplex sacerdos possit confirmare. Quia qui potest quod majus est, potest quod minus est : sed majus est corpus Christi consecrare quam chrismare; ergo cum sacerdos simplex possit primum, multo fortius secundum.

2. Præterea, si solus Episcopus potest chrismare, aut ergo ratione ordinis aut ratione jurisdictionis. Non propter primum; quia nullus major ordo sacerdotio. Non propter secundum; quia sic electus non confirmatus posset chrismare.

3. Præterea, videtur quod quilibet possit chrismare. Baptismum enim qui est maxime efficaciæ, potest quilibet dare sine peccato in necessitate; et sine necessitate, si facit, factum est; ergo multo magis hoc sacramentum.

Contra. In *littera* dicitur, quod hoc sacramentum a solis Pontificibus datur.

Præterea, solis Apostolis in primitiva Ecclesia licitum erat confirmare. Unde

et Philippus diaconus non confirmavit a se baptizatos, sed ad Apostolos confirmandi venerunt, Act. VIII; ergo non licet confirmare nisi successoribus Apostolorum, idest Episcopis.

Juxta hæc quæritur an de mandato Papæ possit simplex sacerdos confirmare.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in operibus artificialibus opera inferiora fiunt per artifices inferiores, superiora per superiores, ita in operibus sacramentalibus opera, quæ non ponunt excellentiam ultra statum communem, competunt ministris minoribus, idest presbyteris : opera vero quæ ponunt perfectionem vel excellentiam, reservantur ministris superioribus in Pontificibus. Talia vero sunt præcipue Confirmatio et Ordo quæ distinguunt fideles in statu; et ideo reservantur Pontificibus. Alia vero non sic distinguunt, sed unumquodque in statu suo perficitur; et ideo reservantur ministris inferioribus, scilicet presbyteris.

Ad id, quod qui potest majus etc., dicendum, quod verum est, quando majus includit minus; sed sic non est in proposito. Chrismatio enim non includitur in Eucharistiæ confectione.

Ad secundum, aut ratione Ordinis etc., dicendum, quod ratione neutri divisim, sed ratione utriusque conjunctim.

Ad tertium de baptismo, dicendum, quod non est simile; quia baptismus est sacramentum necessitatis, non sic chrismatio.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod de hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod presbyter simplex non possit ex mandato Papæ confirmare : et dictum Gregorii in *littera* exponunt, non quod presbyteri illi sacramentum confirmationis, sed aliquod sacramentale simile sacramento conferrent. Sed hoc non videtur conveniens, ut talem simulationem induxisset Gregorius; quia dispensatio sacramentorum pertinet ad veritatem doctrinæ quæ non est propter scandalum dimittenda. Et præterea sacerdos ex auctoritate Papæ confert minores ordines, quod plus est quam confirmare. Et ideo alii dicunt, quod Papa potest committere cuilibet ut conferat sacramentum quod accepit, non alterum, ut diaconus diaconatum, non presbyteratum. Sed quia aliis videtur quod opinio ista sit nimis ampla; ideo mediam tenent. Dicunt enim quod Papa potest simplici sacerdoti qui habet actum super corpus Christi verum, committere omnes operationes quæ ordinantur ad corpus mysticum, non autem aliis, qui potestatem non habent consecrandi corpus Christi; et ideo sacerdoti non diacono potest communicari collatio minorum ordinum et confirmatio, non autem collatio sacrorum ordinum, qui habent actus super corpus Christi verum, vel ejus materiam, et non solum super corpus mysticum; et hoc ideo quia a corpore vero Christi derivantur omnia quæ in corpore Christi mystico aguntur.

Expositio textus.

« Pro scandalo concessum. » — Contra : Quod est de veritate vitæ non debet dimitti propter scandalum. — Respondeo : Quamvis sit de veritate vitæ quoad præcepta disciplinæ, non tamen quoad præcepta moris vel naturæ. Talia vero bene possunt relaxari a superiori propter scandalum, quamvis ab inferiori sua auctoritate non debeant fieri vel admitti.

« Spiritus sanctus ad robur. » Contra : Psalm. *Panis cor hominis confirmat*; non est autem idem effectus duorum sacramentorum. — Respondeo : Duplex est robur gratiæ, vel ad tolerantiam mali, vel ad constantiam boni. Primum datur in confirmatione; secundum in Eucharistia.

« Pleni Christiani. » Contra : In baptismo fiunt pleni Christiani. — Respondeo : Quamvis sint pleni quoad esse spirituale, non tamen quoad posse. — Item objicitur quod nec etiam sint Christiani. Nam dicit concilium aurelaniense quod non est Christianus nisi confirmatione Episcopali fuerit Chrismatus. — Respondeo : Christianum vocat Christi militem, non Christi servum tantum.

DISTINCTIO VIII

Divisio Textus.

« Post sacramentum baptismi. » Egit de sacramento baptismi et confirmationis ; hic agit de sacramento Eucharistiæ. Primo quoad esse usque ad dist. XI. Secundo, quoad ejus fieri, a dist. XI usque ad XIV. In prima parte primo agit de sacramento Eucharistiæ quoad esse ejus in se, dist. hac. Secundo, quoad esse ejus in subjecto suscipiente, dist. IX. Tertio, quoad esse ejus in specie continente, dist. X. In prima parte primo agit de sacramenti hujus dignitate ; secundo de institutione ; tertio. de integritate. Primo ostendit dignitatem ab efficientia ; secundo a figura. In secunda parte circa institutionem, primo ostendit qua hora et in qua forma Christus hoc sacramentum instituit. Secundo, quare Ecclesia in celebrando horam illam non custodit. In tertia parte primo ea in quibus hoc sacramentum consistit assignat. Secundo, assignata breviter recolligit et explanat : « Sunt igitur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° utrum Eucharistia sit sacramentum ; 2° utrum sumi possit post alios cibos ; 3° de forma consecrationis corporis ; 4° de forma consecrationis sanguinis ; 5° de virtute utriusque.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Eucharistia non sit sacramentum novæ legis. Sacramentum novæ legis efficit quod figurat : sed species exterior non efficit corpus Christi verum ; ergo non est ejus sacramentum.

2. Præterea, sacramentum debet esse signum visibile : sed corpus Christi sub speciebus non est visibile ; ergo non est effectus Eucharistiæ ; ergo non est sacramentum.

3. Præterea, res sacramenti est ejus effectus : sed corpus mysticum non est sacramentum.

Contra. Gregorius : « Præsta, inquit, ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam. »

Præterea, omnis actio per ministros Ecclesiæ dispensata in qua ex opere operato gratia confertur, est sacramentum : sed Eucharistia est hujusmodi ; ergo est sacramentum.

Respondeo. Dicendum, quod Eucharistia est sacramentum ; et modo communi cum aliis sacramentis, scilicet significando et creando sanctitatem ; et modo speciali, scilicet continendo totius sanctitatis auctorem : propter quod excellentissimum est omnium sacramentorum.

Ad primum, non efficit quod figurat, dicendum, quod quamvis illud simpliciter non efficiat, tamen facit illud esse in loco isto virtute verborum adjuncta.

Ad secundum de visibilitate, dicendum, quod omne sacramentum est visibile, secundum aliquam sui partem ; scilicet secundum id quod est sacramentum tantum ; sed non secundum omnem, scilicet secundum id quod est sacramentum et res, sicut est corpus Christi in sacramento Eucharistiæ. Nec secundum id quod est res tantum, sicut est gratia in quolibet sacramento.

Ad tertium dicendum, quod secundum id quod est materialiter consideratum, non est effectus sacramenti, scilicet ipsæ personæ fidelium, sed inquantum unitum est, scilicet formaliter ; idest ejus unio, quæ est per fidem et charitatem, est effectus ejus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit. Primæ enim Cor. XI dicitur : *Cum convenitis ad manducandum, invicem expectate. Si quis autem esurit, domi manducet.* Ergo postquam domi manducavit, licet communicare ; quia de manducatione sacramenti ibi loquitur.

2. Præterea, Apostoli manducaverunt post cœnam corpus Christi, ut patet

Matth. XXVI; ergo videtur, quod similiter eorum exemplo fieri possit.

3. Præterea, de consecratione distinctione 1, dicitur, « quod sacramentum altaris non nisi a jejunis hominibus celebretur, excepto uno die anniversario, quo cœna Domini celebratur; » ergo tunc licet post cœnam sumere Eucharistiam.

Contra. De consecratione, distinctione II, dicitur : « Placuit Spiritui sancto, ut in honorem tanti Sacramenti, prius in os christiani Dominicum corpus, quam alius cibus intraret. »

Præterea, hoc sacramentum cum maxima sobrietate et reverentia et devotione est sumendum : non est autem reverentia, sobrietas et devotio post cibum ; ergo debet sumi ante cibum.

Respondeo. Hoc sacramentum tantum a jejunis percipi debet. In reverentiam enim tanti sacramenti propter tria præcipue hoc est institutum. Primo propter ipsam sanctitatem sacramenti; ut os Christiani, quo sumendum est, non sit alio cibo prius imbutum, sed purum. Secundo propter devotionem et attentionem, quæ exigitur ex parte recipientis, quæ ex sumptis cibis impediri possunt. Tertio propter periculum vomitus. Propter necessitatem tamen, imminente mortis periculo, ne contingat sine viatico ex hac vita transire, potest post comestionem sumi.

Ad primum dicendum de Apostolo, quod Apostolus non intendit quod fideles post cibos sumptos domi, in Ecclesia corpus Christi sumant; sed illos redarguit, qui hunc cibum volebant aliis cibis commiscere, quos in Ecclesia sumebant.

Ad secundum dicendum de Apostolis, quod non est simile. Non enim idem tempus convenit institutioni sacramenti et usui; quia alia est conditio rei in suo fieri, et alia in suo facto esse. Christus enim triplici ratione voluit hoc sacramentum in cœna ministrare. Una propter corporalis præsentiæ abstractionem. Secunda propter veteris sacrificii terminationem, scilicet agni paschalis in passione terminandi. Tertia propter passionis repræsentationem. Imminente enim passione institui debebat sacramentum passionis repræsentativum, ut magis cordibus discipulorum infigeretur.

Ad tertium dicendum de consuetudine, quod quamvis consuetudo illa aliquo tempore observata fuerit, tamen nunc rationabilior consuetudo contraria, illam abrogavit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæc non sit forma consecrationis panis « Hoc est corpus meum. » Sacramenta enim habent efficaciam ex institutione divina : sed Dominus instituens hoc sacramentum non consecravit iis verbis, sed per consecrationem hæc verba protulit, ut dicitur Matth. XXVI : *Cœnantibus illis accepit Jesus panem, benedixit et fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite ex hoc omnes;* ergo in prædictis verbis non consistit forma consecrationis panis.

2. Præterea, hoc pronomen, hoc demonstrativum est; ergo hoc, demonstrat corpus Christi, aut aliud : si corpus, ergo ab initio prolationis est ibi corpus; ergo jam facta est consecratio, quod est falsum : si aliud, ergo locutio est falsa; ergo sermo veritatis falsum est, quod non est possibile.

3. Præterea, hæc conjunctio, enim, a nullo Evangelistarum ponitur, nec verba præcedentia, elevatis in eadem oculis; ergo non debuerunt poni cum substantialibus.

4. Præterea, signatum debet respondere signo; ergo, cum caro sit homogenea sicut panis, non autem corpus, melius debuit dici, caro mea, quam corpus meum.

5. Præterea, videtur quod, accipite et manducate ex hoc omnes, sit de forma. Ambrosius enim dicit in *littera :* « Consecratio quibus fit verbis? Attende quæ sunt verba. Accipite et comedite ex eo omnes. Hoc est corpus meum; » ergo hæc omnia sunt de substantia formæ.

Respondeo. Dicendum, quod sacramenta signando causant. Unde oportet, quod in forma cujuslibet sacramenti, effectus sacramenti exprimatur. Sacramentum

enim Eucharistiæ ab aliis differt in duobus. Primo in hoc, quod alia sacramenta perficiuntur in usu; non in consecratione materiæ. Hoc autem sacramentum in ipsa materiæ consecratione, et non in usu; quia ejus materia continet rem viventem, scilicet Christum. Secundo quantum ad hoc, quod in hoc sacramentum nullum exteriorem actum habet minister præter prolationem verbi, sicut habet in baptismo. Et ideo forma hujus sacramenti differt ab aliis dupliciter. Primo quantum ad hoc, quod non continet usum sacramenti, sed solum materiæ sanctificationem, quæ est transubstantiatio; Secundo quantum ad hoc, quod verba proferuntur non ex persona ministri, sicut in aliis, sed ex persona Christi. Et ex hoc sequitur tertia differentia : quod quia Christus propria virtute in sacramento agebat utpote habens divinitatem in se, ideo non fit in hac forma invocatio Trinitatis. Et ex istis sequitur quarta, quod scilicet exprimitur per verbum substantivum, alia vero per verba optativa; quia in aliis oportuit significari actum ministri, hic autem solum ultimum effectum sacramenti.

Ad primum, quod post consecrationem verba protulit, dicendum, quod circa hoc quatuor sunt opiniones. Una est, quod Dominus per se sine verbo confecit, et post suam confectionem nobis suam formam conficiendi dedit : et hanc opinionem tangit Innocentius III, inquiens : « Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent. »

Sed contra. Matth. XXVI dicitur quod benedixit. Benedictio vero aliquibus verbis fit. Innocentius autem non definit, sed opinionem tangit.

Alii dixerunt, quod verbis aliis consecravit. Sed hoc non videtur conveniens; quia secundum hoc, cum forma diversa diversificet esse rei, etiam aliud sacramentum fuit suum, quam sit nostrum.

Alii dicunt, quod bis verba illa protulit; primo tacite consecrando, postea aperte formam consecrandi dando.

Sed contra hoc est, quia superfluum est iterari, quod æque bene per unum actum potest fieri.

Alii dicunt verius, quod illis verbis tantum semel dictis consecravit Dominus, et nobis formam consecrandi dedit. Unde, secundum eos, hoc participium, dicens, importat concomitantiam respectu trium actuum : ut sit sensus, dum diceret. Hoc est etc., benedixit, fregit et dedit. Et sic non prius benedixit, seu consecravit, quam dixit : Hoc est corpus meum.

Ad secundum de demonstratione pronominis, dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Nam quidam dixerunt, quod prononem illud nullam demonstrationem facit, quia accipitur materialiter, non significative, sicut verbum in persona alterius recitatum, non per se, pronunciatum.

Sed contra. Quia sic verba non accedunt ad elementum; ergo non fieret sacramentum.

Item quia Christus protulit ea significative. Alii dicunt quod sit ibi demonstratio, non ad sensum, sed ad intellectum; ut sit sensus, significatum per hoc est corpus meum.

Sed contra. Propositio hæc sine transubstantiatione potest esse vera : sicut cum dicitur. *Petra erat Christus* I Cor. x, ergo per hanc formam non significatur; et per consequens non fit transubstantiatio panis in corpus verum. Alii dicunt, et verius, quod sit ibi demonstratio quasi ad subjectum; ut cum dicitur, ostenso corpore nigro : hoc fit album. Et secundum hoc, talis est sensus : hoc est corpus meum, idest : Sub hac specie est contentum. Unde *Glossa :* Quod sub hac specie videtur, est corpus meum : sicut viso angelo apparente in humana specie dicitur : Hic est angelus. Hoc autem, quod continetur sub speciebus in principio, est substantia panis; sed in fine prolationis substantia corporis Christi. Et sic, quando finitur significatio propositionis, invenitur in ea veritas.

Ad tertium de hac conjunctione, enim, dicendum, quod non est de substantia formæ, sed apponitur ad denotandum ordinem consecrationis ad usum materiæ consecratæ, qui usus non est de necessitate sacramenti. Unde nec ipsa conjunctio. Verumtamen scienter omitti non

debet, cum usus antiquus Ecclesiæ hoc habeat.

Ad quartum, caro est homogenea, dicendum, quod quamvis sit homogena caro, tamen quia non tantum caro, sed totum corpus continetur ibi, ideo dixit potius corpus, quam caro, propter similitudinem etiam, ad corpus mysticum, quod est ex diversis, sicut corpus ex carne et ossibus.

Ad quintum, quod objicitur de his verbis : « Accipite et manducate etc., » dicendum, quod hæc verba pertinent ad usum materiæ consecratæ, qui non est de substantia sacramenti nisi ad ejus consecrationem : et ideo non sunt de essentia formæ sacramenti. Nec Ambrosius intelligit, quod per hæc verba fiat consecratio; sed per ea quæ subjunguntur, scilicet hoc est corpus meum.

ARTICULUS IV.

Circa quartum sic proceditur. Forma consecrationis sanguinis hæc est : Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Et videtur, quod sit inconveniens; quia formæ sacramentorum sunt auctoritate divina institutæ : sed talis forma a Deo instituta non invenitur, cum in Scriptura sacra non tradatur; ergo etc.

2. Præterea, nihil debet poni in forma nisi quod spectat ad formam sacramenti; ergo calix, cum sit quoddam vas contenvum sanguinis, non est de integritate sacramenti.

3. Præterea, si dicatur quod calix methaphorice sumitur pro potu vel passione. Contra. Methaphoricæ loquutiones distrahunt intellectum. Cum ergo non debeat distrahi intellectus consecrantis, sequitur quod forma consecrationis non debeat esse metaphorica.

4. Præterea, si transumptive sumatur pro contento potu, tunc est sensus : Hic est potus sanguinis mei. Sed in consecratione corporis nihil tangitur de cibo; ergo nec deberet hic tangi aliquid de potu.

5. Præterea, dicitur, novi et æterni Testamenti. Contra, si est novum, non est æternum; ergo est oppositio in adjecto.

6. Præterea, dicitur mysterium fidei. Contra. Sicut in hoc sacramento tangitur mysterium fidei, sic et in aliis rebus. Sed in aliis non tangitur; ergo nec in isto tangi debet.

7. Præterea, sicut sanguis effusus est pro omnibus quantum ad sufficientiam, sic et corpus traditum : sed hoc non tangitur de consecratione corporis; ergo etc.

8. Præterea, quæritur quare dicitur, pro vobis et pro multis; cum quantum ad sufficientiam pro omnibus sit traditum, quantum autem ad efficientiam, non pro omnibus traditum, sed pro solis electis : conjunctio autem copulat diversa; ergo non debet dici pro vobis et pro multis.

Respondeo. Dicendum, quod circa formam prædictam est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod non omnia verba prædicta sunt de substantia formæ, sed solum hoc quod dicitur : Hic est calix sanguinis mei. Sed quia conditiones appositæ ad subjectum vel prædicatum sunt de integritate loquutionis, ideo alii dicunt quod omnia sunt de forma. Apponuntur autem prædictæ conditiones, secundum eos, in forma sanguinis, et non in forma corporis, quia per consecrationem sanguinis, expresse passio Christi figuratur per quam sanguis a corpore separatus fuit : et ideo in forma sanguinis tanguntur passionis conditiones, secundum quod operatur in sacramentis. Tangitur namque ejus effectus, qui est remissio peccatorum, in hoc quod dicitur : Qui pro vobis, etc.; fides per quam passio Christi in nobis efficaciam habet, in hoc quod dicitur, mysterium fidei : quod potest referri ad passionem quæ latebat in figuris veteris legis, et ad sanguinem qui latet sub speciebus. Tangitur et finis qui est perceptio æternæ hæreditatis, in hoc quod dicitur, novi et æterni Testamenti. Tanguntur autem ordine intentionis, quo finis est prior.

Ad primum ergo dicendum, quod forma prædicta, a Christo instituta est. Hanc enim Ecclesia Romana a Beato Pe-

tro accepit. Evangelistæ vero intenderunt narrare facta Christi, non formam sacramentorum; quamvis omnia prædicta verba, ex diversis locis Scripturæ colligi possint.

Ad secundum, Calix non spectat ad essentiam formæ, dicendum, quod in forma significatur sanguis, ut effusus in pretium redemptionis, et datus in potum. Hoc autem significatur per calicem sanguinis, quia calix significatur passionem. Matth. xx : *Potestis bibere calicem etc.*, et sanguis significat potationem; et ideo in forma ponitur.

Ad tertium, Metaphoricæ loquutiones distrahunt intellectum, dicendum, quod sic esse debet firmus intellectus consecrantis, ut non qualibet verborum repræsentatione evagetur.

Ad quartum, in forma corporis nihil tangitur de cibo, dicendum, quod non est simile; quia corpus de se cibus est; sed sanguis, non nisi prout est effusus, potest esse potus.

Ad quintum quod ibi est oppositio in adjecto, dicendum, quod non dicitur æternum quia careat principio; quia sic esset oppositio in adjecto; sed quia caret fine.

Ad sextum dicendum, quod hoc præcipue hic tangitur, quia usus fidei maxime necessarius est in hoc sacramento, cum sint omnia contra sensum, et super intellectum; sed non æqualiter in aliis sacramentis.

Ad septimum de forma corporis quod ibi non ponitur, dicendum, quod non est simile : quia effusio sanguinis dicit causam immediatam mortis, non sic autem corporis traditio.

Ad octavum dicendum, quod ponitur in forma « pro multis, » ne putetur pro Judæis tantum electis, quibus promissio facta fuerat, effusio sanguinis facta esse, quantum ad efficaciam : ideo dicitur pro vobis, idest Judæis, et pro multis, idest pro multitudine gentium. Vel pro vobis sacramentorum ministris, et pro multis, idest pro aliis, pro quibus a ministris sacramentorum etiam orandum est.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod verbis prædictis non insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam. Faciens enim et factum debent esse simul; ergo verbum non est illius transubstantiationis factivum.

2. Præterea, si virtus est in verbo; aut ergo successiva, aut simul : si successiva; ergo successive operatur : si simul; ergo non potest esse in successione horum; ergo utrumque est falsum.

3. Præterea, si habet virtutem; aut quando est, aut quando non est. Si quando est; ergo in successione. Si quando non est; ergo non agit.

4. Præterea, si datur virtus illa, aut toti orationi, aut alicui parti, ita quod non toti; aut toti et partibus. Si primo modo; ergo cum totum sit successivum, successiva est. Si parti alicui; ergo illa sola ad sacramentum operatur. Si utrique; ergo successive operatur, sicut pars habet esse post partem.

5. Præterea, verba illa non habent vim verbi prolata a sacerdote : sed anima sacerdotis magis est capax divinæ virtutis quam verba; ergo magis debet esse virtus illa in sacerdote quam in verbis.

Contra. Ambrosius dicit, quod sermo Christi creaturam mutat : et sic ex pane fit corpus Christi, consecratione cœlestis verbi. Habet ergo verbum Christi virtutem in transmutatione.

Præterea, Gregorius Nyssenus ait : « Invisibilis sacerdos, visibiles substantias in corpus suum et sanguinem, verbi sui secreta potestate commutat; » ergo etc.

Respondeo. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod nulla virtus creata inest verbis, qua fiat transubstantiatio; sed tantum divina institutione firmatum est, ut ad prolationem horum verborum conversio prædicta fiat virtute divina. Similiter dicunt, quod in aliis formis sacramentorum inest aliqua virtus a Deo : sed hæc virtus non est qualitas habens esse completum in natura, qualis est virtus in natura principalis agentis secundum formam suam; sed incompletum, sicut virtus quæ est instrumentum principalis agentis, et sicut similitudines colorum in aere. Et quia forma efficit significando; ideo completa

significatione in fine orationis, idest in ejus termino, infunditur ei virtus efficiendi, quæ perficit transmutationem in instanti.

Ad primum de faciente et facto, dicendum, quod verbum, inquantum faciens, idest secundum sui complementum, simul est cum facto. Partes enim præcedentes orationis non sunt nisi sicut materialis dispositio ad complementum ejus. Ultima vero agit in virtute præcedentium; sicut ultima gutta cavat lapidem virtute guttarum præcedentium.

Ad secundum, aut est virtus successiva, dicendum, quod simul est; et tamen est in successivo, non secundum quod est successivum, sed in ejus termino. Oratio enim, quamvis secundum voces sit successiva, tamen secundum sui significationem simplex est, et in ultimo sui complemento perficitur. Unde tunc virtus datur.

Ad tertium, aut quando est; dicendum, quod datur, quando est in sua significatione completa; et hoc est in sui termino, idest non simpliciter, sed secundum quid.

Ad quartum, aut toti, dicendum, quod toti datur proprie, non parti; quia datur ultimæ parti, ut complemento, non secundum se, sed secundum ordinem ad præcedentia; idest non secundum id quod est, sed inquantum terminus.

Ad quintum dicendum, quod quando aliquod opus pluribus instrumentis perficitur, in quolibet illorum est virtus aliqua, licet imperfecte. Unde in sacerdote et in verbo est virtus, sicut in manu et calamo. Sed quia sacerdos propinquior est principali agenti, ideo virtus ejus simpliciter dignior est, et permanentior, et ad plures effectus. Quia vero operi verbum propinquius est, secundum hoc dignius est.

Expositio textus.

« Anteriora sacramenta christianorum. » Illa objectio panis et vini non fuit sacramentum christianorum. — Respondeo : Non fuit in re, sed fuit in exteriori specie.

« Accedite et edite. » Contra : Hæc non sunt de forma. — Respondeo : Non sunt de substantia formæ, sed pertinent ad usum sacramenti.

« *Hic est sanguis meus.* » Contra : Forma Ecclesiæ habet : Hic est calix sanguinis mei. — Respondeo : Eadem est forma intelligibiliter, licet non eadem sensibiliter. Nam Ambrosius tangit formam traditam ab Evangelista, Matth. XXVI. Ecclesia Romana tenet formam traditam a Petro Apostolo. Ex hoc ergo habetur quod in utraque forma est virtus conficiendi.

« Per reliqua laus. » Contra : Forma Ecclesiæ habet : Novi et æterni testamenti. — Respondeo : Non est de substantia formæ, ut patet per hanc auctoritatem Ambrosii.

« Species visibilis sacramentum est. » Contra : Ipsa species, cum sit accedens, non constat ex granis purissime. — Respondeo : Attribuit speciei quod est panis, quia retinet vigorem panis.

DISTINCTIO IX

Divisio textus

« Et sicut sunt. » Egit de esse sacramenti in se. Hic agit de esse ipsius in suscipiente. Et primo de modis manducandi corpus determinat veritatem. Secundo, quorumdam refellit errorem : « Hæc verba. » Tertio, explanat quarumdam auctoritatem dubiarum circa hanc materiam intentionem : « Secundum hos duos. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de modis quibus Christus manducatur; 2° utrum si quis accedat ad Eucharistiam cum peccato mortali, peccet mortaliter; 3° utrum si quis accedit contritus, sed non confessus, peccet; 4° si aliud, quam peccatum mortale, prohiberet ab accessu.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit nisi unus modus manducandi Christum. Nam sicut se habet

cibus corporalis ad corporalem manducationem, ita spiritualis ad spiritualem : sed cibus corporalis non sumitur nisi corporaliter : ergo nec spiritualis nisi spiritualiter.

2. Præterea, in baptismo triplex est differentia suscipientium, ut dictum est supra. Quidam enim suscipiunt sacramentum et rem, quidam sacramentum tantum, quidam rem tantum ; ergo a simili, triplex est modus susceptionis circa sacramentum altaris.

3. Præterea, infidelis manducat corpus Christi, non tamen spiritualiter, neque sacramentaliter, quia non refert signum ad signatum ; ergo modi manducandi insufficienter distinguuntur.

Contra. Augustinus distinguit hic duplicem modum : scilicet spiritualem, et sacramentalem.

Præterea, manducatio Christi refertur ad manducationem rei hujus sacramenti : sed duplex est res, scilicet figurata et contenta, altera corpus Christi mysticum, altera corpus Christi verum ; ergo duplex modus manducandi.

Respondeo. Dicendum, quod illud quod manducatur, intra manducantem recipitur. Intra nos autem Christus recipitur dupliciter. Uno modo spiritualiter per fidem et charitatem ; et sic dicimur Christum spiritualiter manducare, et non ut ipse in nos convertatur, sicut de cibo corporali accidit, sed quia nos in ipsum convertimur. Alio modo Christus recipitur in nobis per suum sacramentum, in quo Christus totus realiter est, et sic dicimur Christum sacramentaliter manducare : et hæc sacramentalis manducatio ad spiritualem ordinatur, sicut ad effectum sacramentalem. Effectus autem sacramentorum quandoque est sacramentorum desiderio et fide, eo quod Deus sacramentis suam potentiam non alligavit : et similiter sacramenta, quandoque percipiuntur sine effectu, propter impedimentum quod est in recipiente. Et ideo isti duo modi manducationis interdum separatim inveniuntur, et propter hoc ab invicem distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cibum corporalem non ordinatur aliquis alius cibus, ut causa ad effectum, sicut ad cibum spiritualem ordinatur sacramentalis ; et ideo non est simile.

Ad secundum de baptismo, dicendum, quod sicut est in baptismo, ita potest esse in proposito ; scilicet ut hoc sacramentum suscipiatur spiritualiter tantum, et sacramentaliter tantum, et spiritualiter et sacramentaliter simul. Sed iste tertius modus non differt a duobus primis formaliter, sed tantum materialiter, idest ex parte suscipientis.

Ad tertium dicendum, quod manducatio est actus transiens a manducante in manducatum. Cum ergo quæritur, an infidelis manducet Christum sacramentaliter, propositio duplex est. Si enim dicat modum rei manducatæ, dicendum, quod sic, quia Christus sumitur sub sacramento. Si modum manducantis, tunc distinguendum est. Aut enim nullam habet intentionem sumendi illud, tamquam aliquod sacramentum Ecclesiæ; et tunc non sumit sacramentaliter, quia sumit ut rem non ut signum; aut habet, quamvis non credat ibi Christum esse; et tunc sumit sacramentaliter, ut hæreticus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod recipiens corpus Christi cum peccato mortali non peccet mortaliter. Secundum Augustinum, tria sunt genera bonorum, scilicet minima, media et maxima : et dicit quod maximis bonis nemo male utitur : sed sacramentum corporis Domini de maximis bonis est; ergo eo nemo male utitur.

2. Præterea, nullus peccat faciendo id ad quod tenetur : sed peccator tenetur in paschate communicare ; ergo non peccat communicando.

3. Præterea, nullus est certus an sit in peccato mortali, aut non : si ergo mortaliter peccat quilibet, qui accedit in mortali, quilibet qui accedit exponit se discrimini accedendo.

4. Præterea, quicumque dat occasionem peccandi, peccat : si ergo peccator sumens corpus Christi, peccat, sacerdos ei etiam exhibens peccat ; quod non videtur.

Contra. I Corinth. II : *Qui manducat et*

bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit : sed indigne manducat, qui accedit cum peccato ; ergo etc.

Præterea, ibidem dicitur : *Probet seipsum homo :* si ergo non probat, peccat omittendo.

Respondeo. Dicendum, quod si alicui accedenti ad sacram communionem dictat conscientia, quod sit in peccato mortali, peccat mortaliter ; quia cuilibet conscientia dictat, quod immundus sacramentorum participatione indignus est. Unde quicumque cum conscientia peccati mortalis ad Eucharistiam, quæ est sacramentum sacramentorum, accedit, contra conscientiam agit. Nec refert, quantum ad hoc, utrum habeat certam conscientiam vel cum dubitatione ; quia qui dubitat, discrimini se exponit. Si autem sit aliqua levis cogitatio quæ dubitationem non inferat, contrariis rationibus repulsa, non impedit Eucharistiæ perceptionem. Impedit autem, si dubitationem inferat, quantumcumque levis sit. Si vero aliquis peccatum habet, quod non tenet in conscientia ; si hoc ex culpa ipsius accidit, vel propter ignorantiam juris, vel propter negligentiam discussionis propriæ conscientiæ, non excusatur a peccato, si ad Eucharistiam accedat. Si vero non ex culpa sua contingat, excusatur a peccato et gratiam consequitur, virtute sacramenti, nisi alias obicem ponat Spiritui sancto.

Ad primum, de eo quod dicit Augustinus, dicendum, quod bonis spiritualibus de quibus Augustinus loquitur, non contingit male uti formaliter, ut habitu eliciente usum ; sed materialiter ut materiali objecto, bene contingit.

Ad secundum de paschate, dicendum, quod in eo quod quis facit ad quod tenetur, non peccat, sed quia malo modo facit. Unde peccator et in communicando et omittendo peccat ; sed tamen magis communicando ; quia communicare in peccato malum est de se, sed omittere communionem malum est ex præcepto Ecclesiæ. Unde potius debet a communione abstinere, quam in peccato communicare. Nec tamen ideo perplexus est, quia potest pœnitere.

Ad tertium, nullus est certus, dicendum, quod non requiritur ad cavendum periculum discriminis certitudo scientiæ, sed probabilis conjectura quæ potest haberi per quatuor signa, sicut dicit beatus Bernardus. Primo, cum quis devote verba Dei audit. Secundo cum quis se promptum ad bene operandum invenit. Tertio, cum quis abstinendi a peccato propositum habet. Quarto, cum quis de peccato dolet.

Ad quartum dicendum, quod qui petit a sacerdote Eucharistiam, aut est peccator, aut suspectus de crimine. Si peccator, aut occultus, aut manifestus. Si occultus, aut ergo petit in occulto, et tunc non debet ei dare. Habet enim exceptionem, qua in occulto potest eum repellere. Debet etiam eum monere ne petat in publico. Si vero petat in publico, non debet ei negari ; quia quilibet christianus habet jus in corpore Christi, cum pro omnibus sit traditum ; nec habet dispensator exceptionem contra eum, quam possit ei in publico objicere. Si vero est peccator manifestus, debet ei tam in publico quam in occulto denegare. Si vero sit suspectus de crimine, tunc distinguendum est : quia est triplex suspicio. Quædam violenta, quæ pro facto reputatur ; ut si inveniatur suspectus cum suspecta, nudus cum nuda, solus in eodem lecto : et propter hanc, sicut propter peccatum, neganda est communio. Quædam est probabilis ; ut si inveniatur solus cum sola loquens tempore et loco suspecto : et propter hanc non debet negari. Quædam levis ; ut si appareant aliqua signa, non tamen omnino certa : nec propter hanc negari debet. Sed numquid potest sacerdos præbere omni ingerenti se ad communicandum hostiam non consecratam? Dicendum, quod non : quia nulla debet fictio fieri in sacramento veritatis : nec debet dari occasio idololatrandi, recipienti et inspicienti ; cum omnis qui sacramentaliter sumit vel inspicit adoret. Si autem sit suspicio vehemens, ad cujus contrarium probatio non admittitur, quia si talis præsumptio sit ex fama publica, debet etiam in publico denegari ; alias non, nisi in occulto. Pro aliis vero suspicionibus nullo modo est denegandum, ne pœna ante culpæ notitiam irrogetur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod si quis contritus sine confessione recipiat corpus Christi, peccet. Si per contritionem reconciliatur quis Deo, tamen per confessionem et absolutionem Ecclesiæ : sed non debet accedere ad sacramentum usquequo sit Ecclesiæ reconciliatus ; ergo quantumcumque sit contritus, nisi sit confessus, non debet accedere ad Eucharistiam.

2. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit : « Audacter dico : si ante sacerdotis absolutionem, criminosus ad communionem corporis Christi accedat, pro certo judicium sibi manducat et bibit, etiam si ante multum pœniteat, et vehementer doleat, et ingemiscat. »

Contra. Non tenetur qui confiteri nisi semel in anno circa Pascha : sed ante non peccat confessionem omittendo ; ergo non prohibetur ab Eucharistiæ sumptione.

Præterea, aliquando sacerdoti qui jam inchoavit celebrare occurrit peccatum mortale, de quo non est confessus, nec habet cui confiteatur ; ergo tenetur dimittere missam, et ire ad confitendum : hoc autem est falsum ; ergo etc.

Præterea, sacerdos in die festo dolendo de peccato commisso, non habens sacerdotem populo expectante missam, aut celebrare debet, aut non. Si non, scandalizat. Tenetur autem non scandalizare ; ergo tenetur celebrare. Si sic, ergo non peccat celebrando, vel perplexus est.

Respondeo. Dicendum, quod peccator contritus ante confessionem qui vult communicare, aut habet copiam confessoris, et tunc peccat sine confessione communicando ; quia ad sacramentum Ecclesiæ requiritur reconciliatio secundum judicium Ecclesiæ : aut non habet. Aut ergo imminet aliqua necessitas celebrandi vel communicandi, vel quia timet scandalum proprium, vel jam incepit ministerium sacramenti, vel amisit loquelam ; et tunc non peccat, cum proposito confitendi quando poterit : sed si non habet hoc propositum, peccat.

Ad primum non debet accedere sine reconciliatione, dicendum, quod verum est sine articulo necessitatis alicujus ; sed in necessitate falsum est.

Ad secundum de Hugone, dicendum, quod intelligit sine articulo necessitatis.

Ad tertium quod non tenetur confiteri nisi semel in anno, dicendum, quod verum est regulariter ; sed casualiter potest teneri pluries ex incidenti.

Ad quartum de sacerdote inchoante missam, dicendum, quod debet peragere missæ sacrificium cum proposito, postea quando citius occurrat opportunitas, confitendi.

Ad quintum dicendum, quod si sine scandalo potest vitare communionem commode, vel vicarium ponendo, vel aliter, ita quod debitis officiis populus non frustretur, vitare debet ; alioquin cum simili proposito celebrare potest.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non tantum peccatum mortale prohibeat a communione. Pollutio nocturna, cum in somnis non peccet homo, peccatum non est : et si est, est veniale : et tamen propter ipsam abstinere debet ; ergo etc.

2. Præterea, qui excommunicatus est injuste, vel suspensus vel interdictus, si ad sacramentum accederet, peccaret ; ergo aliud est impedimentum quam peccatum mortale.

3. Præterea, qui manu lutosa corpus Christi contrectaret peccaret ; ergo impedit etiam immunditia corporalis.

4. Præterea, infantilis ætas corpus Domini dijudicare non potest, quod tamen requiritur ad digne sumendum, I Cor. II ; ergo ætas infantilis impedit.

5. Præterea, furiosis non est hoc sacramentum tribuendum ; ergo infirmitas corporalis hoc impedit.

6. Præterea, major est dignitas hujus sacramenti quam sacramentorum veteris legis : sed ad illa non admittebatur mulier menstruata, nec mulier puerpera, nec patiens fluxum sanguinis, aut semi-

nis ; ergo nec ad hoc sacramentum sunt admittendi.

7. Præterea, sacerdos leprosus prohibetur a celebratione hujus sacramenti per Decretalia ; ergo pari ratione debet laicus leprosus prohiberi a sumptione, et sic idem quod prius.

Contra. Quilibet qui est sine mortali, est membrum corporis mystici ; membrum autem debet sustentari de alimento ipsius corporis ; ergo quilibet talis communione corporis Dominici debet refici.

Præterea, gratia et remissio peccatorum faciunt dignum Ecclesiæ sacramentis ; ergo quilibet hæc habens dignus accedit.

Respondeo. A sacramento hoc propter ejus maximam dignitatem excludi convenit aliquem dupliciter. Aut propter indignitatem sui, aut propter reverentiam sacramenti. Prima causa excludendi, proprie non est nisi peccatum cui aliquis subjacet, vel quantum ad reatum tantum, vel quantum etiam ad actum exteriorem vel interiorem. Secunda causa potest esse aliud quam peccatum ; et hoc dupliciter. Uno modo propter defectum discretionis quæ ad reverentiam adhibendam requiritur, sicut patet in pueris. Alio modo propter appositionem alicujus, quod ad quamdam irreverentiam pertinet ; sicut in his qui sunt polluti aliqua macula corporali.

Ad primum ergo dicendum, quod in dormiendo impeditur judicium intellectus, quia homo convertitur ad imagines rerum ut ad veras res ; et propter hoc homo non habet usum liberi arbitrii, qui judicium requirit : et ideo pollutio nocturna peccatum non est, secundum se. Impedit tamen a communione, triplici ratione. Primo, ratione culpæ ex qua causatur, sicut cum ex turpi cogitatione procedit ; et hoc præcipue quando dubitatur utrum in causa fuerit peccatum mortale. Secundo, inquantum est quædam immunditia corporalis. Tertio inquantum aliqualiter animam retrahit a fervore devotionis quæ in hoc sacramento requiritur ; et hoc præcipue quando cum aliqua turpi imaginatione pollutio contingit. Anima enim carnalis quodammodo efficitur, ex experientia talis delectationis. Sed hæ duæ causæ ultimæ impediunt ex quadam congruentia, nisi adsit potior causa ; sed prima ex necessitate, quando est dubitatio de peccato mortali præcedente.

Ad secundum de excommunicato, dicendum, quod quamvis non sit indignus, tamen propter obedientiam Ecclesiæ debet humiliter abstinere, alias per inobedientiam actu peccaret.

Ad tertium de manu lutosa, dicendum, quod talis, si scienter faceret, peccaret, quia contemneret ; alias non.

Ad quartum de infantibus, dicendum, quod si sunt in ætate apta ad dijudicandum et reverendum corpus Domini, vel prope ætatem adultam, scilicet duodecim annorum vel undecim, tunc si apparent signa reverentiæ et discretionis, possunt sumere ; alias non.

Ad quintum de furioso, dicendum, quod furiosus, aut habet dilucida intervalla, et tunc potest communicare, aut non. Aut ergo est perpetuo furiosus, et sic non debet : aut ad tempus ex infirmitate aliqua incidit in phrenesim ; et tunc, si ante petierat, et præsumitur posse accipere sine periculo derisionis, aut vomitus, aut hujusmodi, debet ei dari, aliter non.

Ad sextum de immunditia corporali, Aut est perpetua, sive difficile purgabilis, sicut lepra, fluxus seminis, et alia hujusmodi ; et propter talem immunditiam corporalem non debet Eucharistiæ sumptio prætermitti. Aut est de facili purgabilis : et tunc potest prætermitti propter reverentiam, sed non est necessitatis, si sit pure corporalis ; nisi expresse cedat in irreverentiam sacramenti, sicut si aliquis manibus deturpatis ad celebrandum accederet. In veteri autem lege prohibebantur personæ, de quibus objectio tangit, propter figuram, quæ cessavit veniente veritate.

Ad septimum dicendum, quod sacerdoti leproso interdicitur, ne publice celebret, propter horrorem ; tamen secreto potest ex devotione celebrare, nisi adeo corruptus sit, quod periculum timeatur. Leprosus tamen non debet ad sacerdotium promoveri. Nec est simile de sacerdote celebrante, et Eucharistiam sumen-

te; quia plus requiritur in celebrante, quam in sumente. Ad alia quæ sunt in contrarium patet solutio ex dictis.

Expositio textus.

« Ut quid paras dentem. » Contra : Ergo non est necessaria manducatio sacramentalis. — Respondeo : Subintelligendum « Tantum. »

« Quod et fecit nosmetipsos » Contra : Ergo fecit nos corpus suum verum. — Respondeo : simplex relatio est « quod, » id est cujus significativum.

« Malus accipit sacramentum et non rem. » Contra : Ergo, non accipit verum corpus Christi. — Respondeo : Intelligitur hoc de re significata et non contenta, non de re contenta, et non significata.

« Perficiant in nobis tua sacramenta. » Contra : Ergo plura sunt sacramenta. — Respondeo : Plura sunt materialiter, sed unum formaliter, quia ordinantur omnia quæ sunt ibi, ad unum contentum, et ad unum effectum ultimum completæ refectionis.

DISTINCTIO X

Divisio textus

« Sunt autem alii. » Egit de esse sacramenti hujus in se et in suscipiente. Hic agit de esse ejus in specie continente. Et primo ponit quorumdam errorem, et erroris fomitem. Secundo, auctoritatum pro eis inductarum solutionem : « Quæ ex eadem. » Tertio, auctoritatis cujusdam solvendo inductæ explanationem : « Attende. » Quarto, veritatis confirmationem : « Hæc et his similia. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum corpus Christi contineatur sub sacramento Eucharistiæ; 2° utrum tota quantitas ejus ; 3° qualiter ; 4° utrum possit ibi videri aliquo oculo corporali.

ARTICULUS I

Ad primum sic procediiur. Et 1. videtur, quod corpus Christi non contineatur sub sacramento. Nihil enim potest esse ubi prius non erat, nisi moveatur : sed corpus Christi de cœlo non movetur, quia sic motus ejus ad diversa loca terminaretur, quod est impossibile ; ergo non potest esse sub hostia, sub qua prius non erat.

2. Præterea, nec potest esse extra terminum suæ substantiæ. Terminus substantiæ corporalis locus ejus est ad minus extrinsecus ; ergo non potest extra ipsum esse ; ergo cum locus Christi sit in cœlo, non potest simul esse extra cœlum.

3. Præterea, Angelus est simplicior quam corpus Christi : sed Angelus non potest esse simul in diversis locis ; ergo nec corpus Christi ; et sic idem quod prius.

Contra. I Cor. x dicitur : *Panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* hoc autem non esset verum si ibi esset corpus Christi ut signatum tantum, non ut contentum ; ergo ibi vere continetur corpus Christi.

Præterea, Joan. vi dicitur : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus est vere potus* ; ergo corpus Christi, secundum veritatem est sub sacramento, quod in cibum et in potum sumimus.

Respondeo. Verum corpus Christi contineri sub sacramento Scriptura ostendit, quia dicit : « Hoc est corpus meum. » Ratio autem hujusmodi continentiæ duplex potest assignari. Una ex parte Christi ; scilicet ut perfectius conjungeretur nobis. In aliis enim sacramentis nobis conjungeretur per virtutem suam, in sacramento autem Eucharistiæ per essentiam suam. Alia ex parte nostra ; scilicet propter charitatis inflammationem, spei sublevationem et meriti fidei incrementum.

Ad primum, nihil potest esse etc., dicendum, quod addendum est vel ipsum vel aliud. Contingit enim ignem esse ubi non erat prius absque motu locali ignis per conversionem aeris in ipsum : et sic

corpus Christi est in altari, ubi prius non erat, per conversionem panis in ipsum. Non tamen corpus Christi generatur sicut ignis; quia panis convertitur in corpus Christi præexistens, non autem aer in ignem præexistentem.

Ad secundum dicendum, quod locus quidam attribuitur corpori Christi ratione propriarum dimensionum, et sic est tantum in cœlo; alius ratione dimensionum remanentium ex pane qui in corpus Christi est conversus, et sic est in altari.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ad hoc quod corpus Christi non sit in pluribus locis simul secundum proprias dimensiones.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non tota quantitas Christi contineatur sub sacramento. Impossibile est majorem quantitatem contineri sub minori quin excedat; ergo corpus Christi non potest contineri in quantitate sub illa specie quin excedat : sed non excedit; ergo non continetur ibi sub sua tota quantitate.

2. Præterea, non potest majus contineri sub minori, nisi per partium suarum vel condensationem, vel contractionem, vel complicationem : sed horum nihil contingit in hoc sacramento; ergo non potest esse sub tam parva hostia.

3. Præterea, nullum corpus secundum totam suam quantitatem potest contineri indifferenter a magna et parva quantitate extrinseca : sed corpus Christi est indifferenter sub magna et parva specie quantitatis consecrata; ergo non est ibi secundum suam totam quantitatem.

Contra. Totalitas corporis attenditur secundum totalitatem quantitatis ejus : sed secundum Augustinum, totus Christus manducatur in sacramento; ergo est ibi secundum tuam totam quantitatem.

Præterea, impossibile est aliquid esse alicui secundum partem quantitatis et non secundum totam nisi divina quantitate ipsius : sed quantitas corporis Christi non dividitur actu, quia corpus illud est impassibile, cum sit glorificatum; ergo cum in sacramento contineatur aliquid quantitatis corporis ejus, impossibile est dicere quod non contineatur tota.

Respondeo. Dicendum, quod in sacramento altaris est aliquid dupliciter. Uno modo ex vi sacramenti. Alio modo ex concomitantia naturali. Primo modo est in sacramento altaris id ad quod transubstantiatio per se terminatur; substantia autem panis convertitur ibi directe in substantiam corporis; et ideo substantia corporis est ibi ex vi sacramenti. Secundo modo est in hoc sacramento omne id cui naturaliter jungitur illud quod est per se transubstantiationis terminus; et sic anima est in hoc sacramento per hoc quod ei corpus unitur. Patet ergo quod tota quantitas corporis Christi est in hoc sacramento ex naturali concomitantia, quia sine sua tota quantitate substantia corporis Christi esse non potest, non autem ex vi sacramenti. Non enim transubstantiatio terminatur ad quantitatem corporis Christi directe, vel ad alia accidentia : quod patet ex hoc quod accidentia panis manent. Et ideo corpus Christi, secundum quod est in sacramento, non habet locum sibi respondentem secundum suam quantitatem; sed secundum quantitatem dimensionum panis, quibus locus exterior commensuratur.

Ad primum, impossibile est etc., dicendum, quod hoc intelligitur de continentia quantitatis sub quantitate per commensurationem, non per naturalem concomitantiam, sicut in proposito.

Ad secundum, non potest contineri majori etc., dicendum, quod hoc intelligitur de his quæ continentur commensurative, non concomitanter.

Ad tertium, illum corpus etc., dicendum, continentia locali per commensurationem, non per concomitantiam. Quia enim substantia, quantum est de se, non determinat sibi locum magnum vel parvum : ideo corpus Christi quod est ibi directe ratione suæ substantiæ, æqualiter potest esse in magna vel parva. Sed substantia animæ est in qualibet corporis parva parte, et similiter totus Christus in qualibet parte hostiæ vel tantum actu divisæ secundum quosdam, vel etiam

actu non divisæ, secundum alios qui melius dicunt, quia oportet Christum aliquo modo esse in partibus hostiæ non actu divisæ. Unde cum non sit sibi secundum suam partem, est ibi totus.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive. Omne corpus quod continetur superficie alterius corporis, ita quod non excedit nec exceditur, circumscribitur illa superficie, sicut loco : sed corpus Christi totum, ut dictum est, continetur sub ultima superficie dimensionum panis quæ manent, et nec excedit nec exceditur ; ergo est ibi sicut in loco circumscriptive.

2. Præterea, omne quod replet locum circumscribitur loco : sed corpus Christi replet locum dimensivum, alias vacuum esset ; ergo corpus Christi circumscribitur speciebus illis.

3. Præterea, videtur quod contineatur definitive. Omne namque quod movetur ad motum alterius, est in eo definitive : sed corpus Christi movetur ad motum hostiæ ; ergo etc.

Contra. Omne corpus quod circumscribitur loco commensuratur ei : sed corpus Christi non commensuratur quantitati specierum, ut dictum est ; ergo non est ibi sicut in loco circumscriptive.

Præterea, omne quod est definitive alicubi, ita est ibi quod non alibi : sed corpus Christi non est ita sub speciebus, quod non alibi ; ergo non est definitive sub eis.

Respondeo. Corpus Christi non est in sacramento sic quod commensuratio ejus propria sit secundum quantitatem specierum, nec ita est sub una specie panis quin sub alia ex vi consecrationis esse possit, cum, sicut substantia panis istius, ita et alterius panis substantia in Christi corpus possit converti ; et ideo nec circumscriptive, nec definitive in sacramento est.

Ad primum, omne corpus quod continetur, dicendum, quod ad circumscriptionem plus exigitur, quam continentia loci ; scilicet commensuratio loci ad locum et e converso ; et hoc non est in proposito.

Ad secundum, corpus Christi replet locum, dicendum, quod cum ratione substantiæ suæ habeat esse sub sacramento, et de ratione substantiæ secundum se consideratæ non sit replere locum ; ideo prout est sub sacramento non replet locum, sed dimensiones specierum habent replere locum : quia secundum Philosophum in IV *Physicorum*, dimensiones separatæ si ponantur esse, vel corpus mathematicum, quod idem est, replent locum. Nec dicendum est, quod intrinsecus sint vacuæ ; cum non remaneat ibi quantitas specierum tantum secundum longitudinem et latitudinem, sed etiam secundum profunditatem.

Ad tertium dicendum, quod moveri aliquid dicitur duobus modis : scilicet per se, et sic Christus mota hostia non movetur, quia non est sub hostia per se, sed per accidens, scilicet conversione alterius in ipsum ; aut per accidens : et hoc dupliciter. Quædam enim dicuntur moveri per accidens, quia per accidens sunt in loco ejus quod movetur per se, ut anima in toto corpore. Quædam vero quia per se sunt in loco, sed moto altero moventur, ut nauta in navi. Primo modo Christus mota hostia movetur per accidens, non secundo.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus possit ab aliquo oculo videri. Nullum velamen specierum impedit visum glorificatum ; ergo nec velamen specierum impedit quin oculus glorificatus sub illis videat Christum.

2. Præterea, per hoc quod latet ibi sensum judicium nostrum decipitur : sed judicium comprehensoris non decipitur ; ergo Christus sub specie non latet ejus sensum.

3. Præterea, ut est ibi videtur ab oculo proprio ; ergo cum omnis oculus glorificatus ejusdem naturæ sit, similiter potest videri ab aliquo alio oculo glorificato.

4. Præterea, aliquando in sacramento

altaris apparet vera species carnis etiam oculo viatoris; multo ergo magis oculo comprehensoris.

Contra. Corpus non est natum movere visum nisi per medium motum : sed corpus glorificatum non movet medium, quia nec tangit ipsum; ergo non movet visum.

Præterea, nihil potest videri aliquo mediante nisi sit illud transparens : sed species panis non est naturaliter transparens; ergo ea mediante corpus Christi videri non potest.

Respondeo. Visibile non habet movere visum nisi per medium ejus quod est aer. Aerem autem movere non potest nisi, tangendo ipsum. Tactus enim est corporum et mediante quantitate corporali. Unde cum corpus Christi non mediante quantitate corporali sit sub specie, per suum colorem non potest movere aerem propinquum, et ex consequenti nec visum; et ideo sub specie videri non potest.

Ad primum dicendum, quod velamen non impedit quin possit videri, sed modus existendi quo est objectum sub specie, ita quod medium non immutat : sicut et Angelus licet non velatus non potest videri.

Ad secundum dicendum, quod judicium sensus est de suo sensato per se, tam proprio, quam communi, idest de colore et quantitate; et in hoc oculus glorificatus non decipitur. Sed de sensibili per accidens judicat ratio, quæ in beatis decipi non potest.

Ad tertium dicendum, quod prout est ibi forte non videtur a seipso modo corporali, sed tantum spirituali. Vel posset dici quod non est simile de oculo Christi qui est intra speciem et de oculo alieno qui est extra.

Ad quartum dicendum, quod quando apparet in sacramento ipsa species carnis, ibi vere est corpus Christi; non tamen illa species est vera species corporis Christi; sed vel est tantum illa species in oculo videntis, quod contingit quando ab uno tantum videtur in specie carnis, ab aliis in specie panis : vel est in ipsis dimensionibus panis remanentibus divino miraculo, aliis accidentibus immutatis. Quod autem Christus in tali apparitione in propria specie non videatur, patet per hoc quod non videtur in ea quantitate quam Christus habet. Quando autem fit talis apparitio, non debet sumi, sed cum reliquiis poni, et iterum alia hostia consecrari.

Expositio textus.

« Non hoc corpus quod vides. » Contra : Ergo aliud. — Respondeo : Non secundum modum hunc essendi, id est non sub hac specie.

« Uno tantum loco esse oportet. » Contra : Illud idem corpus in multis altaribus est. — Respondeo : Loquitur de corpore illo secundum esse ejus visibile, non secundum esse ejus sacramentale, quod est accidentale sibi.

« Duobus constare, duobus confici. » Contra : Ergo sunt partes sacramenti. Ergo non est verum quod dicit Ambrosius quod omne sacramentum simplex est. Item, quæritur cujusmodi partes, utrum integrales, vel subjectivæ. Item, videtur quod cum hæc sint valde diversa et distantia, ex his non possit fieri unum. Item, ex duabus naturis fit una hypostasis; non sic autem ex his. Ergo male assignat similitudinem. — Respondeo : Cum de esse sacramenti sit ratio signi et ratio causæ, ad integritatem ejus pertinet utrumque. Significatio vero præcipue consistit in signo exteriori; causalitas in corpore Christi. — Ad illud : Omne sacramentum simplex est. — Respondeo : Simplex dicitur in efficacia; non est essentia. — Ad illud : Cujusmodi sint partes? — Respondeo : Partes sunt exigitivæ. Requiruntur enim ad completum esse sacramenti. Unde reducuntur ad genus partium integralium. — Ad illud : Valde diversa sunt. — Respondeo : Quamvis diversa sint in se, tamen in convenientia sunt in relatione ad unum significatum et causatum. Unde consistunt unum sacramentum quod magis indicat ad aliquid quam quid. — Ad illud de hypostasi. — Respondeo : Similitudo est quoad aliquid, quia hæc duo permanentia constituunt unum sacramentum, sicut duæ naturæ in Christo manentes unum

suppositum. Non est autem similitudo quoad modum vel genus unitatis.

« Corpus Christi visibile et palpabile. » Contra : Corpus glorificatum non est a nobis palpabile. — Respondeo : Palpabile est a nobis ex voluntate, non est ex necessitate.

« De pane fit Christi caro. » Contra : De quo fit ad ipsum est ejus materia. Materia vero cum sit pars essentiæ manet in facto. — Respondeo : Panis est materia factionis, sed non facti, quia hæc mutatio naturam transmutat. Omnis vero mutatio naturalis naturam præsuppositam relinquit.

« Quomodo potest quod panis est esse corpus. » Contra : Numquam verum est quod panis sit corpus. — Respondeo : Locutio est impropria ; id est, sub qua specie panis est esse corpus ; et quod verbum « est » dicit in præsens confusum, idest erat non distinctum quod erat.

« Panis. » Contra : Ergo aliquid idem manet utrobique. — Respondeo : Improprie loquitur ; id est, sub qua specie panis erat.

« Vinum fit sanguis. » Contra : Fieri terminatur ad esse ; ergo aliquid commune manet utrobique. — Respondeo : Impropria est ejus locutio. Vinum fit sanguis, id est, de vino ; ita quod ly « de » non accipitur materialiter, sed conversive ; nam respectu factionis, materia est ; sed respectu facti esse est terminus, sicut cum de albo fit nigrum ; album quidem subjectum est factionis, sed albedo terminus a quo. Subjectum manet, terminus non.

DISTINCTIO XI

Divisio textus

« Si autem quæritur. » Egit de sacramento Eucharistiæ quoad esse ; hic agit quoad fieri, agens primo de confectione sacramenti, dist. hac. Secundo, de consequentibus confectionem, dist. XII. Tertio de potestate conficientis, dist. XIII. In prima parte primo agit de confectione quoad modum conversionis. Secundo quoad materiam : « Sub alia. » De modo conversionis primo ponit sententiam veram. Secundo duplicem sententiam falsam : « Quidam. » In prima parte primo ostendit quid inde sit sentiendum. Secundo, inde qualiter sit loquendum : « Sic igitur. » In secunda parte primo ponit opinionem unam falsam. Secundo aliam : « Alii vero. » Circa materiam primo determinat de his quæ pertinent ad esse sacramenti : « Sub alia. » Secundo, de eo quod pertinet ad bene esse : « Æqua vero. » In prima parte primo ostendit qualiter Christus sumitur sub altera specie. Secundo, quare sub gemina : « Sed quare. » In secunda parte primo determinat qualiter debeamus conficere : « Aqua. » Secundo, qualiter confectum dispensare : « Eucharistia vero. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° an panis convertatur in corpus Christi ; 2° qualis panis sit materia sacramenti ; 3° quale vinum ; 4° an aqua debeat apponi de necessitate ; 5° an corpus in cœna sumpserit corpus suum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod panis non convertatur in corpus Christi. Conversio enim mutatio quædam est ; sed nulla specie transmutationis in corpus Christi panis convertitur. Non enim est ibi generatio et corruptio, nec augmentum, nec diminutio, nec alteratio, nec loci mutatio, ut patet intuenti ; ergo nulla fit ibi conversio.

2. Præterea, sicut se habet conversio formalis ad formam, ita substantialis ad substantiam : sed in conversione formali annihilatur forma, sicut patet, cum ex aere fit ignis ; ergo in conversione substantiali qualis hæc dicitur esse annihilatur substantia panis ; ergo non convertitur in corpus Christi.

3. Præterea, illud quod manet post consecrationem debet naturali similitudine verum corpus Christi et mysticum repræsentare : sed repræsentatio talis non competit pani nisi ratione suæ substantiæ, secundum quam ex diversis gra-

nis conficitur : ergo oportet quod remaneat post consecrationem ibi substantia panis ; ergo non convertitur in corpus Christi.

4. Præterea, omne quod convertitur in alterum quandoque erit illud : sed hæc est falsa, panis erit corpus Christi ; ergo non convertitur in illud.

Contra. Damascenus dicit : « Fecit Christus panem et vinum corpus et sanguinem suum, non quoniam ipsum corpus Christi de cœlo descendit, sed quoniam panis et vinum transit in corpus Christi. »

Præterea, dicit Ambrosius, quod « sermo Christi creaturam mutat ; » ergo panis transmutatur.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc in *littera* tanguntur tres opiniones. Quarum una est dicentium, quod remanet ibi panis substantia. Sed hoc non potest esse propter tria. Primo, quia nihil converteretur in corpus Christi, et sic oporteret corpus Christi per motum localem ibi de novo esse. Secundo, quia post ejus sumptionem non posset iterum corpus Christi sumi. Tertio, quia hæc non esset vera, Hoc est corpus meum. » Sed « hic est corpus meum. » Alia opinio est quod substantia panis annihilatur vel in præjacentem materiam resolvitur : quorum neutrum esse potest, cum nec materia præjacens ibi sentiatur, nec Deus sit causa tendendi in non esse, ut Augustinus dicit. Et ideo alia opinio quæ communis et vera est, dicit quod panis convertitur in corpus Christi. Quod sic potest intelligi. Agens naturale in hoc differt a supernaturali, quia agit ex præsuppositione materiæ, supernaturale autem non. Unde sicut actio agentis naturalis extendit se ad mutationem omnium eorum quæ superadduntur materiæ, scilicet formarum substantialium et accidentalium, ita et actio agentis supernaturalis potest se extendere ad immutationem materiæ. Materia autem signata est principium individuationis ; et ideo potest se extendere ad mutationem individui. Cum ergo in transubstantiatione convertatur individuum panis in corpus Christi, transubstantatio fit virtute divina. In tribus ergo differt hæc conclusio ab aliis mutationibus. Primo quia non habet subjectum sicut aliæ habent. Secundo, quia partes essentiales unius extremi, scilicet materia et forma panis, convertuntur in partes essentiales alterius extremi, scilicet materiam et formam corporis : quod non est reperire in aliis mutationibus. Tertio, quia illud in quod convertitur aliquid in hac conversione, non transmutatur nec per se nec per accidens, in aliis autem sic.

Ad primum, omnis conversio est mutatio, dicendum, quod conversio hæc est mutatio ; non tamen est naturalis, sed supernaturalis ; ideoque non est in aliqua specierum mutationis naturalis, quamvis habeat similitudinem cum mutatione quæ fit in nutrimento, quia utraque fit in aliquid præexistens.

Ad secundum, sicut se habet conversio, dicendum, quod falsum est ; quia forma nunquam vertitur in formam. Substantia autem panis convertitur in substantiam corporis ; et ideo hic non est annihilatio.

Ad tertium de naturali similitudine, dicendum, quod species remanentes repræsentant aliquo modo substantiam, quam prius efficiebant, et per consequens proprietates ejus : et ita habent rationem significandi per quamdam similitudinem corpus Christi verum et mysticum.

Ad quartum dicendum, quod hæc conversio differt ab omnibus aliis in hoc quod non habet commune subjectum, sicut aliæ mutationes ; sed solum est in ea accipere duos terminos conversionis. Ideo omnes loquutiones exprimentes immutationem, per quam importatur ordo termini ad terminum, tantum sunt concedendæ in hac materia sicut. Hic panis convertitur in corpus Christi. Loquutiones vero quæ exprimunt identitatem subjecti non, sed sunt, ut impropriæ, exponendæ. Et quia hæ loquutiones, Hoc fit illud : Hoc potest esse illud, per se important identitatem subjecti mutationis propter naturam relationis ; ideo non sunt simpliciter concedendæ, sed exponendæ. Illæ vero quæ aliquando important identitatem materiæ, aliquando ordinem termini ad terminum, sunt distinguendæ ; ut cum dicitur : De pane fit

corpus Christi. Nam hæc præpositio, de, aliquando dicit materiam, ut cultellus de ferro ; aliquando ordinem, ut de mane fit meridies.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod materia corporis non sit panis triticeus tantum. Figura in naturalibus attestatur speciei : sed quædam grana, ut far et spelta, sunt in figura similia tritico ; ergo in pane de eis facto potest confici.

2. Præterea, vix invenitur panis de puro tritico ; ergo si non potest confici nisi de solo pane triticeo, vix invenitur panis de quo possit confici.

3. Præterea, panis fermentatus et azimus sunt ejusdem speciei ; ergo indifferenter potest de utroque confici.

Contra. Augustinus *super illud Joan.* XII : *Nisi granum etc.* « Cum sint, inquit, multa grana seminum, nulli se Christus comparat nisi frumento : ex quo mos cœpit Ecclesiæ de solo hoc grano conficere corpus Christi ; » ergo non potest confici in altero pane.

Præterea, sicut Dominus dedit in baptismate vim regenerativam aquis, ita consecrando instituit hujus sacramenti materiam : sed consecravit in pane absque fermento, quia ille est solum cibus paschalis ; ergo ille est de materia hujus sacramenti.

Respondeo. Secundum quod communiter dicitur, non potest confici nisi in pane triticeo : tum quia Dominus comparavit se tritici grano. Joan. XII ; tum quia creditur celebrasse in pane triticeo, et instituisse ut sic celebraretur ; tum quia usus Ecclesiæ ab Apostolis qui præsentes fuerunt, traditus, habet celebrare in hoc solo grano. Ratio vero hujus est quod magis convenit huic sacramento panis triticeus, quia in materia sive specie dignior, et quia in effectu refectionis utilior, et quia in communi usu hominum usitatior est.

Ad primum de figura, dicendum, quod quamvis quidam dicant in pane de farre et spelta confici posse, quia est ejusdem speciei cum triticeo pane, licet differat differentiis accidentalibus, videtur tamen magis oppositum ; quia generatio est ex similibus specie. Ex tritico vero seminato nunquam generatur far, nec e converso. Unde non videtur esse ejusdem speciei.

Ad secundum de permixtione, dicendum, quod aut tanta est mixtio, quod trahitur triticum ad speciem alienam vel extraneam, quando virtus extremi est prædominans ; vel mediam, quando est æqualis ; et tunc in eo non potest confici : aut manet species triticei panis, ut quando virtus tritici præponderat ; et tunc potest. Quando autem ita fit, ex accidentibus, scilicet ex sapore præcipue potest cognosci, quia accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est.

Ad tertium dicendum, quod de necessitate sacramenti non est panis azymus, neque panis fermentatus. Unde bene de utroque confici potest. Sed de congruentia sacramenti est magis azymus panis quam fermentatus ; tum, quia Christus de azymo consecrasse probatur ex ipso paschali tempore, in quo omnes azymis utebantur secundum legem ; tum, quia magis competit ad designandam puritatem corporis Christi. Si quis autem contra usum Ecclesiæ in hoc ageret, graviter peccaret. Tamen apud Græcos inolevit usus de fermentato conficiendi, in confutationem eorum qui legalia observare volebant.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod de alio vino quam de vite possit confici : quia vinum est materia hujus sacramenti, sicut aqua baptismi : sed in omni aqua potest baptizari ; ergo in omni vino confici.

2. Præterea, in aliquibus terris non sunt vites, nec vinum de vite ; si ergo non potest confici in aliquo liquore, non potest ibi missa celebrari.

3. Præterea, videtur, quod in vino corrupto. Dicit enim Innocentius : « Et si diligenti studio in vinum optimum sit quærendum, vitium tamen vini non maculat munditiam sacramenti : » ergo etc.

Contra. Sicut Christus comparat se

grano tritici, Joan. xii, ita comparat se viti, Joan. xv; ergo sicut non potest confici nisi in pane triticeo, eo quod Dominus comparavit se grano frumenti, ita non potest confici nisi in vino de vite, eo quod comparavit se viti.

Præterea, Dominus confecit de vino vitis, ut patet Matth. xxvi : *Non bibam amodo de hoc genimine etc.*; » ergo de illo tantum debet confici.

Respondeo. Dicendum, quod sicut panis de tritico est sola et propria materia consecrationis corporis Christi, ita vinum de vite propria est materia consecrationis sanguinis Christi : tum quia Dominus de hoc vino confecit; tum, quia loquendo usualiter, hoc solum vinum dicitur simpliciter sine additione ; tum, quia magis est in usu et consuetudine humanæ refectionis; tum, quia secundum proprietates suas, magis convenit significationi sacramenti hujusmodi.

Ad primum de baptismo, dicendum, quod non est simile; quia baptismus sacramentum est necessitatis, sed non Eucharistia.

Ad secundum de terris ubi non crescit vinum, dicendum, quod quamvis non crescat ibi vinum, deportari tamen potest.

Ad tertium de corruptione, dicendum, quod si tanta est corruptio, quod trahat vinum extra speciem vini, tunc de illo confici non potest. Si tamen non trahat, potest.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod absque aqua sanguis non possit consecrari. Dicit Cyprianus, quod calix Dei non potest esse vinum solum, nec aqua sola, nisi utrumque commisceatur.

2. Præterea, aut Dominus apposuit aquam, aut non; si non, ergo non debet apponi : si sic; ergo necessario sicut et vinum debet apponi.

3. Præterea, materia consecrationis panis non potest esse farina sine aqua; ergo nec materia consecrationis vini, vinum sine aqua.

4. Præterea, quod commiscetur ex duobus, neutrum eorum est, ut Damascenus dicit in III lib.: si ergo oportet aquam vino commisceri, videtur quod materia hujus sacramenti non sit vinum, sed aliquid commixtum et aqua et vino.

Contra. Nihil quod transmutatur ante consecrationem, est de substantia sacramenti : sed aqua ante transmutatur quam consecretur ; ergo etc.

Præterea, Græci aquam non apponunt, et tamen conficiunt; ergo non est de substantia sacramenti.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, perfectio sacramenti Eucharistiæ consistit in ipsa consecratione corporis et sanguinis Christi, et non in usu materiæ consecratæ, sicut est in baptismo. Ideo ex parte materiæ illud tantum est de necessitate sacramenti quod significat corpus et sanguinem Christi; scilicet panis et vinum. Id autem quod significat usum et effectum hujus sacramenti, ut aqua, quæ significat unionem corporis mystici cum corpore Christi vero, non est de necessitate hujus sacramenti. Unde vinum sine aqua potest consecrari; sed consecrans peccat graviter, si scienter omittat.

Ad illud Cypriani, dicendum, quod non potest, idest non debet.

Ad secundum dicendum, quod Dominus, ut creditur, propter fortitudinem vini illius terræ aquam apposuit; non tamen est de sacramenti necessitate, sed de congruitate.

Ad tertium de materia consecrationis corporis, dicendum, quod non est simile; quia farina sine aqua non est panis, sed vinum sine aqua est vinum.

Ad quartum dicendum, quod aqua debet apponi vino in tam parva quantitate, quod neque vinum convertatur in aquam, neque in tertiam speciem compositam; sed ipsa aqua convertatur in vinum, et vinum in sanguinem Christi. Quidam tamen dicunt, quod aqua manet, et non convertitur in aliud, sed vinum tantum convertitur in sanguinem. Sed hæc positio, et contra naturam est, per quam videmus parvam aquam a multo vino absumi, et contra ritum sacramenti; quia post sumptionem sanguinis iterum potest homo communicare; quod non esset, si aliquis potus corporalis ibi remaneret.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus seipsum in sacramento sumpsit. Nam super illud Lev. VIII, de sanguine arietis dicit *Glossa :* « Primo sacerdos, deinde filii intingantur, quia Christus prius in cœna sanguinem suum accepit, deinde discipulis dedit. Bibit enim, et aliis bibere dedit. »

2. Præterea, ut daret exemplum baptizandi, prior ipse baptismum suscepit; ergo a simili, ut daret exemplum communicandi, quia difficilius est, primus communicavit.

Contra. Si manducavit, aut sacramentaliter tantum, aut spiritualiter. Si primo modo, indigniori quam Apostoli. Si secundo, ergo aliquem effectum majoris gratiæ, quam habuerit, ibi percepit : sed utrumque est falsum; ergo nullo modo seipsum in sacramento sumpsit.

Præterea, corpus passibile non potest manducari sine sui læsione : sed corpus Christi tunc erat passibile; si ergo seipsum manducavit, proprium corpus læsit.

Præterea, si tunc corpus Christi manducari potuit et consecrari, pari ratione et quando in sepulchro jacebat : sed tunc erat inanimatum; ergo et absque anima in sacramento fuisset; quod non videtur, cum forma sacramenti eumdem effectum haberet tunc, sicut et modo, quando corpus animatum in sacramento existit.

Respondeo. Dicendum, quod secundum quosdam Christus non sumpsit in cœna sacramentum corporis et sanguinis sui, sed simplicem speciem non consecratam panis et vini. Secundum alios autem videtur propter *Glossam* inductam, quod sumpsit sacramentum corporis et sanguinis sui, non propter indigentiam, sed gratia exempli. Unde ab antiquis versus est factus « Rex sedet in cœna, turba cinctus duodena. Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus comedit sacramentaliter corpus, aliter tamen quam nos. Nam ipse in sacramento vidit rem sacramenti, sed non ex sacramento in eam ducebatur; nos autem e converso. Similiter autem comedit spiritualiter, sed aliter quam nos. Nam in nobis causatur et augetur gratia quantum ad habitum; quod in Christo non fuit, sed in eo erat spiritualis refectio secundum actum. Et propter hanc differentiam, quidam dicunt, quod comedit sacramentaliter, sed non spiritualiter, quidam quod neutro modo.

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi, quamvis tunc esset passibile, non tamen per comestionem lædebatur, quia læsio corporis est per divisionem continuitatis ipsius. Non autem sub sacramento secundum situm propriarum dimensionum, sed panis. Unde quicquid ei ab extrinseco potest accidere mediante quantitate, ut tangi, pati, crucifigi, et hujusmodi, non vere dicitur de eo secundum quod est sub sacramento. Unde corpus Christi in sacramento erat passibile, non tamen ibi patiebatur. Nam passibile convenit corpori secundum suam proprietatem, sed pati per actum exterioris agentis. Hugo tamen dixit, quod Christus assumpsit tunc dotem impassibilitatis : quod non potest esse. Constat enim, quod in propria specie passibilis erat. Idem autem non est simul passibile et impassibile.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod in illo triduo non poterat corpus Christi consecrari, sed forma erat suspensa. Sed hoc vanum est, cum auctoritate non confirmetur. Unde dicendum est, quod si in illo triduo aliquis discipulorum consecrasset, fuisset ibi corpus sine anima, quia anima non est ibi ex vi sacramenti, sed ex naturali concomitantia ad corpus, quæ tunc non erat, facta separatione animæ a corpore. Unde non sequitur, quod forma tunc fuerit minus efficax.

Expositio Textus.

« Salubriter investigari non potest. » Contra : Disputando investigat. — Respondeo : Loquitur de investigatione temeraria quæ investigat ut comprehendat, non de modesta.

« Quod substantia panis aliquando corpus Christi. » Isti bene dicunt.

« Alii concedunt. » Contra : Non manet aliquid idem utrobique. — Respondeo : Non est concedendum ; unde isti improprie loquuntur.

« In præjacente materia. » Contra : Aut ergo materiam puram, aut sub forma alterius, scilicet elementi alicujus. Si materiam puram ; ergo erit reperire materiam sine forma. Si sub forma elementi, contra : Ergo, vel manet aliud corpus quam Christi sub illis speciebus, vel est ibi motus localis, ipsa materia cum forma corporali recedente ad alium locum.

« Rapitur in cœlis. » Contra : Non est ibi motus localis. — Respondeo : « Rapitur » idest, consociatur alicui, manet cum ipso. — Respondeo : Consociandus hic intelligitur, idest, convertendus in ipsum.

« Christum vorari dentibus fas non est. » Contra : Qui consecrat debet sumere quod consecravit. Ergo, si per miraculum appareat ibi species carnis, nihilominus debet sumere. — Contra : Hieronymus supra *Levit :* De hostia quæ in commemoratione fit edere licet ; de illa quam Christus semel in ara crucis obtulit edere non licet. — Respondeo : In hoc sacramento sumitur Christus sub specie sacramenti ; unde sub alia specie, si appareat, non debet sumi, sed reservari. — Ad illud : Quod consecrat, etc. — Respondeo : Verum est in specie qua consecrat, sed in specie transmutata, non.

DISTINCTIO XII

Divisio textus

« Si autem quæritur. » Egit de confectione ; hic autem agit de consequentibus confectionem, primo quoad speciem significantem ; secundo, quoad rem significatam : « Post hoc. » In prima primo agit de subsistentia specierum. Secundo, de fractione ipsarum : « Solet. » Tertio de significatione partium fractarum : « Quidam. » In secunda parte primo ponit quatuor opiniones, quarum sola ultima vera est. Prima est quod nec aliqua fractio est ibi, nec aliquid frangitur : « Solet. » Secunda, quod aliqua fractio est ibi, sed nihil frangitur : « Alii vero. » Tertia quod aliquid frangitur, et tamen manet integrum : « Alii. » Quarta quod aliquid frangitur, nec manet integrum : « Sed quia. » In secunda parte, primo inquirit an in hoc sacramento Christus immoletur : « Post hoc. » Secundo, qua utilitate institutum est : « Institutum. » Et primo agit de utilitate primæ institutionis. Secundo, de utilitate frequentationis : « Si vero. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° an accidentia sint sine subjecto in hoc sacramento, virtute divina ; 2° an possit species frangi ; 3° an possit converti in alimentum ; 4° an per hoc sacramentum, virtutes augeantur, et peccata remittantur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod accidentia virtute divina non sint sine subjecto in hoc sacramento. Deus enim non potest facere simul idem inesse et non inesse ; ergo cum accidentis esse sit inesse, non potest facere accidens simul esse et non inesse.

2. Præterea, Deus non potest definitionem a definito separare : subjectum vero cadit in definitione accidentis quia accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem ; ergo non potest accidens a subjecto separare.

3. Præterea, Deus non potest facere ut accidens sit simul substantia et accidens ; ergo non potest facere ut definitio substantiæ prædicetur de accidente : sed de ratione definiti vel substantiæ est per se subsistere ; ergo Deus non potest facere ut accidens subsistat per se.

Contra. Non est ibi aliqua substantia quam corpus Christi : sed accidentia illa non sunt in corpore Christi ut in subjecto ; ergo sunt ibi sine subjecto ; sed non nisi virtute divina ; ergo etc.

Præterea, sicut per naturam non potest accidens separari a substantia, sic nec substantia ab accidente : sed Deus

separavit substantiam a proprio accidente, ut solem ab illuminatione, ut patuit in morte Christi; ergo a simili in ejus sacramento, separat accidens a substantia.

Respondeo. Circa hoc sunt plures opiniones. Quidam dixerunt quod in hoc sacramento sunt accidentia in subjecto : et hi dividuntur. Nam aliqui dixerunt, quod sunt in forma substantiali panis quæ manet. Sed contra hoc est, quia nec forma panis manet, nec si maneret, subjectum accidentium esse posset : quia quantitas non respicit formam nisi ratione materiæ. Unde formæ immateriales, dimensionibus carent. Alia vero accidentia quantitate referuntur ad substantiam. Alii vero dicunt quod sunt in aere circumfuso. Sed hoc falsum est, cum durities et color et hujusmodi non sint accidentia apta nata esse in aere. Et ideo alii dicunt quod virtute divina sunt ibi accidentia sine subjecto; et hoc sic ostendunt. Omnis enim causa primaria, ut habetur in libro de *Causis,* plus est influens in causatum causæ secundariæ quam causa secundaria. Cum ergo substantia sit secundaria causa accidentis, et Deus causa primaria, est enim causa substantiæ et accidentis, plus influit Deus in esse accidentis quam substantia. Unde, cum subtracta operatione causæ secundæ maneat operatio causæ primæ, subtracta substantia, nihilominus manet accidens per influentiam causæ primæ. Unde sunt accidentia, divina virtute, sine subjecto. Sed duplex est subjectum accidentis. Quoddam primum, quod est substantia; aliud proximum quod est accidens, ut superficies est subjectum coloris. In hoc ergo sacramento, omnia accidentia sunt sine subjecto primo, quia sine substantia : sed quædam eorum sunt sine subjecto proximo, ut quantitas quæ immediate inhæret substantiæ, quædam vero sine subjecto primo, ut qualitas, et cætera accidentia quæ insunt substantiæ mediante quantitate. Duplex autem ratio assignatur, quare Deus faciat in hoc sacramento accidentia esse sine subjecto. Una, quoad significationem; quia species illæ sine subjecto existentes expressius ducunt intentum fidelis hæc credentis in corpus Christi contentum sub speciebus. Altera, quoad causalitatem, quia hoc sacramentum cibus est spiritualis. Unde non decet ut cum hoc, sit ibi aliquis cibus corporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod inesse non dicit esse absolutum accidentis, sed in ordine ad causam proximam, scilicet substantiam cui inest. Esse namque commune est analogum substantiæ et accidenti, sed non inesse. Subtracto vero ordine ad causam proximam, nihilominus potest manere ordo accidentis ad causam primam, secundum quod ejus esse non est inesse, sed ab alio esse.

Ad secundum de definitione, dicendum, quod inclinatio accidentis ad subjectum duplex est, secundum aptitudinem et secundum actum. Prima inclinatio est de definitione accidentis, scilicet quod aptum natum est inesse alteri. Secunda vero inclinatio accidentis ad substantiam non est de definitione ejus, scilicet quod actu insit; quia definitio dicit aptitudinem et non actum. Et ideo, prima inclinatio accidentis ad substantiam non potest tolli ab eo, sed secunda sic. Unde quamvis actu non insit, semper tamen aptum natum est inesse; sicut in aqua calida, quamvis actu non sit frigiditas, apta nata est tamen inesse.

Ad tertium dicendum, quod per se subsistere potest dupliciter intelligi. Aut secundum aptitudinem, et sic cadit in definitione substantiæ; aut secundum actum, et sic non; quia partes definitionis intelliguntur secundum aptitudinem, non secundum actum, ut rationale mortale de homine. Exemplum hujus manet in anima, quia substantia est; et tamen quamdiu est in corpore, per se subsistere convenit ei aptitudine, sed non actu.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod species non sint frangibiles. Forma enim sine materia simplex est; ergo non potest frangi.

2. Præterea, sicut forma substantialis est in qualibet parte materiæ, ita corpus Christi totum est sub qualibet parte specierum : sed divisa materia secundum

quantitatem dividitur et per accidens forma; si ergo species dividuntur in sacramento, et corpus Christi dividetur; quod est inconveniens.

3. Præterea, signum debet convenire signato : sed in signato, scilicet corpore Christi glorificato, nulla fit fractio; ergo nec in signo.

Contra. Matth. xxvi, dicitur, quod Dominus benedixit et fregit; ergo fuit ibi fractio : sed non in corpore; ergo in speciebus.

Præterea, species illæ retinent naturam panis : panis vero frangibilis est : ergo et species illæ.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt, quod in sacramento isto non est fractio, sed tantum videtur. Sed hoc non potest esse; quia sensus in hoc sacramento non decipitur in propriis sensibilibus, neque in communibus, sed solum in sensibilibus per accidens, quorum judicium ad sensum non pertinet, sed magis ad rationem vel æstimationem. Continuum autem et numerus, per quæ fractio dijudicatur, sunt de sensibilibus communibus. Et ideo alii dicunt, quod est ibi fractio, sed non in subjecto. Sed hoc non potest esse; cum albedo, quæ est perfectius ens quam passio, non sit ibi nisi in subjecto. Et ideo dicendum, quod est ibi vera fractio, et subjectum ejus sunt dimensiones, quia fractio omnis est quædam divisio. Divisio vero est passio quanti, ut est quantum. In sacramento vero est aliquod quantum per modum quanti, ut species : aliquid vero est ibi quantum, sed non per modum quanti, ut corpus Christi. Ideo dicendum est, quod fractio, sive divisio, fit in speciebus non in corpore.

Ad primum, ergo dicendum, quod quamvis sit ibi forma sine materia, non tamen sine modo materiæ, cum retineat dimensiones pristinas et modum subsistendi.

Ad secundum dicendum, quod nihil quod attribuitur corpori mediante sua quantitate competit corpori Christi secundum quod est in sacramento, unde nec fractio. Nec est simile de forma substantiali materiali, quæ comparatur ad materiam aliquo modo mediantibus dimensionibus interminatis, et propter hoc dividitur per accidens ad divisionem corporis. Non autem forma spiritualis, ut anima rationalis; et similiter nec corpus Christi, quod non comparatur mediantibus suis dimensionibus ad sacramentum.

Ad tertium de signo, dicendum, quod convenientia signi ad signatum est in repræsentando, non in essendo. Circulus enim positus ante tabernam ubi vinum venditur, non est in vino.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod species quæ in hoc sacramento remanent, nutrire non possint. Nutrimentum enim immutat id quod nutritur; sed species sine substantia existentes, non possunt immutare aliquod corpus, cum omne agens agat sibi simile : corpus autem aliud non potest fieri species sine substantia; ergo species nutrire non possunt.

2. Præterea, facilius est aliquid alteri permisceri quam in ipsum converti; sed hujusmodi speciebus non potest aliquid aliud permisceri, quia accidens substantiæ non permiscetur, ut patet per Philosophum in I *de Generatione;* ergo multo minus species istæ possunt converti in substantiam nutriti.

3. Præterea, omnis cibus qui nutrit in corpus transit et superfluitates ex eo resolvuntur : sed cibus iste non vadit in corpus, ut Ambrosius dicit in *littera*; ergo non nutrit.

Sed contra est quod dicitur in *Glossa* I Cor. xi super illud : *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est* quod aliqui ex usu hujus sacramenti inebriantur.

Præterea, Innocentius dicit : « In quo similitudo deficeret, in eo sacramentum non esset, si ibi non esset; sed ibi sacramentum se proderet et locum fidei auferret » : similitudo autem non esset, si non nutriret, sicut alius panis; ergo hoc ponendo, sequitur inconveniens prædictum.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dixerunt quod species illæ non nutriunt, sed reficiunt et inebriant ex sola immu-

tatione accidentali, sicut aliqui inebriantur vel reficiuntur ex solo odore vel sapore. Sed contra hoc est quod odor et sapor, etsi famem leviant, non tamen naturam sustentant; quod tamen ex usu hujus sacramenti accideret, si in magna quantitate sumeretur. Unde quasi communiter dicitur, quod nutriunt, sicut alii cibi, per hoc quod convertuntur in substantiam nutriti. Quod quidem ex hoc apparet verum, quod in alias res converti possunt hujusmodi species, sicut in vermes per putrefactionem et in cinerem per combustionem; et pari ratione in carnem et sanguinem per comestionem. Modum tamen hujus conversionis quidam assignant, dicentes, quod substantia panis redit : quod non potest esse, si substantia panis proprie accipiatur. Non enim est ibi substantia panis speciebus panis corruptis, nec iterum remanentibus, quia adhuc durat ibi corpus Christi. Si vero per substantiam panis materia intelligatur, sic potest intelligi panis redire, inquantum materia panis redit; quæ non potest intelligi eadem numero; quia si totus panis conversus est in corpus Christi, non potest redire aliqua pars panis nisi intelligatur quod corpus Christi convertatur in panem, quod est absurdum. Potest tamen intelligi, quod alia numero materia divina virtute restituatur vel per corruptionem alterius corporis, vel per novam creationem. Quorum tamen primo contradicit sensus, secundo vero sanctorum dicta, quæ dicunt nihil de novo creari quantum ad materiam corporalem. Et ideo aliis videtur, quod sicut illis speciebus divina virtute præstatur ut subsistere possint, ita etiam cum hoc simul eis præstatur, ut omnem actionem et passionem habeant et virtutem quam haberent substantiæ, si ibi remanerent; et hoc propter latentiam sacramenti, ne si deperdantur evacuetur fides.

Ad primum ergo dicendum, quod proximum principium actionis naturalis est qualitas, qua mediante etiam forma substantialis agit. Qualitas autem in hoc sacramento non manet in subjecto, sicut ante erat, sed in dimensionibus; quibus mediantibus in substantia est quælibet virtus. Ergo illa actio quam qualitas panis vel vini habebat ex præsentia substantiæ, habet in sacramento virtute divina ad immutandum etiam substantialiter. Nec oportet quod mutatio fiat in similitudinem specierum, sed in similitudinem substantiæ cujus virtute agunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturam accidens in substantiam converti non potest, sicut nec subsistere. Utrumque autem in hoc sacramento fit virtute divina.

Ad tertium dicendum, quod circa mistionem est triplex opinio. Quidam namque dicunt, quod quicumque liquor addatur speciebus vini in quacumque quantitate, desinit ibi esse sanguis Christi. Alii vero, quod in quacumque quantitate apponitur liquor alius, adhuc est sub partibus vini sanguis Christi. Tertii dicunt medio modo, quod species illæ eodem modo corrumpuntur vel manent facta additione alterius liquoris, sicut fieret quando esset substantia vini; et quamdiu manent eædem species numero vel specie in toto et in parte, manet ibi sanguis Christi : facta vero mutatione, non manet.

Ad quartum dicendum, quod verbum Ambrosii referendum est ad corpus Christi quod continetur sub sacramento, non autem ad species.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod per hoc sacramentum non dimittantur peccata venialia. Qua ratione remittit unum, eadem ratione remittit omnia; ergo post communionem posset aliquis dicere se nullum habere peccatum : quod est contra illud I Joan, I : *Si dixerimus quod peccatum etc.*

2. Præterea, sacramentum causat remissionem culpæ per gratiam quæ in eo infunditur : sed gratia opponitur peccato mortali magis quam veniali; ergo si Eucharistia delet venialia, multo magis debet delere mortalia.

3. Præterea, homines quotidie in peccata venialia labuntur; si ergo sacramentum remissionem venialium opera-

tur, videtur quod sit quotidie accipiendum.

4. Præterea, videtur, quod per hoc sacramentum non augeantur virtutes. Si enim ibi virtutes augentur ; ergo imperfectus frequenter celebrando cito potest fieri perfectus.

Contra. Secundum Dionysium, Eucharistia habet virtutem perfectissimam : nihil autem perficitur nisi per augmentum virtutis ; ergo Eucharistia auget virtutes.

Præterea, Innocentius III dicit : « Eucharistia liberat a malo, conservat in bono, delet venialia et cavet mortalia. »

Respondeo. Dicendum, quod proprius effectus cujuslibet sacramenti debet assumi ex similitudine materialis effectus materiæ sacramenti illius ; sicut expurgatio veteris vitæ quæ fit in baptismo similis est purgationi exteriorium sordium per aquam. Est enim effectus baptismi expurgatio veteris vitæ. Et ideo, cum materiale in hoc sacramento sit cibus, oportet quod effectus proprius hujus sacramenti accipiatur secundum similitudinem ad effectum cibi. Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex conversione deperdita restaurat, et quantitatem auget. Sed cibus spiritualis non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit. Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo : *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*. Galat. II. Et ad hoc sequuntur duo effectus : scilicet augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium ; et reparatio cujusque defectus præcedentis.

Ad primum, « qua ratione etc., » dicendum, quod non sequitur ; quia remissio venialis fit per novum motum, non per novum habitum semper. Unde potest remissio unius fieri sine remissione alterius, secundum quod homo magis dispositus est ad unius remissionem quam alterius.

Ad secundum dicendum, quod sicut alimentum naturale se habet ad vitam naturalem, sic spirituale ad spiritualem. Alimentum vero naturale prodest viventi non mortuo, similiter alimentum spirituale. Ideo dicendum est quod non delet mortalia, nisi forte oblita.

Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento duo requiruntur ; desiderium conjunctionis ad Christum, et reverentia sacramenti : quorum primum inclinat ad sumendum, secundum ad abstinendum. Sed quia amor timori præponderat, ceteris paribus laudabilius est sumere quam abstinere : dum tamen ex frequenti sumptione amor intendatur et reverentia non minuatur ; alias laudabilius essèt aliquando abstinere. Unde in hoc unusquisque suo judicio relinquitur ; ita dumtaxat ut tempus ab Ecclesia institutum non prætergrediatur, sed ad minus semel in anno communicet.

Ad quartum de imperfecto, dicendum, quod imperfectus debito modo accedendo per sacramentum hoc, perfectus fieri potest.

Expositio textus

« Mortuos vivificat quando manducatur. » Contra : Non delet mortalia. — Respondeo : Intelligitur de morte corporis, non culpæ.

« Pars in altari usque ad finem. » Contra : Hoc non observatur. — Respondeo : In Ecclesia primitiva observabatur, et modo similiter in tres partes fit per alium modum divisio, primo in duas, quarum una in manu retenta significat vivos ; altera quæ dividitur in duas quoad partem retentam significat mortuos in purgatorio, quoad partem missam in calice sanctos in cœlo, pro quibus sacramentum hoc offertur in gratiarum actiones, in expiationem.

« Quotidie immolatur in sacramento. » Contra : In die Parasceves non celebratur missa. — Respondeo : Quamvis illa die non consecretur, quia passionis anniversaria dies repræsentatur, tamen sumitur.

DISTINCTIO XIII

Divisio Textus.

« Solet. » Egit de confectione sacramenti et consequentibus confectionem; hic agit de potestate conficientis, et primo determinat quis possit conficere. Secundo recapitulat breviter, concludendo tractatum Eucharistiæ : « De cœlesti. » In prima parte primo agit de vita ministri. Secundo, de fide : « Illi vero. » Tertio, de ordine et intentione : « In hujus autem. » In secunda parte primo ostendit quod hæresis est non credere hoc sacramentum : « De cœlesti. » Secundo, determinat incidenter quid faciat hæreticum : « Ne autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° quis possit conficere; 2° an sine ritu Ecclesiæ possit confici; 3° an missa boni sacerdotis sit melior quam mali; 4° an brutum sumat corpus Christi; 5° quid faciat hæreticum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hæreticus præcisus ab Ecclesia non possit conficere. Fides in omnibus sacramentis est fundamentum; ubi ergo deficit fides, et sacramentum : sed in tali deficit fides; ergo et sacramentum.

2. Præterea, videtur quod degradatus non possit conficere. Manus enim amputata vel ligata, nec bene nec male potest operari : sed in talibus potestas est amputata vel ligata; ergo nec bene nec male potest consecrare.

3. Præterea, videtur quod nec schismaticus. Hoc sacramentum est sacramentum unionis : sed schismaticus est divisus ab unitate Ecclesiæ; ergo non potest sacramentum unionis conficere.

4. Præterea, videtur quod nec sacerdos malus. Privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate; ergo amittit privilegium consecrandi; ergo non consecrat.

Contra. Sicut dicit Magister in *littera*, tria solum ex parte ministri requiruntur : scilicet ordo sacerdotalis, intentio et verborum prolatio : sed hæc omnia potest habere hæreticus, degradatus, schismaticus et malus sacerdos; ergo quilibet eorum potest consecrare.

Respondeo. Sicut Augustinus dicit : « Sacramentum hoc non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute Spiritus sancti. » Unde cum hæc quatuor occurrunt, scilicet debita forma, debita materia, debitus ordo, debita intentio, quæ sunt de essentia sacramenti, hoc sacramentum perficitur, quantacumque interveniat malitia consecrantis; quia ejus meritum vel demeritum non operatur ad sacramenti consummationem.

Ad primum « Fides est fundamentum etc., » dicendum, quod verum est de fide Ecclesiæ, et hanc oportet habere, ita quod intendat facere quod facit Ecclesia. Non tamen exigitur fides specialis ministri.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de manu spirituali et corporali; quia manus corporalis cum sit in potestate nostra, potest ligari totaliter. Spiritualis autem, nec simpliciter, nec totaliter potest ligari, cum non sit totaliter in potestate nostra; eo quod per ordinem imprimitur character non in corpore, sed in anima, in quam solus Deus agere potest.

Ad tertium, schismaticus est divisus, dicendum, quod in schismatico est duo considerare : scilicet vitium schismatis et dignitatem ordinis. Ratione primi est divisus, et sic non potest consecrare; sed ratione secundi potest.

Ad quartum, quod malus meretur, dicendum, quod verum est; sed ex benignitate Dei est quod non subtrahat donum tale. Bona enim gratiæ gratis datæ non subtrahit Deus peccatoribus. Unde quamvis hi quatuor habeant potestatem consecrandi, non tamen habent jus exequendi : sed tres istorum nec quoad Deum, nec quoad nos : sed malus in facie Ecclesiæ non est privatus, quamvis quo ad Deum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sine ritu Ecclesiæ non possit confici. Quia qui conficit extra formam Ecclesiæ, non conficit : sed vestes et altare et hujusmodi sunt de forma Ecclesiæ ; ergo sine eis non potest confici.

2. Præterea, in rebus secularibus contractus contra statuta principium irritus censetur ; ergo similiter videtur dicendum in rebus spiritualibus ; ergo qui celebrat contra statuta summorum Pontificum, nihil agit.

3. Præterea, qui hoc omittit non habet intentionem faciendi quod facit Ecclesia, ut videtur ; ergo non conficit.

Contra. Ea quæ sunt de essentia sacramenti sunt eadem apud omnes ; sed ritus conficiendi non est idem apud omnes ; ergo etc.

Præterea, in baptismo si omittantur ea quæ sunt de solemnitate sacramenti non est irritum sacramentum : ergo similiter in hoc sacramento.

Respondeo. In hoc sacramento, sicut et in omnibus aliis, quædam sunt substantialia, quædam accidentalia. Substantialia sunt quatuor : scilicet materia panis et vini, forma verborum, ordo ministri et intentio. Alia accidentalia sunt pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti. Unde in illis non est idem modus apud omnes Ecclesias. Dicendum est ergo, quod si aliquid de substantialibus omittatur, sacramentum non conficitur. Si vero aliquid de accidentalibus solum, conficitur, sed graviter peccat qui scienter omittit, quia facit contra præceptum Ecclesiæ.

Ad primum de forma, dicendum, quod illud intelligitur de forma essentiali a Christo tradita, non de accidentali.

Ad secundum de contractibus, dicendum, quod similiter in contractibus quædam sunt de necessitate, et hæc omissa vitiant contractum ; quædam de solemnitate tantum, et hæc non vitiant.

Ad tertium dicendum, quod sufficit intentio facientis in his quæ sunt de essentia sacramenti ; non tamen oportet quod adsit in accidentalibus.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod plus valeat missa boni sacerdotis quam mali. Dicit enim Philosophus in lib. *Topic.*, quod plura bona paucioribus magis sunt eligenda : sed in missa sacerdotis boni plura sunt bona, quia ibi meliores preces ; ergo est magis eligenda ; ergo est melior.

2. Præterea, dicit Canon, quod nullus audiat missam sacerdotis quem scit manifeste concubinam habere : hoc autem non diceret si ejus missa esset æque bona sicut alicujus sancti viri ; ergo etc.

3. Præterea, quod fructuosius est, illud est melius : sed missa boni sacerdotis est fructuosior, quia melius exauditur et majorem habent devotionem homines ad eam ; ergo est melior.

Contra. Potestas excellentiæ licet potuerit dari ministris, non tamen est data, ne servus in conservo spem poneret ; ergo non est melius sacramentum ministratum a bono quam a malo.

Præterea, ubicumque virtus Dei et non homo operatur, non fit per hominem opus melius vel pejus : hic autem Deus et non homo operatur ; ergo etc.

Respondeo. In missa quædam sunt de substantia missæ, scilicet ea in quibus consistit consecratio. Quædam vero sunt de bene esse, ut orationes et hujusmodi. Quo ad ea quæ substantialia sunt, æque bona est missa sacerdotis mali sicut boni ; quantum ad aliud autem non.

Ad primum, « Plura bona etc., » dicendum, quod eligibilior est missa boni sacerdotis quam mali, non quantum ad ea per quæ conficitur sacramentum, quamvis quantum ad ea quæ circumstant sacramentum, sicut sunt orationes et hujusmodi.

Ad secundum de concubinario, dicendum, quod hoc dicitur in detestationem criminis celebrantis, non missæ quæ celebratur.

Ad tertium, missa boni sacerdotis, dicendum, quod per hoc probatur quod sit melior quantum ad intercessionem, seu orationem, non tamen quantum ad sacrificium.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod brutum non possit sumere corpus Domini : quia ita dicit Magister hic quod hoc sacramentum non sumitur a brutis.

2. Præterea, majoris dignitatis est hoc sacramentum quam baptismi : sed licet brutum suscipiat ablutionem exteriorem, nunquam tamen sumit rem sacramenti interiorem : ergo multo magis, quamvis suscipiat species hujus sacramenti, non tamen rem.

3. Præterea, quamvis vox audiatur a bruto, non tamen ejus significatio percipitur ; ergo a simili, quamvis sumat species, non tamen sumit corpus Christi.

Contra. Corpus Christi speciebus inseparabiliter est unitum ; ergo ubicumque sunt species, et corpus : sed species trahuntur in ventrem bruti ; ergo et corpus.

Præterea, plus detestatur Deus culpam quam naturam : sed non refugit culpam peccatoris ; ergo multo minus naturam bruti animalis.

Respondeo. Circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod sumit sacramenti species, sed non corpus Christi, quia sub speciebus non est corpus Christi nisi ut ordinabile ad humanum usum et ad cibandum spiritualiter, sed si ad hoc non ordinatur desinit ibi esse. Hoc autem videtur derogare veritati sacramenti, ad quam spectat ut consecratio tamdiu perseveret, quamdiu species illæ manent, sicut et in aliis sacramentis est, ut in oleo consecrato et in aliis hujusmodi. Et ideo alii dicunt quod brutum sumit species, et rem contentam sub speciebus ; non tamen sumit spiritualiter, nec sacramentaliter, sed corporaliter tantum. Alii vero dicunt, quod non sumit ut species, sed ut rem : et secundum hanc opinionem, dicendum ad illud Magistri, quod non sumit ut sacramentum, sed ut rem.

Ad secundum de baptismo, dicendum, quod non est simile : quia quod est res et signum in baptismo, scilicet character, non continetur sub exteriori ablutione ; sed hic sub speciebus continetur verum corpus Christi.

Ad tertium de voce, dicendum, quod non est simile, quia significatum vocis non continetur sub ea, sed tantum repræsentatur, sicut significatum specierum continetur sub speciebus.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. quod hæresis non dicat perversitatem fidei. Hæresis enim, ut dicit Isidorus, idem est quod divisio : divisio autem opponitur unioni, quæ fit per charitatem, quia amor est virtus mutua, ut dicit Dionysius ; ergo hæresis magis ad perversitatem odii quam fidei pertinet.

2. Præterea, superstitio religioni opponitur, non fidei : sed hæresis superstitio dicitur ; ergo magis ad perversitatem religionis quam fidei pertinet.

3. Præterea, Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis, incurritur hæresis ; sed fides non consistit in verbis oris, sed in assensu cordis ; ergo hæresis non dicit perversitatem fidei.

Contra. Hæresis est peccatum ; ergo alicui virtuti opponitur : sed non nisi fidei ; ergo hæresis dicit perversitatem fidei.

Respondeo. Hæresis divisio interpretatur. Quia ergo prima adunatio fidelium est per fidem, ideo divisio a communi fide specialiter hæresis appellatur. Quia vero nullus a dispositione nominatur simpliciter, sed a perfecto habitu ; ideo non quicumque deviat a communi fide, sed qui pertinaciter deviat, proprie hæreticus dicitur. Unde ad rationem hæretici, duo concurrunt. Unum scilicet error in ratione, quod est hæresis initium. Alterum scilicet pertinacia in voluntate, quod est hæresis complementum. Tales ergo proprie dicuntur hæretici, qui errori rationis in his, quæ sunt fidei, admiscent pertinaciam voluntatis.

Ad primum, charitas facit unionem, dicendum, quod facit complementum unionis ; sed principium unionis est ex cogitatione ; et ideo divisio, quæ est in fide, hæresim constituit.

Ad secundum dicendum, quod fides est

principium eorum quæ ad religionem requiruntur, quia omnis religio sive cultus Dei est quædam fidei protestatio. Unde quod religioni opponitur, opponitur fidei.

Ad tertium, de Hieronymo, dicendum, quod inordinatam prolationem vocat, quando quis ita sentit et defendit. Et ideo in actu cordis, non oris, consistit hæresis.

Expositio textus.

« Prece mystica. » Contra : Consecratio non fit per deprecationem aliquam, sed per orationem indicativam. — Respondeo : Precem vocat eam éo quod impetrativa est magnorum bonorum nobis.

« Quid melius corpore et sanguine. » Contra : Omnis Spiritus melior est quolibet corpore. — Respondeo : Corpus et sanguinem vocat totum Christum.

« Illi qui excommunicati sunt. » Contra : Cum absolvuntur potestas conficiendi eis non restituitur. — Respondeo : Potestatem executionis de jure non habent quia non debent exequi, sed habent potestatem ordinis.

« Offerimus ei exempla Ecclesiæ. » Contra : Ergo, cum non sit Ecclesiæ minister, non conficit. — Respondeo : Licet non sit Ecclesiæ minister simpliciter, est tamen in hoc, si formam Ecclesiæ servat.

« Cœlestis missus ad consecrandum. » Contra : Angelus non consecrat. — Respondeo : Venit ad consecrandum impersonaliter, idest, ut consecretur, non active ut consecretur.

« Jube hæc perferri. » Contra : Hic nihil in cœlum profertur. — Respondeo : « Hæc, » id est horum significata, scilicet Ecclesiæ membra, in altare Ecclesiæ triumphantis.

DISTINCTIO XIV

Divisio textus

« Post hæc de pœnitentia. » Postquam egit de baptismo in quo datur gratia, et de confirmatione in qua roboratur, et de Eucharistia, in qua consummatur; hic agit de pœnitentia per quam amissa reparatur; et primo agit de pœnitentia secundum esse suum, usque ad dist. XVIII. Secundo de potestate ministrorum pœnitentiam injungentium, dist. XVIII et XIX. Tertio de effectu remissionis a parte suscipientium, dist. XX, XXI et XXII. In prima parte primo agit de pœnitentia in generali, dist. hac et XV. Secundo, de partibus pœnitentiæ in speciali, dist. XVI et XVII. In prima parte primo ponit pœnitentiæ notificationem. Secundo, ejus occasione ostendit exortum errorem : « His verbis. » Tertio, subdit auctoritatum pro errore inductarum determinationem : « His aliis. » Quarto, subdit veritatis confirmationem : « Quod vero. » In prima parte notificando pœnitentiam, primo ostendit ejus utilitatem. Secundo, auctoritatem : « A pœnitentia. » Tertio, descriptionem : « Pœnitentia. » In tertia parte primo ponit determinationem auctoritatum Gregorii : « His aliis. » Secundo, Isidori : « Ille autem. » Tertio, Augustini : « Item illud. » Quarto, Ambrosii : « Illud autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° de necessitate pœnitentiæ ; 2° utrum pœnitentia sit sacramentum ; 3° utrum sit virtus ; 4° de effectu pœnitentiæ ; 5° utrum per pœnitentiam opera mortificata revivis-cant.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sit pœnitentia necessaria. Super illud Psalm. CXXV : « Qui seminant in lacrymis etc. » dicit *Glossa* : Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde meretur pax » : sed aliquis potest habere bonam voluntatem sine dolore pœnitentiæ, et sine actuali consideratione peccatorum suorum ; ergo pœnitentia non est peccatori necessaria ad salutem.

2. Præterea, sicut se habet aversio a Deo ad damnationem, ita conversio ad Deum ad salutem : sed aversio a Deo sine omni delectatione potest esse causa

damnationis ; ergo conversio ad Deum sine omni dolore pœnitentiæ potest esse causa salutis ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Luc. VII, super illud. *Dimissa sunt ei peccata multa*, dicit *Glossa* : « De ardore charitatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit ; » sed aliquis potest converti ad Deum per ardentem charitatem, sine hoc quod convertatur ad peccata per pœnitentiam ; ergo sine pœnitentia potest aliquis salutem consequi post peccatum.

Contra. Augustinus dicit in lib. *de Pœnitentia :* « Nemo suæ voluntatis arbiter constitutus, potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ » : sed nullus potest consequi salutem sine novitate vitæ ; ergo sine pœnitentia nullus salvari potest.

Præterea, sicut baptismus ordinatur contra originale peccatum, ita pœnitentia contra actuale : sed nemo potest ab originali mundari, nisi per baptismum, vel actu susceptum, vel proposito ; ergo nec ab actuali sine pœnitentia ; ergo est necessaria.

Respondeo. Manente causa, manet effectus. Causa autem quare aliquis privatur gratia per peccatum est iniquitas peccatoris, qua Deum offendit, scilicet qua peccator subtrahit Deo quod debitum erat. Unde quamdiu ista iniquitas ad æqualitatem non reducitur, non potest privatio gratiæ cessare. Hoc autem facit pœnitentia per suum actum, quia Deo debitum subtractum per offensam, restituit per emendam. Unde sine actu pœnitentiæ peccatori salus esse non potest.

Ad primum, aliquis potest habere, dicendum, quod falsum est ; quia bona voluntas, quæ ad pacem æternam sufficit, sine pœnitentia esse non potest, quia non est ad æqualitatem justitiæ reducta.

Ad secundum, quod aversio a Deo sine omni delectatione potest esse causa damnationis, dicendum, quod quamvis non semper habeat delectationem sensibilem, habet tamen quamdam placentiam voluntatis : et similiter oportet quod conversioni ad Deum adjungatur displicentia, et hic dolor pœnitentia dicitur.

Ad tertium, aliquis potest converti ad Deum, dicendum, quod falsum est ; quia sicut inter homines non restituitur amicitia per offensam soluta, nisi per aliquem de offensa dolorem ; ita nec charitas, quæ est amicitia hominis ad Deum, post peccatum restituitur, nisi per pœnitentiam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et. 1. videtur, quod pœnitentia non sit sacramentum. In omni sacramento novæ legis est aliqua materia elementi visibilis, quæ est signum et causa gratiæ : sed in pœnitentia nihil tale est ; ergo non est sacramentum novæ legis.

2. Præterea, in prima dist. dicit Magister : « Sacramenta novæ legis consistunt in rebus et verbis » : hic autem nulla est certa et determinata forma verborum ; ergo non est sacramentum.

Contra. Numeratur inter septem sacramenta novæ legis etc.

Præterea, sacramenta sunt medicinæ divinitus institutæ spiritualium morborum ; sed præcipua medicina hujusmodi morborum pœnitentia est ; ergo etc.

Respondeo. Secundum Hugonem, sacramentum est in quo divina virtus sub tegumento rerum sensibilium secretius operatur salutem. Cum ergo divina virtus in pœnitentia sub tegumento rerum sensibilium, idest, actuum extrinsecorum, secretius operetur salutem, pœnitentia est sacramentum.

Ad primum dicendum, de materia sensibili, quod materia sensibilis accipitur large pro omni re sensibili, sive sit exterior substantia, sive actio humana.

Ad secundum, de verbis, dicendum, quod in pœnitentia, secundum quod est sacramentum, sunt res et verba. Verba quippe sunt in confessione et absolutione. Sed non requiritur tanta verborum determinatio, quia non est hic aliqua materia verbo sanctificanda.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod pœnitentia non sit virtus : quia

pœnitentia est dolor; ergo pœnitentia non est virtus.

2. Præterea, qui habet unam virtutem, habet omnes : sed pœnitentia non est in innocentibus, in quibus sunt aliæ virtutes; ergo etc.

Præterea, omnis virtus est de bono et de difficili : sed pœnitentia est de malo; ergo non est virtus.

Contra. Non meremur nisi actu virtutis; actu vero pœnitentiæ meremur; ergo est virtus.

Præterea, contraria mutuo se expellunt; ergo cum pœnitentia expellat vitium, ipsa est virtus.

Respondeo. Dicendum, quod in pœnitentia se habet homo ut recipiens reconciliationem a Deo per ministros Ecclesiæ, et sic est sacramentum : et ut agens ad reconciliationem, et sic est virtus : quia ille habitus est virtus, cujus actus ex recta electione procedit. Secundum enim Philosophum, principale in virtute morali est electio. Sed actus pœnitentiæ, qui est emendare peccatum sub speciali ratione, ut est Dei offensa, ex recta electione procedit; ergo est specialis virtus. Sed quia non habet Deum pro objecto, ideo non est virtus theologica, sed moralis. Harum autem sunt duo genera : quia quædam respiciunt Deum, ut finem remotum ut temperantia, quæ habet passiones pro materia et quietem animi pro fine proximo, sed hanc ulterius ordinat ad Deum. Quædam respiciunt Deum ut finem proximum, ut latria, quæ aliquas servitutis protestationes exhibet in Dei honorem; et de hoc genere est pænitentia, quia ad hoc in peccata emendanda movetur, ut Deo reconcilietur. Reducitur autem ad justitiam, non ut pars ejus subjectiva, cum in ea non servetur simpliciter æqualitas. Iter Deum enim et creaturam maxima est distantia : justitia autem æqualitas est. Sed servatur in ea aliquis modus æqualitatis, non quantitatis, sed proportionis, quia non quantum est debitum, sed quantum est possibile reddit Deo in emendam. Unde non est ibi simpliciter justum, sed denominativum justum, quod secundum Philosophum est inter dominum et servum.

Ad primum dicendum, quod pœnitentia æquivoce accipitur : prout est habitus in voluntate existens, et sic est virtus : vel prout est passio in parte sensitiva existens, et sic non est virtus. Quamvis enim utroque modo sit dolor in pœnitentia, non tamen utroque modo est passio, sed solum secundo modo. Dolor vero, qui est in pœnitentia primo modo accepta, non est passio, sed voluntatis actus.

Ad secundum, de innocentibus, dicendum, quod falsum est. Nam in eis est virtus pœnitentiæ, sed non usus, quia non subest materia, sicut in paupere liberali liberalitas.

Ad tertium, virtus est de bono, dicendum, quod hoc intelligitur tamquam de actu, non tamquam de materia actus. Nam virtutes aliquæ, ut temperantia, consistunt in retrahendo a malo : et actus retrahendi bonus est, quamvis materia non sit.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod per pœnitentiam non tollantur peccata. Ad Heb. x : *Voluntarie peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, jam non relinquitur hostia pro peccato.* Sed in pœnitentia homo se offert hostiam Deo. Unde in Psal. xxx : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*; ergo peccata eorum, qui lapsi sunt post notitiam veritatis, pœnitentia non delet.

2. Præterea, videtur quod nec virtutes restaurentur. Pœnitentia cum aliis simul virtutibus infunditur; ergo non per ipsam reparantur.

3. Præterea, facilius est peccato futuro resistere quam præterita destruere : si ergo pœnitentia peccata præterita destruat, omnia futura impediet : et sic nullus a pœnitentia excidere poterit.

4. Præterea, baptismus sufficienter peccata delens non potest iterari; si ergo per pœnitentiam peccata deleantur, non potest iterari; quod falsum est.

Contra. Pœnitentia restituit gratiam; ergo cum gratia non possit esse cum culpa, nec sine virtutibus, delet omnem culpam et restituit omnem virtutem.

Præterea, Augustinus dicit : « Pœnitentia est quædam res optima, quæ om-

nes defectus revocat ad perfectum » : sed hoc non esset nisi opera mortificata restauraret ad vitam, et virtutes amissas restitueret ; ergo etc.

Respondeo. Per peccatum, sicut per quamdam nubem, prohibetur divina influentia, ex qua causantur in nobis gratia et virtutes, et disponimur ad percipiendum effectum præcedentium meritorum. Pœnitentia autem tollit peccatum tripliciter. Uno modo scilicet, ut est sacramentum novæ legis causans gratiam. Secundo ut est virtus gratia informata ; et sic tollit formaliter ut aliæ virtutes. Tertio ratione actus ; quia materia circa quam operatur, omne peccatum est, quod intendit expiare et destruere; et sic tollit specialiter præ aliis virtutibus efficaciter. Et ideo per eam, quasi per removens prohibens, reparatur in nobis omnis virtus et gratia, et consequimur veniam peccatorum.

Ad primum, non relinquitur hostia, dicendum, quod Apostolus loquitur de hostia quæ universaliter pro peccatis totius mundi oblata est, scilicet Christo qui est unica et singularis hostia, cujus oblatio non iteratur, sed unica sui oblatione valet ad hoc, quod per pœnitentiam ac alia sacramenta omnia peccata possint dimitti. Quod vero additur in verbis Apostoli « Impossibile est eos, qui prolapsi sunt post acceptum Spiritus donum, revocari ad pœnitentiam, » intelligendum est de pœnitentia, quæ includitur in baptismo.

Ad secundum, simul infunditur, dicendum, quod quamvis simul tempore, tamen prius natura obstaculum removetur, sicut simul nubes tollitur et aer illuminatur, sed prius natura nubes tollitur. Unde, cum per pœnitentiam osbtaculum removeatur, quamvis cum aliis virtutibus simul infundatur, potest tamen esse causa restaurationis earum ut removens prohibens, sicut jam dictum est.

Ad tertium dicendum, quod de necessitate pœnitentiæ est, ut pœnitens habeat propositum peccata iterum non committendi. Potest tamen hoc ejus propositum immutari : nec tamen sequitur, quod prima pœnitentia non fuerit vera. Nec est inconveniens, quod voluntas quæ præterita deflet, iterum in peccata consentiat propter libertatem ejus. Ratio autem procedit in his, quæ agunt ex necessitate naturæ.

Ad quartum dicendum, quod triplex est pœnitentia. Una privata, et hæc potest iterari et frequenter. Alia publica ; et hæc potest iterari, sed non frequenter. Tertia est solemnis, quæ solemniter in Ecclesia injungitur in capite Quadragesimæ cum solemnitate quadam, quam ad hoc instituit Ecclesia, et non debet imponi nisi pro peccato quod totam commovit urbem : et talis pœnitentia non iteratur, secundum communem Ecclesiæ consuetudinem. Non tamen est simile de pœnitentia et baptismo, propter quatuor rationes. Una, quia baptismus totaliter dependet a merito passionis Christi, quæ non iteratur ; in pœnitentia autem requiritur meritum proprium. Secunda est, quia baptismus imprimit characterem, non autem pœnitentia. Tertia est, quia baptismus est contra peccatum non iterabile, scilicet peccatum originale ; pœnitentia vero contra peccatum actuale, quod est iterabile. Quarta est, quia baptismus est quædam generatio ; non autem pœnitentia, sed spiritualis sanatio.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod opera mortificata per peccatum, per sequentem pœnitentiam non vivificentur. Quod enim non est, non potest vivificari : sed opera mortificata non sunt ; ergo non possunt vivificari per pœnitentiam sequentem.

2. Præterea, omne quod mortificatur, in fine mortificationis est mortuum : sed opera mortua, scilicet extra charitatem facta, non vivificantur per pœnitentiam ; ergo nec opera mortificata.

3. Præterea, sicut per peccatum mortificantur opera meritoria, ita per pœnitentiam mortificantur peccata ; sed peccata per pœnitentiam dimissa non redeunt iterum, secundum communionem opinionem ; ergo nec opera mortificata iterum reviviscunt.

Sed contra. Super illud Joel. II : *Red-*

dam vobis annos etc. dicit *Glossa :* « Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbationibus animi amisistis. » Ubertas autem hæc est multitudo bonorum operum ; ergo bona opera reviviscunt.

Præterea, pœnitentia omnes defectus revocat ad perfectum, ut dictum est : sed hoc non esset nisi opera mortificata reviviscerent ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod opus meritorium dicitur esse vivum, quamdiu habet efficaciam suam, scilicet introducendi in vitam æternam : quam quidem habet non solum quando actu agitur, sed etiam postquam actus transit, et manet in acceptione divinæ justitiæ ; sicut etiam peccatum transit actu, et manet reatu. Et ideo per mortale peccatum sequens, mortificari dicitur opus meritorium, in quantum mortale peccatum est impedimentum gloriæ, et per consequens aufert meritorio suam efficaciam. Hoc autem impedimentum per pœnitentiam tollitur, et ideo per pœnitentiam merita præcedentia suam efficaciam recuperant, et sic vivificari dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet merita præcedentia non sint actu, sunt tamen in acceptione divinæ justitiæ ; et sic efficaciam habent propriam, et dicuntur viva, vel mortificari vel vivificari.

Ad secundum dicendum, quod opera meritoria non dicuntur mortificari quasi eis auferatur virtus merendi ; sed quia impedimentum apponitur, ne virtus eorum efficax sit. Sed opera extra charitatem facta dicuntur mortua, quasi omnino virtutem non habentia. Pœnitentia autem sequens non dat operibus præcedentibus aliquam virtutem ; sed solum impedimentum tollit. Et ideo per pœnitentiam vivificantur opera mortificata, non autem mortua.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia omnino peccata delet, omnem reatum auferens virtute passionis Christi. Peccatum autem non mortificat opera meritoria quasi ea delendo, sed solummodo impediendo eorum effectum. Et ideo non est simile.

Expositio Textus.

« Novitas perdita. » Contra : Innocentia perdita non reparatur. — Respondeo ; Puritas status illius est recuperabilis, sed non dignitas.

« Cum enim dationis proposito. » Contra : Ergo ibi est votum, quia votum est conceptio melioris boni ante deliberationem formata. — Respondeo : In voto non tantum est intentio faciendi, sed obligandi se ad faciendum, quæ non est in proposito pœnitentiæ. Sed quomodo pœnitentia dicitur gratia cum sit virtus, et gratia essentialiter a virtute differat. — Respondeo : Gratia dicitur a simili effectu justificationis.

« Semper doleat. » Contra : Gaudenter debet homo pœnitentiam agere ; non potest autem simul gaudere et dolere. — Respondeo : Licet utrumque non sit simul actu, tamen unum in actu, alterum in habitu.

« Si ad summum malorum. » Contra : Ergo est summum in malis, sicut in nobis. — Respondeo : Summum malum intelligitur hic id quo nihil est pejus, non quo nihil esse possit.

DISTINCTIO XV

Divisio Textus.

« Et sicut de dictis. » Removit errorem dicentium quod pœnitentia non sit iterabilis. Hic removet errorem dicentium quod pœnitentia de uno peccato sine altero valet tunc quando agitur. Secundo, errorem dicentium quod, licet tunc non valeat, tamen valet quando homo de peccato altero convertitur : « Quibusdam. » Tertio, ponit auctoritates quibus veritas confirmatur : « Satis. » In prima parte primo determinat auctoritatem prophetæ quam pro se inducunt. Secundo, auctoritates sanctorum : « Alias » In prima parte primo ponit dubitationem. Secundo, ejus solutionem : « Sed de his. » Tertio, dubitationis quæ ex solutione oritur explanationem : « Attende. » In secunda parte primo ponit objectiones eorum ex auctoritatibus et ratione. Secundo,

solutionem ad utrumque : « His. » In secunda parte distinctionis primo ostendit quod satisfactio facta in peccato mortali non valet ad meritum vitæ : « Quibusdam. » Secundo, quod valet ad diminutionem pœnæ : « Potest. » Tertio, confirmat utrumque : « Ex his. » In tertia parte distinctionis, primo ostendit quod non potest dividi pœnitentia : « Satis. » Secundo, ostendit quæ sit pœnitentia vera ex præmissis.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum possit homo Deo satisfacere ; 2° in quo statu homo satisfacere possit; 3° per quæ opera satisfactio fiat ; 4° de partibus satisfactionis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio debet æquari offensæ : sed offensa in Deum commissa, est infinita, quia offensa accipit quantitatis differentiam ab eo in quem committitur ; ergo non potest homo Deo satisfacere.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet, est domini, non potest damno illato domino, satisfacere, quia nihil potest recompensare ; cum ergo totum quod habet homo, sit Dei, non potest homo Deo satisfacere.

3. Præterea, dicit Gregorius : « Factus est dignus malo æterno, qui in se perimit bonum quod poterat esse æternum. » Sed per minus non potest satisfieri de majori debito ; ergo per solutionem cujuscumque rei temporalis, non potest fieri satisfactio de peccato.

Contra. Hieronymus dicit : « Qui dicit Deum homini aliquid impossibile præcepisse, anathema sit : » sed satisfactio est in præcepto : Luc. III : *Facite fructus dignos pœnitentiæ* ; ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea, quanto aliquis est misericordior, tanto facilius potest ei fieri satisfactio : sed Deus omni homine est misericordior ; ergo facilius potest sibi fieri satisfactio quam alicui homini : sed homo homini satisfacere potest ; ergo etc.

Respondeo. Circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt quod satisfactio condigna debeat æquari offensæ. Cum autem offensa divina ex parte aversionis sit infinita, ex parte conversionis finita ; ideo ex parte aversionis Deus gratis offensam remittit, sed ex parte conversionis homo satisfacit. Sed contra hoc est, quod satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei ; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii dicunt quod quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo fuit infinitum, cum esset meritum Dei et hominis. Sed contra hoc est, quod etiam si meritum Christi non intervenisset, et alio modo daretur homini gratia, posset utique satisfacere. Sed pro tanto habet hæc positio veritatem, quia per fidem mediatoris gratia datur credentibus. Ideo alii dicunt quod satisfactio æquatur offensæ, prout est gratia informata, non pro æquivalentia, sed secundum acceptationem divinam ; quia Deus ratione gratiæ sic eam acceptat, ac si esset offensæ æquivalens; et ita ex divina misericordia acceptante habet infinitatem, sicut ex divina majestate læsa, habet offensa infinitatem. Et sic patet responsio ad primum argumentum.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de servo hominis et Dei ; quia totum quod habet servus hominis, ita est domini, quod non est servi. Quod autem habet servus Dei, ita est domini, quod etiam servi, propter arbitrii libertatem sibi datam.

Ad tertium de Gregorio, dicendum, quod quamvis meritum hominis per se non sufficeret satisfacere, tamen ipsum cum gratia Dei faciente ut acceptetur in infinitum, potest simpliciter esse causa satisfactionis ; et præcipue secundum quod ad hoc juvat meritum Christi.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. vi-

detur, quod possit de uno peccato sine alio satisfieri. Eorum quæ non habent connexionem adinvicem, unum potest auferri sine alio.: sed peccata non habent adinvicem connexionem; ergo unum potest per satisfactionem tolli sine altero.

2. Præterea, videtur quod de peccato dimisso in contritione, possit satisfieri extra charitatem. Dan. IV, dicitur Nabuchodonosor regi : *Peccata tua eleemosynis redime* : sed adhuc ipse peccator erat; ergo potest existens in peccato satisfacere.

3. Præterea, videtur, quod satisfactio in peccato mortali facta post charitatem valeat. Super illud Numer. XXV : *Si attentatur fuerit frater tuus*, dicit *Glossa*, quod fructus bonæ conversationis debet ei computari ex tempore quo peccavit; ergo redeunt alia opera in computationem Dei.

4. Præterea, si non reviviscerent, ergo essent iteranda; ergo si ille cui præceptum est ut vadat ultra mare, ivit, iterum tenetur ire.

Contra. Impossibile est quod aliquis satisfaciat nisi Deo placet : sed nullus illorum in satisfaciendo Deo placet, cum in peccato existat; nullus ergo potest satisfacere.

Respondeo. Dicendum, quod sicut jam apparet, satisfactio non est sufficiens, nisi prout est Deo accepta : accepta autem non est nisi per gratiam : ideo ut sufficiens sit satisfactio, oportet quod sit informata gratia. Gratia autem omni peccato opponitur : ideo homo non potest in mortali existens de alio satisfacere, cum gratia careat, nec de peccato in contritione dimisso si in peccatum incidit, nec cum in peccato satisfactio facta sit, est accepta vel viva post gratiæ recuperationem, nec acceptatur nec vivificatur, quia non potest reviviscere quod vita caruit.

Ad primum, eorum quæ non habent connexionem, dicendum, quod quamvis non habeant connexionem in essentia, habent tamen in effectu ex parte aversionis ex qua parte habuit peccatum dimitti; et ideo non potest dimitti unum sine altero.

Ad secundum dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod a peccato cessaret et pœniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad tertium, quod fructus bonæ conversationis, dicendum, quod sic intelligitur ex tempore quo peccavit, idest a tempore quo a peccato cessavit.

Ad quartum, dicendum, quod quamvis non sit absolutus a pœna condigna satisfactoria, absolutus tamen est ab ea quæ injuncta fuit ab homine : dicitur enim quis obligari ad pœnam peccati, uno modo ex ipso peccati reatu; secundo ex præcepto Ecclesiæ, quo pœnitens ligatur in absolutione. Quamvis autem satisfaciens in mortali juxta præceptum Ecclesiæ a præcepto Ecclesiæ se absolvat non tamen a reatu pœnæ debitæ peccato, absolvitur. Videtur tamen quibusdam circa opera satisfactoria distinguendum. Nam quædam sunt ex quibus aliqui effectus manent, quasi quædam opera operata, sicut diminutio substantiæ ex relevatione pauperum, vel eleemosynis, manet : et hæc inquantum manent, possunt per approbationem ejus, qui ad gratiam redit, satisfactoria fieri, non ratione operis operantis præcedentis, sed sequentis; et ideo hæc non oportet iterari. Quædam vero sunt in quibus non manet aliquid hujusmodi, et ideo sunt totaliter iteranda.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod satisfactio non fiat per opera pœnalia. Satisfactio fit per quamdam recompensationem : sed per opera pœnalia nulla fit Deo recompensatio, quia non delectatur in pœnis nostris; ergo nec satisfactio.

2. Præterea, quanto opera ex majori charitate fiunt, tanto minus pœnalia sunt; ergo quanto ex majori charitate facta, tanto minus essent satisfactoria. Hoc autem est falsum, quia dicitur Luc. VII : *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* ergo falsum est, quod per opera pœnalia semper fiat satisfactio.

3. Præterea, videtur, quod nec per flagella a Deo immissa. Satisfactio tantum

bonorum est : sed hujusmodi flagella inducuntur malis, et præcipue eis debentur; ergo non possunt esse satisfactoria.

Contra. Gregorius dicit : « Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per pœnitentiam, quanto majora delectamenta intulit per culpam. »

Præterea, Ambrosius dicit : « Et si fides, idest, peccati conscientia desit, pœna satisfacit; » ergo etiam flagella sunt satisfactoria.

Respondeo. Dicendum, quod cum satisfactio in quadam æqualitate justitiæ consistat, oportet quod homo satisfaciendo suppleat quod diminutum fuit in peccato, et diminuat quod in peccato superfluum fuit. In peccato autem homo nimis voluntatem suam sequens, voluntati Dei non se subjecit : et ideo oportet, quod in satisfactione opera pœnalia contra voluntatem suam assumat in honorem Dei, vel etiam pœnas aliunde illatas, voluntarie sustineat.

Ad primum dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in pœna ut est pœna, tamen in ea delectatur ut est justa. Homo autem honorem, quem Deo subtraxit per offensam, recompensat per pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod sicut difficultas ex parte operis, non ex parte voluntatis ipsius operantis, auget meritum, ita pœnalitas illa auget satisfactionem, cum sit in genere operis, non in voluntate operantis : difficultas enim, quæ ex impromptitudine voluntatis est, meritum, diminuit, quod auget contraria facultas.

Ad tertium dicendum, quod quamvis flagella communia sint bonis et malis, quia tamen non sunt satisfactoria nisi prout voluntarie acceptantur, ideo, cum mali ea non voluntarie sustineant, non possunt per ea satisfacere, sicut et boni.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur, quod sunt tria, eleemosyna, jejunium et oratio. Opus satisfactorium est pœnale; sed oratio non habet pœnam, sed est contra tristitiam pœnæ medicina. Unde dicitur Jac. v : *Tristatur aliquis in vobis ? oret, et psallat;* ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea, omne peccatum vel est carnale vel spirituale : sed sicut dicit Hieronymus. « Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis; » ergo non debet esse aliud opus satisfactorium.

3. Præterea, satisfactio necessaria est ad emendationem peccatorum : sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat : Luc. xi : *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis*; ergo alio duo superfluunt.

4. Contra, videtur, quod debeant esse plura. Quia contraria contrariis curantur : sed multa plura sunt peccatorum genera quam illa; ergo debent plura opera satisfactoria computari.

5. Præterea, non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum : sed per satisfactionem peccatum dimittitur; ergo restitutio debet poni una pars satisfactionis.

6. Præterea, multa alia, ut peregrinationes, disciplinæ et hujusmodi, consueverunt injungi pro satisfactione; ergo sunt aliæ partes satisfactionis.

Respondeo. Dicendum, quod satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona : scilicet bona animæ, et bona corporis, et bona fortunæ. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus aliquid nobis per eleemosynam : sed ex bonis corporalibus per jejunium. Ex bonis autem animæ, non oportet quod aliquid subtrahamus, quia per ea efficimur Deo accepti; sed sufficit ut per ea submittamur Deo totaliter, et hoc fit per orationem. Competit etiam iste numerus ex parte illa, qua satisfactio peccatorum causas excidit; quia radices peccatorum tres ponuntur I Joan. iii : scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ. Contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium, contra concupiscentiam oculorum, eleemosyna, contra superbiam vitæ oratio. Competit

etiam quantum ad hoc, quia satisfactionis est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere : quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur oratio : vel in proximum, et contra hoc est eleemosyna : vel in nos ipsos, et contra hoc est institutum jejunium.

Ad primum, Oratio pœnam non habet, dicendum, quod habet afflictionem carnis, quamvis habeat suavitatem spiritus.

Ad secundum de Hieronymo, dicendum, quod loquitur per quamdam appropriationem non proprietatem ; et ideo non loquitur de eleemosyna, quia eleemosyna communiter sanat utrumque.

Ad tertium de eleemosyna, dicendum, quod quamvis singula istorum per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, tamen quolibet eorum, pro quolibet peccato potest quis satisfacere. Unde dicendum, quod loquitur de eleemosyna ordinata, quæ incipit a se, quæ omnes partes satisfactionis comprehendit.

Ad quartum, Multa sunt peccatorum genera dicendum, quod verum est ; tamen reducuntur ad tres radices jam dictas, vel ad prædicta tria genera peccatorum.

Ad quintum dicendum, quod restitutio est cessatio a peccato : quamdiu enim retinet aliquis rem alienam, ex hoc ipso peccat. Unde restitutio non est satisfactionis pars, sed ad satisfactionem præambulum.

Ad sextum, Multa alia injunguntur etc., dicendum, quod quicquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynæ rationem habet ; et quicquid latriæ exhibetur Deo, orationis accipit rationem.

Expositio Textus

« Non præveniri sententia judicium. » Contra : Joan. xx : *Quorum remiseritis*, etc. — Respondeo : Sententia sacerdotis est sententia Dei.

« Levis culpa enim. » Contra : Levit. xxiv, legitur quod iste blasphemaverat. — Respondeo : Quamvis blasphemia ex certa malitia sit peccatum grave, tamen ex ignorantia, sicut in eo qui Deum ignorat, non est ita gravis, sed levis comparatione aliquorum majorum criminum quæ consistunt in facto.

« Ad tolerabilius judicium sustinendum. » Contra : Sicut nihil diminuitur de culpa, ita nihil diminuitur de pœna. — Respondeo : Non dimittitur pœna debita, sed debenda. « Ad baptismi puritatem. » Contra : Amos, V : *Non adjiciet ut resurgat virgo filia Israel.* — Respondeo : Reducere potest ad genus pristinæ puritatis, sed non ad statum æqualis dignitatis, quia dignior est in genere status innocentis statu pœnitentis.

« Sciat se culpabiliter. » Contra : Ergo omnes possunt habere lacrymas pro voluntate sua. — Respondeo : Hoc adverbium « culpabiliter » non dicit actum culpæ, sed dispositionem ad culpam.

DISTINCTIO XVI

Divisio Textus

« In perfectione autem pœnitentiæ. » Egit de pœnitentia in generali ; hic agit de partibus ejus, primo conjunctim et absolute, dist. hac. Secundo, separatim in comparatione, dist. xvii. In prima primo agit de tribus partibus pœnitentiæ quasi integralibus. Secundo, de tribus partibus pœnitentiæ quasi subjectionis : « Prædictis. » In prima parte primo ostendit quomodo ex partibus suis integralibus sit vera pœnitentia. Secundo, quomodo falsa : « Et sicut. »

In secunda parte primo distinguit triplicem pœnitentiæ differentiam : « Prædictis. » Secundo, agit de una illarum, scilicet de pœnitentia venialium : « Quæ autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quinque : 1° an contritio, confessio et satisfactio sint partes pœnitentiæ ; 2° an circumstantia aggravet peccatum in infinitum ; 3° quæ circumstantiæ sint confitendæ ; 4° an aliqua pœnitentia exigatur ante baptismum ; 5° qualiter venialia remittantur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sint hæ tres partes pœnitentiæ, videlicet contritio, confessio et satisfactio. Sacramentum enim pœnitentiæ a ministris Ecclesiæ confertur, contritio vero non; ergo non est pars pœnitentiæ.

2. Præterea, per sacramentum pœnitentiæ peccatum remittitur : sed ante confessionem remissum est; ergo confessio non est pars pœnitentiæ.

3. Præterea, in sacramento pœnitentiæ gratia confertur, in satisfactione vero nulla nova gratia confertur; ergo satisfactio non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est dignus pœnitentiæ fructus, ut habetur in *littera*; ergo non est pars ejus.

Respondeo. Hæc tria nominant actum virtutis. Prius autem non constituitur a posteriori : ideo pœnitentiæ, ut est virtus, non sunt hæc tria partes, sed pœnitentiæ sacramenti; quia remissio triplicis pœnæ fit in pœnitentia, secundum tria quæ sunt in ea. Nam secundum contritionem fit commutatio pœnæ æternæ in purgatoriam; secundum satisfactionem, fit temporalis pœnæ absolutio, et per confessionem notificatio culpæ Deo per sacerdotem. Et ideo contritio, confessio et satisfactio sunt partes integrales pœnitentiæ, non quantitativæ, heterogeneæ vel homogeneæ, sed essentiales, sicut materia et forma sunt partes alicujus totius.

Ad primum de ministris, dicendum, quod non oportet, quod sacramentum ministretur ab aliquo secundum totum quod est in sacramento, sed secundum aliquid ejus. In aliis enim sacramentis materia est exterior, quam minister sanctificat, et ad usum applicat; in hoc vero materia est actus hominis; ideo ibi sacramenti ipsius materia adhibetur a ministro, hic autem non.

Ad secundum de confessione, dicendum, quod quamvis dimittatur peccatum ante confessionem in actu, non tamen ante confessionem in proposito.

Ad tertium de satisfactione, dicendum quod gratiæ collationem præcedit quædam præparativa satisfactio in proposito, licet non in actu. Vel dicendum, quod per satisfactionem consequitur pœnitens perfectum effectum gratiæ peccatum abolentis, quia liberatur totaliter a reatu peccati.

Ad quartum dicendum, quod ultimum in quo consummatur res dicitur finis rei, sicut forma habet rationem finis, quamvis sit pars rei. Et quia satisfactio est ultima pars in qua pœnitentia consummatur, ideo dicitur fructus, quod in ratione finis sonat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod circumstantia aggravet peccatum in infinitum. Quia una circumstantia corrumpit virtutem : sed virtus non corrumpitur nisi per peccatum mortale, quod habet quantitatem infinitam; ergo circumstantia addit rationem peccati infinitam, et sic aggravat in infinitum.

2. Præterea, dicit Augustinus « Nullum est adeo veniale quin fiat mortale, dum placet : » sed placentia est quædam circumstantia, et reducitur ad quomodo; ergo circumstantia facit de veniali mortale, et sic aggravat in infinitum.

3. Præterea, plus distat actus virtutis ab actu peccati mortalis, quam actus venialis peccati a mortali : sed una circumstantia mutata facit de actu virtutis actum peccati mortalis; sicut cognoscere non suam est actus peccati, sed cognoscere suam potest esse actus virtutis; ergo multo magis facit de veniali mortale; et sic idem quod prius.

Contra. Quantitas accidentalis non excedit quantitatem substantialem : sed quantitas ex circumstantia peccati proveniens est ei accidentalis; cum ergo quantitas peccati venialis sit finita, quantitas ex circumstantia ejus proveniens non erit infinita; ergo non aggravat in infinitum.

Præterea, quæ in infinitum differunt, non conveniunt in genere : sed eorum quæ non conveniunt in genere, unum non potest in aliud transmutari, sicut linea

in colorem; ergo non potest per circumstantiam actus peccati venialis trahi ad infinitam quantitatem.

Respondeo. Dicendum, quod circumstantia dicitur quædam proprietas in actu considerata ex his quæ circumstant personam, vel factum ipsum : quæ quidem dicitur aggravare, in quantum ad malitiam actus addit. Quanto enim aliquid pluribus modis inordinatum est, tanto pejus est. Aliquando vero circumstantia aggravat ad aliam speciem non trahendo, quando per circumstantiam non additur deformitas alterius peccati; sicut si ardenti comestioni etiam tempus indebitum apponatur, semper remanet infra speciem gulæ. Cum vero addit deformitatem, quæ ad aliam speciem peccati pertinet, tunc dicitur in aliam speciem trahere; sicut si gulosæ comestioni addatur, quod fiat contra præceptum, trahitur in aliam speciem peccati, scilicet inobedientiæ. Et tunc si illud peccatum, in cujus speciem transfertur, de suo genere sit mortale, dicitur in infinitum aggravare, sicut in prædicto exemplo patet : alias non : sicut si aliquis diu contineat ut confabulationibus vacet : hæc enim circumstantia trahit in aliam speciem, non tamen peccati mortalis. Nunquam vero contingit, quod circumstantia speciem non mutet, et in infinitum aggravet; quia veniale et mortale non sunt secundum eamdem speciem moris. Secundum vero, quod in aliam speciem transfert, proprie loquendo, circumstantiæ rationem non retinet, quia jam non circumstat, sed intranea efficitur. Et ideo id quod est circumstans, potest aggravare in infinitum, non tamen in quantum est circumstantia.

Ad primum. Virtus non corrumpitur nisi per peccatum mortale, dicendum, quod verum est; sed circumstantia quæ novam rationem mortalis addit, jam non manet in ratione circumstantiæ, quia non tantum auget sed mutat.

Ad secundum dicendum, quod non addit rationem mortalis, nisi in tantum crescat quod adhibeatur ei ut fini, et per consequens supra Deum diligatur : et ita contemptum Dei talis placentia addit, quia habet de se specialem rationem peccati; et ideo jam non manet in ratione circumstantiæ.

Ad tertium, Circumstantia mutata facit de actu virtutis actum vitii, dicendum, quod talis circumstantia quæ hæc facit, trahit in aliam speciem, quæ jam rationem circumstantiæ, inquantum hujusmodi, amittit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod omnis circumstantia sit confitenda. Gen. XIX præcipitur Loth de Sodomis exeunti ne moretur in omni regione circa, sed penitus de Sodomis, idest de peccato per confessionem exeat; ergo non solum peccatum, sed omnis circumstantia peccati confiteri debet.

2. Præterea, secundum quantitatem peccati debet injungi satisfactio. Cum igitur circumstantia variet quantitatem peccati, est confitenda pro satisfactionis injunctione.

3. Præterea, confessio debet contritioni respondere : sed homo debet de singulis circumstantiis conteri, ut *littera* Augustini dicit; ergo et confiteri.

Contra. Secundum Philosophum, delectabile carnis, quanto magis in particulari consideratur, tanto magis appetitum movet : sed homo debet fugere appetitum talis delectationis; I Cor. VI : *Fugite fornicationem;* ergo videtur quod peccatorum carnalium non sint omnes circumstantiæ confitendæ.

Præterea, ex circumstantiis recitatis aliquando alicujus personæ peccatum innotescit : sed homo in confessione se debet accusare, non alterum infamare; ergo videtur quod non debeamus omnes circumstantias confiteri.

Respondeo, quod peccatum mortale necessario est confitendum : ideo circumstantia quæ novam rationem peccati mortalis addit, de necessitate est confitenda, alia autem non.

Ad primum, quod debet exire de omnibus, dicendum, quod verum est; tamen non oportet quod semper per confessionem, sed sufficit quod alio modo, scilicet per intrinsecam contritionem.

Ad secundum, de satisfactione reci-

pienda, dicendum, quod determinata quantitas peccati non potest sacerdoti innotesci, quia nec ipse peccator scit : unde sufficit quod cognoscat quantitatem quæ ex nova specie consurgit. Vel dicendum, quod si cognosceret, non tamen tenetur confiteri; quia tantum peccatum mortale, est de necessitate confitendum.

Ad tertium, de Augustino, dicendum, quod de circumstantiis quæ peccati speciem mutant, oportet quod quis doleat ad peccati dimissionem, de aliis autem singulis sufficit quod in generali; non tamen necessitatis est, quod de eis doleat ut peccatum dimittatur. Sed quia probatur per duo alia argumenta quod non sint confitendæ, respondendum est ad ea. Circumstantiæ peccati carnalis movent appetitum, dicendum, quod in confessione confitenti et confessori datur gratia ne in eorum appetitus deducantur.

Ad quintum, ex circumstantiis recitatis, dicendum, quod si talis circumstantia non trahit in aliud genus mortalis, non est confitenda. Si autem trahat sic, quia magis aliquis debet suam purgare conscientiam quam famam alterius custodire : ita tamen caute, ut quantum fieri potest in speciali lateat, etsi in generali dicatur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non exigatur aliqua pœnitentia ante baptismum. Rom. XI : *Sine pœnitentia sunt dona Dei*, *Glossa*, « Gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, nec planctum, neque aliquid hujusmodi, sed omnia gratis condonat; » ergo non præexigitur pœnitentia ante baptismum.

2. Præterea, baptismus sufficit delere omnem culpam et pœnam; ergo non requirit aliud adjutorium pœnitentiæ.

4. Præterea, secundum non debet præcedere primum; ergo pœnitentia, cum sit secunda tabula, baptismum, cum sit prima tabula, non præcedit.

Contra. Qui accedit fictus non suscipit baptismi effectum : omnis autem impœnitens fictus accedit; ergo etc.

Præterea, Act. II dicitur : *Agite pœnitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum*, *Glossa :* « Dicturus de baptismate, præmisit lamenta pœnitentiæ; » ergo pœnitentia debet præcedere baptismum.

Respondeo. Pœnitentia dupliciter accipitur : vel ut sacramentum officio ministrorum dispensata, et sic sequitur baptismum : aut ut est virtus, et sic dupliciter accipitur. Aut enim ut est virtus formata, et sic non requiritur quod de necessitate baptismum præcedat, sed quasi per baptismum causata, quia sic virtute baptismi numquam culpa actualis adulto remitteretur, cum jam esset remissa. Vel ut informis virtus, idest, quædam peccati detestatio, quamvis non omnino sufficiens; et sic requiritur ut causa removens prohibens, sed defectus ejus suppletur in baptismo. Ratio autem quare requiratur, hæc est : quia voluntas semel fixa in peccato, semper manet in eo fixa actu vel habitu, nisi per actualem detestationem avellatur ab eo : voluntas autem fixa in peccato non est subjectum susceptibile gratiæ.

Ad primum de illa *Glossa* quæ est Ambrosii, dicendum, quod loquitur de gemitu et planctu satisfactionis exterioris, non interioris.

Ad secundum, Baptismus sufficit, dicendum, quod sufficit quantum est de se, dummodo inveniat dispositum susceptibile.

Ad tertium de prima tabula, dicendum, quod non præexigitur ut tabula, sed ut virtus informis, disponens ad gratiæ susceptionem.

ARTICULUS V

Ad quintum sic proceditur. Et 1. videtur, quod veniale possit remitti sine contritione aliqua : quia dicit Augustinus : « Quod facit gutta aquæ in camino ignis, hoc veniale in viro justo; » ergo statim remittitur solo fervore charitatis sine contritione aliqua.

2. Præterea, per benedictionem episcopalem et aquam benedictam et multa alia dicuntur remitti venialia; ergo sine contritione.

3. Præterea, minima contritio sufficit tollere omnia mortalia; ergo, cum distantia infinita sit inter veniale et mor-

tale, nulla contritio requiritur ad tollenda venialia.

Contra. Contraria contrariis curantur; ergo ad tollendam culpam delectationis venialis, requiritur dolor ei contrarius.

Præterea, sicut intrinsecus peccatum committitur, sic et deletur : sed non per gratiæ infusionem intrinsecam; ergo per motum gratiæ intrinsecum; et sic per motum contritionis tollitur veniale, qui est motus gratiæ.

Respondeo. Peccatum voluntarium non dimittitur sine hoc, quod voluntas ipsum peccatum detestetur; ideoque ad omnis voluntarii peccati remissionem, requiritur voluntatis a peccato aversio. Sed hoc dupliciter potest esse. Quædam enim sunt voluntaria omnino, ut mortalia; et in his requiritur aversio voluntatis ab eis in speciali; quædam non, ut venialia; et in his sufficit in generali, et quasi implicite.

Ad primum de gutta aquæ, dicendum, quod in ferventi motu charitatis est culpæ venialis detestatio implicita; quia si cogitaret tunc de eo, detestaretur illud, ideo per talem motum remittitur veniale.

Ad secundum de benedictione episcopali, dicendum, quod hæc specialiter dicuntur remittere, non quia remittant per se, sed quia hæc sunt excitativa fervoris, per quem fit remissio.

Ad tertium de mortali et veniali, dicendum, quod ex parte aversionis in infinitum distant; et ideo ad venialis remissionem nova gratia non requiritur, quia ei non contrariatur. Requiritur tamen aliquis novus motus voluntatis informatæ gratia; quia etsi gratiam non impediat, tamen motum gratiæ retardat; et ideo motui gratiæ, sed non gratiæ, opponitur.

Expositio Textus.

« Ut sicut tribus modis Deum offendimus. » Contra : Non sufficit contritio cordis de peccato in corde sine confessione oris. Respondeo : Dictum est hoc per quamdam adaptationem, non per præcisionem.

« Omnis ista varietas confitenda est. » Contra : Non tenetur quis confiteri omnes circumstantias. — Respondeo : Confitenda est secundum consilium, non secundum præceptum.

« Quæ non secundum auctoritates canonicas. » Contra : Paucæ injunguntur secundum auctoritates canonum. — Respondeo : Hoc intelligitur non quoad pœnitentiæ quantitatem a canonibus taxatam, sed qualitatem.

« Ideoque miles, vel negotiator. » Contra : Joannes non præcipiebat militibus militiam deserere, Luc. III. Respondeo : Gregorius intelligit in casu in quo militia, vel negotiatio sine peccato exerceri non potest. Alias non oporteret militiam deserere, nisi homo vellet solemnem pœnitentiam agere. De hoc enim dicit Leo Papa : « Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis post pœnitentiam redire ad militiam sæcularem.

« Quæ autem pro venialibus sit satisfactio. » Sciendum est quod venialia multipliciter habent remitti : aliquando quasi ex virtute sacramenti, ut per pœnitentiam, per baptismum, per Eucharistiam, per extremam unctionem, per relaxationes quæ fiunt virtute clavium Ecclesiæ, et per generalem confessionem; aliquando quasi per modum meriti, per martyrium scilicet, dimissionem injuriarum, conversionem aliorum, patientiam flagellorum. Episcopalem unctionem, aquam benedictam et hujusmodi.

DISTINCTIO XVII

Divisio Textus.

« Hic oritur quæstio. » Egit de partibus pœnitentiæ conjunctius et absolute. Hic agit separatim et comparative. Et determinat hic triplicem quæstionem circa confessionem. Primo an ad remissionem peccati sufficiat contritio, vel præexigatur confessio. Secundo, an sufficiat confiteri soli Deo : « Jam. » Tertio, an valeat confessio facta laico : « Nunc. » In prima parte primo ponit duplicem opinionem. Secundo, docet eli-

gere veriorem : « Quid ergo. » In secunda parte primo ponit quorumdam opinionem falsam : « Jam. » Secundo, aliorum opinionem veram : « Quod autem. » In tertia parte primo ponit tertiæ quæstionis determinationem : « Nunc. » Secundo, auctoritatum quæ videntur dicere quod non oporteat confiteri sacerdotibus determinationem : « Cum ergo. » Ubi primo ostendit quod confessio sacerdotibus est facienda. Secundo ostendit ad quid est necessaria : « Si ergo. »

Hic est triplex quæstio. Prima de justificatione impii. Secunda de contritione. Tertia de confessione.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° quæ requirantur ad justificationem impii ; 2° de ordine eorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod gratiæ infusio non exigatur ad justificationem impii. Secundum Augustinum, majus est justificare impium quam creare cœlum et terram : in creatione vero nullum medium requiritur; ergo nec in justificatione.

2. Præterea, videtur, quod non sit necessarius motus liberi arbitrii in Deum. Deus Salomoni dormienti infudit sapientiam, III Reg. vi; ergo non requiritur motus liberi arbitrii ad infusionem sapientiæ; ergo nec ad infusionem gratiæ.

3. Præterea, videtur quod nec requiratur contritio. Luc. vii dicitur : *Remittuntur ei peccata etc. Glossa.* « Ardor charitatis in ea rubiginem peccatorum consumpsit; » ergo per viam amoris de bono, non doloris de peccato, justificata fuit.

4. Præterea, videtur quod nec remissio culpæ. Effectus enim non connumeratur suæ causæ; ergo nec infusio gratiæ causa est remissionis culpæ; ergo etc.

Contra. In illo verbo Psalm. lix : *Commovisti terram,* notantur hæc quatuor. Primo gratiæ infusio, cum dicitur, commovisti terram. Secundo, contritio, cum subjungitur, conturbasti eam. Tertio, peccati remissio, cum additur, sana contritiones ejus. Quarto, motus liberi arbitrii in Deum, cum additur, quia mota est.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in mutationibus naturalibus actus activorum non sunt nisi in agente et patiente. sic etiam in moralibus. In qualibet quippe mutatione ex parte agentis fit alicujus formæ repulsio, et alterius introductio. In patiente vero requiritur duplex dispositio. Una ad expulsionem unius formæ, altera ad introductionem alterius. Secundum hoc in mutatione justificationis impii concurrunt quatuor : duo ex parte agentis, scilicet gratiæ infusio, et culpæ expulsio ; alia duo ex parte suscipientis, scilicet motus liberi arbitrii in Deum, et contritio de peccato.

Ad primum de gratia, dicendum, quod non est simile : quia creatio nihil supponit, ideo in ea non potest aliquid cadere medium : sed justificatio aliquid præsupponit. Vel dicendum, quod sicut in creatione est forma naturalis, qua res creata esse formaliter incipit; ita et in creatione est forma gratuita, sive supernaturalis, qua res creata incipit bene esse, scilicet secundum esse gratiæ.

Ad secundum dicendum, quod non est simile; quia sapientia magis respicit intellectum quam affectum; gratia vero e converso. Unde cum intellectus cogi possit, affectus vero non, ideo non requiritur ad sapientiam voluntaria dispositio, sicut ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod illa consumptio intelligitur quo ad reliquias culpæ, non quo ad culpam. Vel dicendum, quod fervor charitatis semper habet secum odium contrarii.

Ad quartum de causa, dicendum, quod hoc verum est in causa et effectu universaliter se consequentibus, sicut præsentia solis et illuminatio aeris : sed non sic se habet remissio culpæ et infusio gratiæ, cum in statu innocentiæ fuisset gratiæ infusio sine remissione culpæ.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod remissio culpæ præcedat

infusionem gratiæ. In omni enim motu recessus a termino a quo, præcedit accessum ad terminum ad quem, vel tempore, ut in motu successivo; vel natura, ut in mutatione subita. Culpæ autem remissio dicit recessum a termino a quo, gratiæ infusio accessus ad terminum ad quem; ergo etc.

Contra. Causa est prior effectu, gratia vero remittit culpam; ergo etc.

Præterea, videtur quod motus liberi arbitrii præcedat gratiæ infusionem : quia motus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam : dispositio vero naturaliter præcedit formam.

Contra. Motus liberi arbitrii non est meritorius, nisi gratia informatus; ergo gratia præcedit.

Præterea, videtur quod contritio præcedat motum liberi arbitrii. Prius enim est declinare a malo quam facere bonum; ergo contritio de peccato præcedit motum liberi arbitrii in Deum.

Contra causa motus liberi arbitrii est motus fidei; motus contritionis est motus pœnitentiæ : fides autem præcedit pœnitentiam; ergo etc.

Præterea, videtur quod culpæ remissio præcedat contritionem. Contritio est actus virtutis, actus virtutis non egreditur nisi a potentia purgata; ergo præcedit purgata potentia; et sic culpæ remissio præcedit contritionem.

Contra. Si contritio non præcedit; ergo adultus justificatur non per contritionem.

Respondeo. Dicendum, quod in justificatione impii, hæc quatuor, scilicet motus liberi arbitrii, contritio, infusio gratiæ, et remissio culpæ, simul sunt tempore; sicut in naturalibus dispositio, quæ est necessitas materiæ, formæ introductio, et alterius expulsio : non tamen simul natura. Nam prioritas et posteritas secundum ordinem naturæ ad ordinem causæ et causati aliquo modo reducuntur, quia principium et causa idem sunt secundum Philosophum. Unde secundum diversum genus causæ unum istorum prius est alio, et e converso; sicut dispositio, quæ est necessitas materiæ, est causa materialis formæ, forma vero causa formalis necessitatis materiæ. Et hoc modo potest dici quod motus liberi arbitrii et contritio sunt priora aliis duobus in genere causæ materialis; alia vero duo, scilicet gratiæ infusio et culpæ expulsio, sunt his priora in genere causæ formalis. Et iterum a parte dispositionum prior est contritio, quæ removet prohibens, in genere causæ materialis; sed motus liberi arbitrii in genere causæ formalis. Similiter ex parte formarum prior est culpæ remissio in genere causæ materialis; sed gratiæ infusio prior est in genere causæ formalis; quia culpæ remissio est dispositio ad gratiæ infusionem. Quia vero agens generat simile sibi in forma, et natura principaliter intendit introductionem formæ; ideo secundum ordinem causæ formalis, est ordo secundum agentem et finalem. Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo : 1° utrum de quolibet peccato debeat homo confiteri; 2° de quantitate contritionis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non requiratur contritio specialis de singulis peccatis. Quia simul fit in eodem instanti de singulis peccatis justificatio : simul enim et in eodem instanti non potest haberi de omnibus contritio specialis; ergo ad justificationem non requiritur specialis contritio.

2. Præterea si requiritur specialis : aut ergo sufficiens de quolibet, aut non. Si sufficiens; ergo ad primam contritionem ante alias fit justificatio. Si non; ergo per contritionem insufficientem fit justificatio.

3. Præterea, contritio est de peccato in quantum est Dei offensa; ergo in ratione generali, non in speciali singulorum.

Contra. Psal. VI dicitur : *Lavabo per singulas noctes lectum meum. Glossa* « per singula peccata conscientiam; » ergo requiritur specialis contritio de singulis.

Præterea, requiritur singulorum confessio specialis; ergo et contritio.

Respondeo. Dicendum, quod contraria contrariis curantur. Ideo sicut in quolibet peccato mortali est actualis aversio voluntatis a Deo ad peccatum, ita oportet quod in remissione peccati mortalis sit actualis conversio a peccato ad Deum. Hæc autem conversio appellatur contritio. Aversio enim voluntatis manentis in peccato non tollitur nisi per voluntatis fractionem omnimodam quæ appellatur contritio. Non tamen oportet quod in ipso instanti quo quis justificatur, conteratur de omnibus peccatis in speciali, quia hoc est impossibile; sed sufficit tunc in generali, in speciali vero ante vel post.

Ad primum, Simul fit, dicendum, quod quamvis simul fiat justificatio, tamen successive fit præparatio ad justificationem; et ideo in sui principio oportet quod sit singillatim de omnibus : sed in sui fine, cum est gratia informata, est simul; et sic est de his quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad secundum, aut est sufficiens aut non, dicendum, quod requiritur sufficiens de omnibus generalibus ad justificationem, secundum quam remittuntur peccata; sed quamvis ad præparationem in principio possit esse sufficiens, non tamen per eam remittuntur peccata.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod contritio sit maximus dolor qui possit esse. Jeremiæ enim VI dicitur : *Luctum unigeniti etc. Glossa :* Docet pœnitentem quid debeat facere : « nihil enim dolentius morte unigeniti; » ergo requiritur dolor maximus.

2. Præterea, quantus est amor conjunctionis, tantus est dolor separationis. Sed anima magis debet diligere conjungi Deo, quam proprio corpori; ergo magis debet dolere de ejus separatione.

Contra. Minimus dolor cum gratia sufficit ad salutem; ergo non requiritur maximus.

Præterea, omnis dolor, qui est subjecti corruptivus, est immoderatus; sed si requireretur major vel æqualis dolor mortis, esset subjecti corruptivus; ergo etc.

Præterea, videtur, quod non requiratur maximus secundum durationem. Non oportet hominem semper in confessione vel satisfactione exteriori durare; ergo a simili, nec in contritione seu interiori dolore; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod in contritione duplex est dolor : unus in voluntate, qui non est aliud quam displicentia peccati, et in hoc consistit essentia contritionis. Alius in sensualitate, qui causatur ex primo dolore, vel secundum necessitatem naturæ ex motu superiorum virium sequuntur inferiores, vel secundum electionem, prout voluntas excitat dolorem in illis. Primus ergo dolor, secundum intensionem debet esse maximus in genere, scilicet comparatione aliorum dolorum; quia quanto aliquid debet magis placere, tanto ejus oppositum debet magis displicere. Non tamen oportet quod sit maximum in specie hujus doloris; sicut quilibet amor charitatis est maximus in genere, sed non in sua specie. Secundum vero durationem oportet quod sit maximus, quia per totum tempus præsentis vitæ in habitu, sed non in actu. In actu vero sufficit quod sit, quando homo recordatur. Unde Hugo « Deus, inquit, quando absolvit hominem a vinculo peccati, ligat eum vinculo perpetuæ detestationis. » Secundus vero dolor non oportet quod sit maximus intensive; tum quia vires inferiores magis moventur ex apprehensione objectorum propriorum, quam ex redundantia superiorum virium; tum quia non requiritur ad contritionem de necessitate, sed de perfectione : nec extensive, ne si nimis duret, homo in desperationem labatur.

Ad primum in contrarium, minimus dolor, dicendum, quamvis sufficiat minimus dolor in genere doloris spiritualis in contritione, dolor tamen maximus est respectu aliorum dolorum.

Ad secundum dicendum, quod dolor ille spiritualis non est corruptivus subjecti, sed dolor sensibilis : est enim pri-

mus dolor in parte animæ incorruptibilis.

Ad tertium dicendum, quod in electione voluntatis committitur peccatum, sed sine ea nec in ore committitur ; et ideo oportet quod semper sit detestatio peccati in voluntate ne assentiatur peccato et ita non sit in opere vel sermone : et propter hoc contritio debet esse perpetua, non autem satisfactio et confessio.

QUÆSTIO III

Circa tertium quæruntur duo : 1° utrum omnes ad confessionem teneantur ; 2° cui sit confessio facienda.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non teneamur omnes ad confessionem. Quia quilibet debet celare et non prodere crimen proximi sui : sed magis debet diligere se quam proximum ; ergo magis celare crimen suum.

2. Præterea, Petrus et Magdalena et alii plures leguntur justificati sine confessione ; ergo non est necessaria ad justificationem.

3. Præterea, confessio fit ad taxandum pœnitentiam pro culpa : sed homo posset sufficienter sibi taxare pœnam pro culpa ; ergo nec oportet alteri confiteri.

Contra. Boetius in lib. *de Consolatione* ait : « Si operam medicantis expectas, oportet quod vulnus detegas ; » ergo ad sanationem spiritualis vulneris detectio est necessaria ; ergo et confessio.

Præterea, pœnitentiæ condistinctæ adinvicem partes sunt confessio, contritio et satisfactio : sed omnes tenentur ad satisfactionem et contritionem : ergo et ad confessionem.

Respondeo. Ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina ; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui post baptismum peccatum mortale incurrunt. Alio modo ex præcepto juris positivi ; et sic tenentur omnes ex præcepto Ecclesiæ edito in concilio generali sub Innocentio III. Quia quamvis homo post baptismum naufragium mortale evadere possit, tamen veniale, quod est dispositio ad mortale, non potest evadere ; et contra illud etiam pœnitentia ordinatur ; et ideo manet pœnitentiæ locus etiam in his qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis. Secundum tamen alios, non oportet quod de veniali quis confiteatur ; sed ut se sacerdoti repræsentet et ostendat se esse absque conscientia mortalis.

Ad primum de crimine proximi, dicendum, quod sicut crimen proximi non debemus prodere nisi ei qui vult et potest prodesse, ita nec nostrum.

Ad secundum de Petro, dicendum, quod privilegia specialia non faciunt legem communem. Vel dicendum, quod multa facta sunt quæ non sunt scripta : unde potest esse quod confessi fuerint peccata, quamvis non sit scriptum.

Ad tertium dicendum, quod magis est ordinatum judicari ab altero quam a seipso. Vel dicendum, quod in judicio proprio posset esse periculum, cum homo nimis sit propitius sibi ipsi.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sufficiat confiteri laico. Quia non obligamur ad confitendum nisi ex institutione divinæ : sed institutio divina non facit mentionem de sacerdote. Jac. v : *Confitemini alterutrum peccata vestra* ; ergo non est necesse confiteri sacerdoti.

2. Præterea, videtur, quod nec sacerdoti proprio. Ad quod enim determinate tenemur, non est in nostra electione. Sed Augustinus dicit : « Qui confiteri vult, quærat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere ; » ergo licet confessorem sibi eligere.

3. Præterea, aliqui sunt qui non habent proprios sacerdotes, ut prælati ; ergo vel non tenentur confiteri, vel non est necesse confiteri proprio sacerdoti.

Contra. Secundum jura, nullus debet alterius subditum ligare vel solvere ; er-

go nec debet ejus confessionem audire.

Præterea, soli sacerdotes cum ordinantur accipiunt claves ; ergo soli habent potestatem ligandi et absolvendi ; ergo eis solum debet confessio fieri et non laicis.

Respondeo. Ad effectum aliquem duo requiruntur : scilicet potentia activa in agente et materia debita in suscipiente. Ideo ad effectum ligandi et solvendi, requiritur et potestas clavium quæ datur in ordine, et materia debita, scilicet subditus qui habetur ex jurisdictione. Unde oportet confiteri sacerdoti, et non nisi proprio. Sed proprius sacerdos duplex est. Vel ex jurisdictione ordinaria, sicut parochialis sacerdos, vel episcopus, vel Papa : vel ex jurisdictione delegata, sicut ille cui committit potestatem audiendi aliquis horum trium, vel etiam delegatus domini Papæ.

Ad primum dicendum, quod Jacobus præsupponit quod illis sit confessio facienda, quibus data est potestas ligandi et solvendi a Christo, scilicet sacerdotibus.

Ad secundum de Augustino, dicendum quod hoc intelligitur de licentia data a sacerdote proprio.

Ad tertium dicendum de prælatis,quod concessum est talibus a jure confessores eligere ; illi vero quos eligunt in hoc casu, superiores eis sunt, quamvis non simpliciter ; sicut medicus ab altero medico curatur, non in quantum medicus, sed in quantum infirmus.

Expositio textus

« Votum quod optatione judicatur. » Contra : Ergo nihil addit postea confessio in actu. — Respondeo : Hoc intelligitur quantum ad remissionem culpæ, sed non totius pœnæ.

« Qui confessionis votum non habet. » Contra : Ergo emittitur votum in contritione. — Respondeo : Accipit large, idest propositum, non promissum.

« Ipsi in se inferunt excommunicationis sententiam. » Contra : Nullus potest aut debet excommunicare seipsum. — Respondeo : Excommunicationem vocat separationem a sacramentis ex reverentia, non per sententiam ecclesiasticam.

« Indulgentiam nisi supplicationibus sacerdotum nequeunt obtinere. » Contra : Aliquando non potest haberi sacerdotis supplicatio. — Respondeo : Haberi debet semper, vel potest in actu, vel in proposito, vel explicito, vel saltem implicito.

«Ut veniale per confessionem.» Contra : Ante remissum est. — Respondeo. Potest intelligi de confessione in proposito, vel de venia quoad relaxationem pœnæ.

« Proximo vel socio est facienda. » Sed numquid potest iste absolvere. — Respondeo : Non potest ; sed iste facit quod in se est confitendo, quamvis non obtineat quod est in ministro Ecclesiæ, scilicet absolutionem recipiendo.

« Species superbiæ se velle videri justum. » Contra : Videri bonum non est malum. — Respondeo : Quamvis de se non sit malum ; si quis enim vult videri bonus propter exemplum, non est hoc malum ; sed hypocrita vult propter laudem.

DISTINCTIO XVIII

Divisio textus

« Hic quæri solet. » Egit de pœnitentia secundum esse suum ; hic agit de potestate ministrorum pœnitentiam injungentium ; et primo agit de potestate et usu clavium, dist. hac. Secundo, de collatione potestatis, dist. XIX. In prima parte primo inquirit quæ sit potestas Ecclesiæ ligandi et solvendi. Secundo, inquirit qualiter peccatores per eam ligat et solvit : « Sed quæritur utrum. » Tertio, diversos modos ligandi et solvendi distinguit : « Non autem sacerdotibus. » Quarto, ostendit quid est illud a quo solus Deus absolvit : « Hic quæritur. » In prima parte primo quæstionem proponit de potestate et usu clavium in generali. Secundo ostendit quæ sit potestas clavium : « Claves. » Tertio, quis usus earum : Usus. » In secunda parte primo tangit

sententiam quorumdam falsam : « Sed quæritur. » Secundo, aliorum veram : « Alii. » Tertio, excludit errorem qui posset incidere circa ea : « Nec tamen ideo. » In tertia parte primo ostendit qualiter sacerdos solvit et ligat quoad culpam : « Non autem. » Secundo, quoad duplicem pœnam, scilicet pœnitentialem et judiciariam : « Ligant quoque. » Tertio, qualiter Deus confirmat ligantis vel solventis sententiam : « Secundum hos modos. »

Hic duplex est quæstio : prima de clavibus ; secunda de excommunicatione. Circa primum quæruntur duo : primo utrum Ecclesiæ datæ sint claves regni cœlestis ; secundo de effectu clavium.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° an Ecclesiæ datæ sint claves regni cœlorum ; 2° de effectu clavium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sint claves datæ Ecclesiæ. Frustra dantur claves ad aperiendum ostium, quod semper est apertum : sed ostium regni cœlorum a passione Domini semper est apertum. Apoc. v : *Vidi ostium apertum in cœlo* ; ergo frustra datæ sunt claves Ecclesiæ ad aperiendum ostium regni cœlorum.

2. Præterea, cuicumque aperitur cœlum, clauditur infernus et e converso : sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni ; ergo nec cœlorum.

3. Præterea, majus est introduci in gloriam quam in gratiam ; ergo cum solus Deus habeat claves introducendi ad gratiam, multo magis ipse solus habet claves introducendi in gloriam.

4. Præterea, multi habent scientiæ donum, qui nec sibi nec aliis possunt regni cœlestis aditum aperire ; ergo ad minus scientia non est clavis regni cœlorum.

Contra. Dictum est Petro, et in Petro cæteris ejus successoribus. Matth. xxvi : *Tibi dabo claves regni cœlorum* ; ergo Ecclesia in prælatis suis vere habet claves. etc.

Præterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quæ dispensat ; sed ministri Ecclesiæ sunt dispensatores divinorum, I Cor. iv : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* ; ergo debet habere claves.

Respondeo. Dicendum, quod clavis metaphorice accipitur hic. Sicut enim illud quo aufertur obstaculum introitus in domum dicitur esse clavis in corporalibus, sic in spiritualibus potestas qua aufertur peccatum, quod est obstaculum introitus in regnum cœlorum, dicitur esse clavis. Hæc autem potestas est triplex : quædam auctoritatis, quæ est in solo Deo qui remittit peccatum per gratiæ infusionem. Quædam excellentiæ in Christo qui peccatum remittit per meritum passionis. Altera ministerii in prælatis Ecclesiæ, qui peccatum remittunt per ministerium sacramentorum. Quia enim nullus sibi aperire valet ; ideo commissum est ministerium remittendi peccata, quo regnum cœlorum aperitur, Ecclesiæ ministris. Sed quia remissio peccati non debet impendi nisi dignis ; ideo hunc actum præcedit actus alius, qui est discernere inter dignos et indignos peccati remissionis. Et secundum hunc duplicem actum, duplex est in Ecclesia clavis, non distincta in essentia potestatis, sed ex comparatione ad actus distinctos : sicut in judice una est potestas judicandi, quæ includit duplicem actum discernendi in causæ examinatione, et absolvendi et ligandi per sententiæ condemnationem. Ad primum autem actum ordinatur clavis scientiæ, ad secundum clavis potestatis.

Ad primum dicendum, quod Christus in passione removit clausuram primam generalem, quæ fuit per peccati originalis traductionem ; sed tamen quilibet adhuc sibi procurare potest clausuram particularem quæ est per peccati mortalis propriam commissionem.

Ad secundum de inferno, dicendum, quod Ecclesia habet easdem claves cœli et inferni ; sed denominatur a fine prinpali et digniori.

Ad tertium dicendum, quod solus Deus ad gratiam et ad gloriam introducit per modum agentis principalis ; sed tamen minister sacramentorum introducit ad utrumque per modum agentis instrumentalis.

Ad quartum dicendum, quod scientia dupliciter accipitur. Uno modo habitus cognitionis ; altero modo, auctoritas discernendi. Primo modo non est clavis, quamvis hoc Magister sentire videatur. Secundo modo sic.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullo modo potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Mat. IX dicitur : *Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus?* Et hoc idem ostenditur ex multis auctoritatibus. Ergo potestas clavium nihil operatur ad remissionem culpæ.

2. Præterea, Hieronymus dicit in *littera*, quod in absolvendis peccatis idem operatur sacerdos Evangelicus, quod olim sacerdos legalis in leprosis mundandis : sed iste tantummodo ostendebat munditiam, nullo modo efficiebat ; ergo etc.

3. Præterea, virtus finita non potest in infinitum : culpa vero mortalis et pœna æterna est quodammodo infinita ; ergo etc.

4. Præterea, videtur, quod nec extendat se ad remissionemem pœnæ temporalis ; quia post absolutionem remanet pœnitens ligatus ad pœnam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam ; ergo etc.

Contra. Dixit Jesu discipulis suis, Joan. XX : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* ; » ergo possunt peccata remittere.

Præterea, si nihil dimittit de culpa nec de pœna ejus, absolutio nihil prodest, quod est falsum ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod ad aliquid operatur virtus clavium dispositive et ad aliquid effective. Dispositive quidem ad remissionem culpæ et pœnæ æternæ : quia sicut per quodlibet sacramentum novæ legis disponitur quis ad gratiam, ita virtute clavium in pœnitentia pœnitens. Unde si aliquis insufficienter ad gratiam suscipiendam disponeretur, in ipsa confessione et sacramentali absolutione disponeretur et gratiam susciperet, nisi obicem poneret. Si autem prius sufficienter fuisset dispositus et gratiam obtinuisset, in pœnitentia virtute clavium copiosius munus gratiæ reciperet ; sicut in baptismo quis recipit gratiam si ei obicem non ponit cum ante non receperit, et si recipit copiosiorem recipit. Operatur autem virtus clavium effective ad remissionem alicujus partis pœnæ purgatoriæ, quia in absolutione relaxantur ; et secundum hoc sacerdos dicitur ligare et solvere, quia aliquid de pœna temporali remittit et ad residuum pœnæ obligat determinatam pœnam taxando, qui tamen in communi pœnæ debitor erat.

Ad primum Matth, IX, dicendum, quod loquitur de remissione per modum auctoritatis, non per modum ministerii.

Ad secundum de Hieronymo, dicendum, quod idem operatur et plus. Nam ille ostendebat signo, hic facto. Vel secundum quosdam, dicendum, quod habebat presbyter legalis virtutem mundandi a lepra corporali.

Ad tertium dicendum, quod finitum non potest agere in infinitum, ut agens principale ; sed ut instrumentum principalis agentis infiniti sic potest.

Ad quartum de pœna remanente, dicendum, quod remanet, sed diminuta virtute clavium quæ operatur ex superabundanti merito Christi, quod est annexum virtuti sacramentorum.

QUÆSTIO II

Circa secundum tria quæruntur : 1° an excommunicatio debeat fieri in Ecclesiæ ; 2° quis possit excommunicare ; 3° de communicatione cum excommunicatis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullus debeat ab Ecclesia excommunicari. Communio enim suffragiorum Ecclesiæ nulli potest auferri justo et

a nullo injusto potest haberi ; ergo nullus ab ea potest separari ; ergo nec excommunicari.

2. Præterea, in canonica Judæ dicitur, quod Michael diabolum noluit maledicere vel excommunicare ; ergo multo minus homo hominem debet maledicere vel excommunicare.

3. Præterea, non debet pœna excedere culpam ; ergo pro temporali damno vel injuria non debet quis excommunicari.

Contra, I Cor. v, Apostolus mandat Corinthium excommunicari ; ergo etc.

Præterea, Dominus præcepit incorrigibilem, sicut ethnicum et publicanum haberi, Matth. xviii ; ergo debet excommunicari.

Respondeo. Dicendum, quod judicium Ecclesiæ conforme debet esse judicio Dei. Deus autem multipliciter peccatores punit, ut ad bonum eos trahat : uno modo flagella immittendo, alio modo hominem sibi relinquendo, ut auxiliis subtractis quibus impediebatur a malo, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat a quo superbus recessit : et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur : in quantum enim a communione fidelium separat, imitatur divinum judicium, quo per flagella castigat : inquantum autem a suffragiis et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium, quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

Ad primum de suffragiis, dicendum, quod duplex est communio Ecclesiæ : quædam interior per charitatem, quædam exterior per ecclesiasticam unitatem ; ex qua contingit quod Ecclesia intentionem suam dirigit ad omnia membra sibi unita. Prima non potest auferri justo, nec tradi injusto. Secunda vero potest. Ab hac vero fit separatio per excommunicationem, non a prima.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de Michaele ; quia diabolus est incorrigibilis, homo autem non.

Ad tertium dicendum, quod in damno temporali est ipsum exterius nocumentum et est peccatum nocentis. Propter primum non excluditur quis a sacramentis, sed propter secundum. Nec tamen propter secundum semper, quia a levioribus pœnis est incipiendum et ad graviores perveniendum. Excommunicatio vero gravissima pœna est. Unde etiam pro peccato mortali in instanti non debet infligi, sed propter ejus incorrigibilitatem, idest pro contumacia ; quæ tripliciter contingit. Aut quando non venit quis ad judicium vocatus, aut antequam debet discedit, aut stans sententiæ non obedit.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod quilibet sacerdos possit excommunicare subditum suum ; quia quilibet habet claves ; actus vero clavium est excommunicare ; ergo etc.

2. Præterea, majus est solvere et ligare in foro pœnitentiæ, quam in foro judicii ; ergo, cum sacerdos possit primum, multo magis potest secundum.

3. Præterea, videtur, quod suspensus et excommunicatus possit excommunicare et absolvere, quia retinet ordinem et jurisdictionem. Plus vero non requiritur ad utrumque actum ; ergo etc.

Contra. Ligatus non potest alterum solvere vel ligare : tales vero ligati sunt ; ergo etc.

Præterea, majores pœnas infligere majorum est judicium non minorum. Excommunicatio vero maxima pœna est ; ergo etc.

Respondeo. Excommunicatio sequitur jurisdictionem in foro judiciali ; et ideo quicumque jurisdictionem habent ordinariam sive delegatam, possunt de jure excommunicare. Alii vero inferiores sacerdotes non nisi in casibus sibi concessis vel a jure vel a consuetudine vel ab homine. Suspensus autem et excommunicatus quamvis hanc jurisdictionem habeat, quia tamen habet eam ligatam, non potest excommunicare.

Ad primum, Actus clavium, dicendum, quod verum est, accidentalis non essentialis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit majus, non tamen tanta solemni-

tas requiritur; quia ubi nulli fit præjudicium, hoc fieri potest de facili.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habeat potestatem jurisdictionis, non tamen executionem. Illa namque sicut ab homine datur, sic tollitur et ligatur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod semper sit peccatum mortale excommunicato communicare. Secundum jura pro tali participatione, si non desistant, possunt homines participantes majori excommunicatione excommunicari : sed nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali; ergo etc.

2. Præterea, Innocentius III dicit, quod « pro metu mortis non debet homo excommunicato communicare, quia magis debet homo omne periculum subire, quam mortaliter peccare; » ergo excommunicato communicare est peccatum mortale.

3. Præterea, qui excommunicato scienter communicat, præceptum Ecclesiæ contemnit; ergo peccat mortaliter.

Contra. Pauci sunt qui hoc observent : durum est autem tantam multitudinem condemnare; ergo etc.

Præterea, nullus potest absolvere a mortali, nisi habeat jurisdictionem super absolvendum : sed potest absolvere a participatione excommunicationis quilibet sacerdos; ergo non est peccatum mortale.

Respondeo. Quidam dicunt quod aliquis participans excommunicato in verbo vel quocumque alio modo, nisi in casibus exceptis a jure, peccat mortaliter. Sed quia hoc videtur valde grave quod pro uno levi verbo quis peccet mortaliter; ideo aliis probabilius videtur, quod non semper peccet mortaliter, sed solum quando in crimine excommunicati participat, vel in divinis vel in contemptum Ecclesiæ.

Ad primum dicendum, quod quamvis participare simpliciter non sit peccatum mortale semper, tamen participare pertinaciter peccatum mortale est, quia contemnit.

Ad illud Innocentii, dicendum, quod loquitur de participatione divinorum. Vel dicendum, quod nec etiam veniale metu mortis committi debet. Unde hæc conditio, quia, non dicit tantum causam, sed exaggerationem, sive aggravationem.

Ad tertium dicendum, quod si communicat in contemptum Ecclesiæ, peccat mortaliter; sed non semper sic communicat.

Expositio Textus.

« Hæresis utramque non habet. » Contra : Si reconciliatur hæreticus non iterum dantur ei claves. — Respondeo : Jus vocat executionem, non ipsam potestatem.

« Nullius potestatis jura exercet. » Contra : Cujus est actus ejus est potentia aliqua ad actum illum. — Respondeo : Intelligitur de potestate per modum auctoritatis, non per modum ministerii, vel instrumenti.

« Non nisi per seipsum, vel per sanctos. » Contra : Etiam in sacramento malorum ministrorum confertur gratia. — Respondeo : Loquitur de collatione idonea ad quam concurrit meritum ministri.

« Hic quæritur quæ sit illa macula. » Macula peccati duplex causatur in anima, una per modum privationis per aversionem a bono incommutabili; altera per modum positionis per conversionem ad bonum commutabile, ut hic tangit Magister, sicut pomum cadendo in lutum coinquinatur et conquassatur.

DISTINCTIO XIX

Divisio textus

« Postquam ostensum est. » Egit de potestate et usu clavium; hic agit de collatione potestatis. Et primo principaliter de collatione clavis scientiæ; secundo

principaliter de collatione clavis potentiæ : « Cum que jam ; » tertio de qualitate illorum quibus utraque confertur : « Qualem autem. » In secunda parte primo tangit quorumdam opinionem falsam : « Cum que ; » secundo aliorum sententiam veram : « Aliis ; » tertio opponit in contrarium et solvit : « Præmissæ vero. » In secunda parte primo ponit veram sententiam et ejus confirmationem ; secundo incidenter movet et solvit quamdam contrarietatem : « Huic tamen. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum sacerdotis sit proprium habere claves ; 2° utrum sacerdos veteris legis habuerit claves ; 3° utrum mali sacerdotes hæretici, schismatici et excommunicati claves habeant ; 4° utrum quilibet sacerdos possit uti clave in quemlibet.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non soli sacerdotes in novo Testamento habeant claves. Nam ostiarii habent potestatem et officium indignos excludendi et dignos admittendi ; hoc autem est officium clavium ; ergo etc.

2. Præterea, excommunicare et absolvere ad claves pertinent : multi vero non sacerdotes habent potestatem excommunicandi et absolvendi, ut electi archidiaconi et officiales ; ergo etc.

3. Præterea, abbatissæ habent jurisdictionem ad correctionem suarum monialium ; ergo habent potestatem clavium.

4. Præterea, aliquis non sacerdos est majoris meriti aliquo sacerdote et majoris scientiæ ; cum ergo clavis potestatis ex passione Christi oriatur, cui per meritum conformamur, videtur quod sancti homines quamvis non sacerdotes, utramque clavem habere possint.

Contra. Dicit Ambrosius, quod Ecclesia in solis sacerdotibus habet claves ; ergo non in aliis.

Præterea, solis Apostolis et eorum successoribus claves sunt datæ ; ergo solis presbyteris qui sunt Apostolorum successores.

Respondeo. Duplex est clavis. Quædam enim est clavis ordinis, per quam regnum cœlorum alicui aperitur ; et ista tantum est presbyteris concessa. Alia est clavis jurisdictionis per quam aliquis admittitur et excluditur a regno Ecclesiæ militantis ; et hæc aliis quam sacerdotibus est concessa. Sed quia per regnum Ecclesiæ militantis pervenitur ad regnum Ecclesiæ triomphantis ; ideo hæc non dicitur proprie clavis cœli, sed dispositio ad ipsam.

Ad primum de ostiariis, dicendum, quod potestas ostiarii non est ad claudendum vel aperiendum regnum cœlorum, sed materiale templum. Potestas etiam ejus non est in definiendo vel in judicando, sed in exequendo ad judicium sacerdotis.

Ad secundum de archidiaconis et officialibus et hujusmodi, dicendum, quod hujusmodi, ut jam dictum est, habent clavem jurisdictionis, quæ non dicitur proprie clavis, sicut jam dictum est, et non clavem ordinis quæ proprie est clavis regni cœlorum, per quam subtrahitur peccatum, quod est impedimentum regni cœlorum.

Ad illud de abbatissis, dicendum, quod non habent claves ad aperiendum regnum cœlorum, sed actum similem actui clavium, scilicet in correptione temporali et disciplina suarum monialium propter periculum cohabitationis virorum inter eas.

Ad quartum dicendum, quod homo agit in sacramentis non tamquam auctor, sed sicut minister ; et ideo non agit virtute propriæ perfectionis, sed ejus cujus est minister. Ad ministerium autem deputatur aliquis per ordinem. Unde quantumcumque quis sit meriti, si ordine careat, clavem potestatis non habet. Similiter nec clavem scientiæ, quæ non importat scientiæ habitum, sed auctoritatem discernendi, ut dictum est.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est scientia discernendi et potentia judicandi, ut dictum est distinctione præcedenti : sed ipsi habuerunt utrumque ; ergo ipsi habuerunt claves.

2. Præterea, habuerunt potestatem in populo fidelium qui tunc erant. Aut ergo temporalem, aut spiritualem. Si temporalem, ergo non distinguebatur potestas sacerdotum et principum; quod falsum est. Si spiritualem, ergo habebant potestatem clavium.

3. Præterea, claves consequuntur ordinem : ipsi vero habebant ordinem sacerdotii ; ergo etc.

Contra. Potestas clavium ordinatur ad aperiendum regnum cœlorum, quod aperiri non potuit ante passionem Christi ; ergo sacerdos legalis clavem non habuit.

Præterea, potestas clavium est ad remissionem peccatorum. Sacerdotes vero legales nullam habebant potestatem in remissionem peccatorum, quia in sacramentis quæ ministrabant non conferebatur gratia ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod clavis regni cœlorum proprie dicitur quæ introducit ad regnum cœlorum. Sacerdos autem legalis non habebat potestatem introducendi ad regnum cœlorum, sed introducendi et excludendi a templo terreno, quod figurabat regnum cœlorum ; et ideo non habebat claves, sed in eo figura clavium præcessit.

Ad primum, Clavis est scientia, dicendum, quod hoc intelligitur respectu dignitatis vel indignitatis, quantum ad regnum cœlorum. Sacerdotes vero legales habebant scientiam discernendi et potentiam judicandi de dignitate et indignitate ingrediendi in templum materiale.

Ad secundum, de potestate super populum, dicendum, quod habebant potestatem spiritualem ordinatam tantum ad templum, non ad regnum cœlorum, quam non habebant principes.

Ad tertium, de ordine, dicendum, quod claves consequuntur ordinem, non quemcumque, sed qui deputatur ad consecrationem corporis Christi, per quem aperitur regnum cœlorum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod mali sacerdotes non habeant claves. Quia in collatione clavium dictum est Apostolis Joan. xx, et dicitur ordinandis : *Accipite Spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata remittuntur etc.;* ergo illis solis datur potestas remittendi peccata, qui accipiunt Spiritum sanctum.

2. Præterea, dicit Augustinus, quod « Spiritus sanctus peccata, vel per seipsum, vel per columbæ membra remittit ; » non ergo per prædictos sacerdotes.

3. Præterea, rex sapiens claves thesauri sui non committit inimicis suis ; ergo Deus claves Ecclesiæ non committit sacerdotibus malis.

Contra. Malitia ministri non impedit effectum sacramenti ; ergo non impedit potestatem clavium in ministratione sacramentorum.

Præterea, bonitas ministri incerta est ; ergo nunquam posset de absolutione certitudo aliqua haberi.

Respondeo. Clavium potestas consequitur characterem ordinis. Cum ergo in prædictis sacerdotibus non deleatur character propter eorum malitiam, nec potestas clavium eis subtrahitur. Sed cum usus clavium ordinis dependeat a potestate jurisdictionis, et in schismaticis aut hæreticis et excommunicatis potestas jurisdictionis sit ligata ; ideo usus clavium in eis est impeditus. In malis autem sacerdotibus ab Ecclesia non præcisis, potestas jurisdictionis non est ligata ; et ideo habent liberum usum clavium.

Ad primum, Joan. xx, dicendum, quod Dominus determinat ea quæ requiruntur non solum ad usum simpliciter, sed ad usum idoneum : hæc enim est intentio Christi et Episcopi ordinem conferentis, ut non tantum exequatur officium, sed et digne exequatur.

Ad secundum, de Augustino, dicendum, quod loquitur de remissione idonea, quæ requirit non tantum potestatem ministri, sed bonitatem.

Ad tertium, de rege, dicendum, quod non est simile; quia thesaurum regni terreni posset inimicus distribuere regis inimicis, sed hoc non potest fieri de thesauro regis æterni.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Clavis corporalis quæ aperit et claudit seram unam similiter claudit et aperit omnem seram consimilem; ergo multo magis clavis spiritualis.

2. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est perfectius quam veteris Testamenti : sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti sua potestate, quam habebat, discernendi inter lepram et lepram indifferenter in omnes; ergo multo fortius Evangelicus uti potest sua potestate in omnes.

3. Præterea, potestas clavium in sacerdotes descendit ex illa auctoritate Christi qua dixit : *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis :* sed illud determinate dixit de omnibus ; ergo habens clavem determinate potest ea uti in quolibet.

Contra. Secundum jura nulli licet ligare et solvere alienum debitum; ergo sacerdos non potest uti clave in quemlibet.

Præterea, ordinatius debet esse judicium spirituale, quam temporale : sed judicium temporale non potest exerceri in non subditum; ergo nec spirituale : et sic idem quod prius.

Respondeo. Ad usum clavis in absolutione a peccato duplex potestas exigitur. Una ordinis, qua quis efficitur dispensator sacramenti pœnitentiæ, quæ est æqualiter in omnibus sacerdotibus ; altera jurisdictionis qua pœnitens efficitur debita materia dispensantis. Et ideo propter defectum jurisdictionis quam non habent sacerdotes in omnes, non possunt uti clave in omnes. Sed quia solus summus Pontifex habet potestatem jurisdictionis in omnes; ideo tam ipse quam is cui ipse committit, uti clave potest in omnes.

Ad primum dicendum, quod non est simile, quia quælibet sera æque est propria materia clavis illius ; sed non similiter quilibet peccator respectu clavis spiritualis.

Ad secundum dicendum, quod non est simile ; quia potestas illa erat solum ad unum populum et unum templum ; et ideo non erat tanta distinctio potestatis necessaria : hoc vero ad populum et ad templum toto orbe diffusum.

Ad tertium dicendum, quod intelligitur de potestate ordinis quæ æqualiter se extendit ad omnes, quantum est de se, sed propter defectum jurisdictionis non potest exerceri in omnes.

Expositio textus.

« Harum alteram scientiam, scilicet discernendis. » Contra : Claves sunt inseparabiles ab ordine. Respondeo : Scientia propria non est clavis, sed auctoritas discernendi.

« Moyses et Aaron sacerdotes. » Contra : Solus Aaron summus. Sacerdos erat. — Respondeo : Moyses sacerdos dicitur non officio ordinis, sed potestate sibi commissa a Deo qua Aaron consecravit.

« Prophetavit dicens. » Contra : Hoc ex mala intentione dixit, non ergo Spiritu sancto movente. Respondeo : Quamvis intentio fuerit mala, tamen locutio fuit vera : unde a Spiritu sancto fuit.

« Ut in nullo sit judicandus. » Contra : Nullus est omnino irreprehensibilis. — Respondeo : Loquitur de criminalibus, non de venialibus.

« Non tamen mox restituit in potestatem pristinam. » Contra Augustinus : « Pœnitentia omnia oblata restituit. » Respondeo : Hoc intelligitur de meritis, non de officiis.

DISTINCTIO XX

Divisio Textus

« Sciendum tamen est. » Egit de pœnitentia secundum esse suum, et de potestate ministrorum pœnitentiam injungentium ; hic agit de effectu remissionis a parte recipientium, et primo agit de modo remissionis mortalium, distinct. hac ; secundo, de modo remissionis venialium, dist. XXI ; tertio, de reditu dimissorum. dist. XXII. In prima parte primo agit de modo, sive effectu remissionis apud Deum ; secundo apud Ecclesiam : « Solet etiam. » In prima parte primo agit de remissione illorum qui pœnitentiam in finem agere cœperunt ; secundo de illis qui ante finem incipiunt, sed non perficiunt : « Si vero quæritur ; » tertio de illis qui injunctam sed non condignam perficiunt : « Si vero de illo. » In secunda parte de remissione apud Ecclesiam agitur primo quoad satisfactionis impositionem : « Solet ; » secundo quoad absolutionem : « Sciendum est ; » tertio quoad absolventis potestatem : « Non debet ; » quarto, quoad absolutionis susceptionem : « Si autem quæritur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° an aliquis in extremo vitæ suæ possit pœnitere ; 2° an in fine vitæ possit a quolibet sacerdote absolvi ; 3° an pœnitens in fine vitæ pœnas purgatorii substinebit ; 4° an possit unus pro alio satisfacere.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullus in extremo vitæ possit vere pœnitere. Eccl. XVII dicitur : *Vivus et sanus confiteberis;* sed non valet confessio nisi in vita ; ergo similiter non valet nisi in sanitate.

2. Præterea, Augustinus dicit : « Si vis agere pœnitentiam quando jam peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa » : sed omnis quem vere pœnitet, peccata dimittit ; ergo in tali statu non potest homo vere pœnitere.

3. Præterea, Mich. III dicitur : *Tunc clamabunt ad Dominum et non exaudiet eos.* Ubi dicit *Glossa :* « Clamabunt sera pœnitentia ; » ergo seram pœnitentiam Deus non exaudit. Sed nulla magis sera est illa quæ in morte incipit fieri : ergo illa non exauditur ; ergo non est vera.

Contra. Latronem in fine vitæ pœnituit, Luc. XXIII, et tamen latro ipse statim, remissionem invenit.

Præterea, Ezech. XXXIII dicitur : *Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua;* ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod de pœnitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo, quantum ad rei veritatem ; et sic possibile est hominem in fine vitæ pœnitere : potest enim tunc de peccato commisso dolere cum proposito confitendi et satisfaciendi. Alio modo quantum ad manifestationem ; et sic veritas pœnitentiæ in fine non manifestatur. Incertum est enim utrum taliter pœnitens ex solo timore pœniteat, vel ex amore Dei qui ad veram pœnitentiam requiritur : et præcipue cum difficile sit ut homo cujus affectus semper fuit in peccatis, in momento justitiam amplectatur. Sed quæ apud homines sunt difficilia, Deo sunt facilia. Unde ex ejus gratia contingit interdum in fine aliquos vere pœnitere.

Ad primum dicendum, quod confiteri in vita præceptum est : confiteri in sanitate consilium.

Ad secundum dicendum, quod peccata dimittere vel dimitti ab eis, dupliciter dicitur : vel quantum ad effectum, vel quantum ad effectum. Primo modo is quem pœnitet in morte, a peccatis dimittitur, sed secundo modo ipse dimittit peccata et hoc ad veram pœnitentiam sufficit.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentiam seram vocat *Glossa* eam quæ fit post mortem, non quæ in morte ; vel quæ fit solo timore pœnæ non amore justitiæ : nunquam enim est sera vera pœnitentia, ut dicit Augustinus.

ARTICULUS II

Ad secundum sic procceditur. Et 1. videtur, quod non omnis sacerdos possit in fine vitæ pœnitentem absolvere. Dicit enim auctor in *littera*, quod presbyter inconsulto Episcopo non debet pœnitentem reconciliare ; ergo multo minus sacerdos alienus proprio inconsulto potest hoc facere.

2. Præterea, qui sic absolvitur debet venire, si evadat, ad sacerdotem proprium, et se ei ostendere ; ergo non videtur esse sufficienter absolutus.

3. Præterea, in articulo necessitatis, sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita et laico ; ergo similiter est in pœnitentia : sed in tali casu laicus non potest absolvere ; ergo nec sacerdos alienus.

Contra. In necessitate corporali potest quis uti re aliena invito domino ; ergo magis in spirituali quæ major est.

Præterea, dicitur in *littera,* quod si presbyter pœnitentiam abnegaverit morientibus, reus animarum erit ; ergo quilibet sacerdos potest talibus dare pœnitentiæ sacramentum.

Respondeo. Ad absolutionem pœnitentis duo in absolvente requiruntur : scilicet potestas ordinis, et potestas jurisdictionis. Prima, æqualiter est in omnibus sacerdotibus respectu omnium peccatorum et peccantium : sed quod secunda non sit æqualiter in omnibus, hoc est propter statutum Ecclesiæ, sic ordinantis. Sed quia necessitas non habet legem, non obstante tali lege statuti, in articulo necessitatis quilibet sacerdos habet potestatem jurisdictionis in absolvendo omnes, non tantum a peccatis, sed etiam a sententiis excommunicationis.

Ad primum, de episcopo, dicendum, quod verum est in casibus episcopo reservatis extra articulum necessitatis. In necessitatis autem articulo, in his et in aliis, consulto episcopo, et proprio sacerdote, potest pœnitentem absolvere.

Ad secundum, Debet venire, dicendum, quod verum est pro absolutione sibi facta notificanda, non requirenda. Ad excommunicatorem similiter debet venire pro recipiendo mandato Ecclesiæ, non absolutione.

Ad tertium dicendum, quod non est simile : quia non est tantæ necessitatis pœnitentia sicut baptismus ; eo quod baptismus totaliter a pœna liberat, non autem absolutio clavium : ideo nulla potestas requiritur in ministro illius, sicut in ministro hujus.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod pœnitens in fine vitæ non sustinebit pœnam purgatorii. Post hanc vitam pœna purgatorii excedit omnem pœnam hujus mundi, ut habetur in *littera :* sed pœna ad quam tenetur pœnitens non est tanta quantæ sunt multæ pœnæ hujus mundi ; ergo si punitur in purgatorio, punitur plus debito, et sic fit ei injuria.

2. Præterea, omme peccatum potest in hoc mundo expiari per pœnas inflictas patienter toleratas : sed mors est maxima pœnarum ; ergo, si pœnitens eam patienter sustineat, per eam totaliter expiatur.

3. Præterea, judicium sacerdotis quod fit clave non errante, Deus confirmat : sed aliquando sacerdos debita discretione adhibita, per quam error clavis excluditur, injungit minorem pœnitentiam quam sit condignum ; ergo videtur quod si pœnitentiam expleat ad minus in tali casu, pœnam in purgatorio non patietur ; præcipue cum ignorantia eum excusare videatur.

Contra. Justitia divina exigit ut peccatum, vel a Deo, vel ab homine puniatur. Sed non est punitum sufficienter peccatum ab homine, qui decedit in fine pœnitens ; ergo punitur a Deo.

Præterea, nullus ex sua negligentia debet commodum reportare : sed si non puniretur talis in futuro, reportaret com-

modum de negligentia pœnitentiæ dilatæ ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod culpa per pœnam ordinatur, inquantum per eam ad ordinem justitiæ reducitur. Justitia autem in quadam æqualitate consistit : unde cuilibet culpæ determinata pœna debetur. Ubi ergo hæc pœna aliquo modo fuerit expiata, non servaretur ordo divinæ justitiæ, nisi eam peccator ex toto sustineret. Contritio autem pœnitentis et absolutio sacerdotis sunt expiativa pœnæ secundum aliquam determinatam quantitatem. Unde oportet quod illud quod superest, pœnitens in hac vita vel in alia sustineat.

Ad primum, Homo non debet plus etc., dicendum, quod quamvis pœna purgatorii non sit in hoc mundo debita, tamen est in alio ; sicut eadem culpa, secundum diversum forum, gravius punitur in una provincia quam in alia, et major ei pœna debetur.

Ad secundum dicendum, quod pœna mortis naturalis, cum sit debita naturaliter pro peccato originali, non satisfacit pro peccato actuali ; sed pœna mortis illatæ pro Deo posset satisfacere.

Ad tertium dicendum, quod etiam in casu illo pœnitens post hanc vitam pœnam sustinet, cum pœna sibi debita pro peccato non sit totaliter expiata nec per contritionem, nec per absolutionem, nec per satisfactionem peractam. Clavis autem, quamvis in impositione satisfactionis non erraverit secundum judicii æquitatem, erravit tamen secundum rei veritatem ; nec ignorantia excusat a reatu peccati præteriti, sed futuri.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullus possit pro alio satisfacere. II Cor. v dicitur : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis etc.* ergo non aliena.

2. Præterea, tres sunt partes pœnitentiæ ; sed non potest homo converti aut confiteri pro alio ; ergo nec satisfacere.

3. Præterea, quando quis suscipit satisfactionem pro aliquo, ille cujus satisfactio suscipitur antequam aliquis satisfaciat descendens, aut punitur pro peccatis illis, aut non. Si non, ergo ante satisfactionem debitam salvatur. Si sic, ergo idem peccatum bis punitur, si alius post satisfactionem impleat.

Contra. Gal. vi dicitur : *Alter alterius onera portate ;* ergo unus potest alerius onera pœnitentiæ portare.

Præterea, plus potest charitas apud Deum quam apud homines : sed charitas humana potest alterius debitum solvere ; ergo multo magis divina.

Respondeo. Dicendum, Pœnitentia propter duo injungitur : scilicet ad solvendum debitum culpæ præteritæ, et præstandum remedium futuræ. Secundo modo, non potest aliquis pro alio satisfacere ; quia per macerationem carnis unius, non maceratur caro alterius. Sed primo modo potest, dummodo satisfaciens sit in charitate ; quia potest in pœnitentiam perficere, sicut ille cui injungitur. Sed quia injungitur non tantum ad solvendum debitum, sed ad præstandum remedium, ut dictum est ; ideo non debet unius satisfactio pro alio recipi, nisi defectus aliquis appareat in pœnitente, unde sit impotens ad satisfaciendum.

Ad primum dicendum, quod propria hominis dupliciter dicuntur. Aut proprie, quando ipsemet facit aliquid ; aut interpretative, quando facit alius pro eo.

Ad secundum dicendum, quod sicut in articulo necessitatis potest quis pro alio satisfacere, sic et confiteri, ut si ipse non posset loqui. Vel dicendum, quod non est simile ; quia verecundia, quam quis sustinet in confessione, est maxima pars satisfactionis, non autem sic verecundaretur homo si per alium confiteretur, sicut si per se. Pœna autem tanta potest ab alio persolvi sicut a seipso.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu non est solutum debitum per alterum, oportet quod per ipsum solvat ; et si postea solvatur per alterum, proderit solventi in satisfactionem peccatorum propriorum.

Expositio textus.

« Non præsumimus. » Contra : Magis debet præsumi bonum quam malum. — Respondeo : Loquitur de præsumptione timoris, non affectionis.

« Peccare non potest. » Contra : Quamdiu anima est in corpore potest peccare. — Respondeo : Loquitur de peccatis exterioribus, non de interioribus.

« Quacumque die invocetur adsit. » Contra : Prov. : *Tunc invocabunt et non exaudiam.* — Respondeo : Loquitur hic de invocatione quæ fit ex amore justitiæ, ibi de ista quæ fit ex timore pœnæ tantum.

« Arbitrii quærat libertatem. » Contra : Usque ad extremum inest libertas. — Respondeo : Quamvis insit flexibilitas, non tamen facilitas flectendi.

« Remunerare potest ex misericordia. » Contra : Idem est remunerabilis et condemnabilis. — Respondeo : Non sequitur, quia potentia Dei agentis nihil ponit in re ipsa ; unde activa non infert passivam, quia non est vere activa secundum rem, sed secundum modum ; non enim sequitur : Deus potest mortuum vivificare ; ergo mortuus potest vivificari.

« In pœnitentia. » Contra : Genera peccatorum non permittantur. — Respondeo : Non sunt venialia genere, sed quadam similitudine expiationis per satisfactionem temporalem.

« Testimonia fidelium. » Numquid requiruntur plures testes? In tali casu, cum nulli fiat præjudicium, satis potest sufficere unus fide dignus, non enim proceditur hic ex judicio certitudinis, sed præsumptionis.

« Non debet presbyter. » Contra : Potest absolvere parochianos suos, episcopo inconsulto. — Respondeo : Loquitur de publice pœnitente, quia pœnitentiam ab episcopo injunctam, sine et non potest relaxare, nisi in articulo necessitatis.

« Puellarum. » Hoc, etsi forte olim dispensative aliquando fieri potuit, hodie non potest.

DISTINCTIO XXI

Divisio textus.

« Solet etiam quæri. » Egit de modo, sive effectu, remissionis mortalium ; hic agit de modo, sive effectu, remissionis venialium : Primo in futuro ; secundo in præsenti : « Post hoc. » In prima parte primo ostendit quod quædam peccata remittuntur in futuro ; secundo quod quædam citius, quædam tardius, ibi : « Purgantur ; » tertio quæ sint illa quæ ibi purgari dicantur : « Hic autem ; » quarto ostendit quoad quid hæc purgatio intelligitur, quia etiam quoad culpam : « Sed forte. » In secunda parte primo ostendit quæ sint confitenda : « Post hæc ; » secundo, quæ non sunt confitenda : « Sicut autem ; » tertio, qua securitate sint confitenda : « Caveat ; » quarto, cui sint confitenda : « Quod vero. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° an sit purgatorium ; 2° an per pœnam purgatorii, remittatur peccatum veniale ; 3° an per confessionem generalem ; 4° utrum in quolibet casu, homo teneatur celare ea, quæ sub sigillo confessionis habet.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod purgatorium non sit. Apoc. XIV dicitur : *Beati mortui, qui in Domino moriuntur. Amodo jam dicit Spiritus ut requiescant etc.* ; ergo illis, qui in Domino moriuntur, non manet aliquis locus pœnalis purgatorius : sed nec illis qui in Domino non moriuntur ; ergo post hanc

vitam non est aliquis locus purgatorius.

2. Præterea, Deus est pronior ad remunerandum bona, quam ad puniendum mala : sed peccatores propter aliqua bona quæ fecerunt, non retardantur a pœna; ergo multo fortius justi propter aliqua mala quæ fecerunt, non retardantur a præmio.

3. Gregorius dicit : « Qualis quisque exit hinc, talis in judicio præsentabitur ; » ergo si exit, non purgabitur usque ad diem judicii. Sed nec post ; ergo non est locus purgatorius animarum.

4. Præterea, ignis purgatorius durior est quam quicquid in hoc sæculo pœnarum videre aut sentire aut cogitare quis potest, ut Augustinus dicit : sed peccato pœnitentis debetur aliqua pœna in hac vita : ergo si in purgatorio punietur, punietur ultra condignum.

Contra. Aliqui decedunt hinc sine culpa, propter contritionem habitam, et tamen cum debito pœnæ propter satisfactionem non impletam. Aut ergo illam pœnam solvent, et ita restat post hanc vitam locus purgatorius. Aut non, et sic perit divina justitia.

Præterea, Apostolus dicit I Cor. III quod qui ædificat ligna, fœnum, stipulam, salvus erit, sic tamen quasi per ignem : sed non per ignem inferni, quia ad illud non sequitur salus ; ergo purgatorii.

Respondeo. Dicendum, quod purgatorium ponere necessarium est ex divina justitia, quæ non dimittit peccatum impunitum quia secundum Augustinum, aut Deus aut homo punit peccatum. Cum ergo morientis peccatum in hac vita non fuerit sufficienter punitum, oportet post hanc vitam puniri. Sed non in inferno, quia contingit talem decedere in gratia, quæ non compatitur secum pœnam infernalem ; ergo necessarium est esse purgatorium.

Ad primum dicendum, quod loquitur de laboribus in operando, non in patiendo.

Ad secundum dicendum, quod verum est, quantum est de se ; impedimentum autem contingit ex parte nostra. Nam bona facta cum mortali, non sunt vere bona ; sed mala facta cum charitate, vere mala sunt.

Ad tertium dicendum, quod illud intelligitur de charitate prædominante, non de quamcumque. In justo vero semper prædominatur charitas, in peccatore, vero iniquitas.

Ad quartum dicendum, quod pœna purgatorii erit gravissima propter conditionem patientis, scilicet animæ, quæ est principium sentiendi. Pœna enim, quæ sustinetur in locis sensibilibus, est plus afflictiva. Unde non sequitur, quod aliquis puniatur per eam ultra condignum ; quia secundum diversum forum, vel diversam conditionem patientis, taxatur diversa dignitas.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod venialis culpa per purgatorium non deleatur. Super illud I Joan. v : *Est peccatum ad mortem*, dicit *Glossa :* « quod in hac vita non corrigitur, frustra de illo post mortem venia speratur ; » ergo nulla culpa post hanc vitam remittitur.

2. Præterea, modica pœna cum gratia sufficit delere omnem pœnam venialem ; ergo multo fortius pœnam mortis cum gratia.

3. Præterea, « hoc est hominibus mors, quod est « Angelis casus, » ut Damascenus ait : sed Angelis post casum nulla culpa remittitur ; ergo nec hominibus post mortem.

4. Pæterea, facilius est in culpam cadere quam a culpa resurgere : sed non possunt homines post hunc vitam cadere in aliquam culpam ; ergo nec resurgere ab aliqua culpa.

Contra. Gregorius et Augustinus dicunt, quod peccata gravia non dimittuntur in futuro, sed levia. Aut ergo hoc intelligitur quo ad culpam, aut quo ad pœnam. Si quo ad pœnam, contra, Gravium pœna dimittitur in futuro. Si quo ad culpam ; ergo aliquæ culpæ remittuntur in futuro.

Præterea, contingit aliquem justum decedere cum culpa veniali. Aut ergo purgabitur, et sic aliqua culpa ibi delebitur :

aut cum culpa veniali salvabitur, aut pro sola culpa veniali damnabitur, quorum utrumque est impossibile ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in morte quodlibet veniale deletur, quia corruptio concupiscentiæ est causa venialis, in morte autem tollitur hæc causa in electis, ideo tollitur veniale. Sed quia hoc est contra auctoritatem sanctorum dicentium, venialia dimitti post hanc vitam, ideo alii dicunt verius, quod in purgatorio peccata venialia dimittuntur : et hoc sic manifestatur. Gratia enim non de se tollit veniale, quia secundum essentiam ei non opponitur, sine alterius adjutorio, vel intrinseco, ut motu liberi arbitrii, quod non esse potest post hanc vitam, quia non est meritorius talis motus, vel extrinseco, ut virtute sacramenti, quæ interius operatur ad venialis deletionem, ut patet in dormiente, qui si post desiderium baptismi committat aliquod veniale ante dormitionem, et in dormiendo baptizetur, virtute baptismi consequitur remissionem venialis. Quamvis autem desit sacramentum post hanc vitam, tamen aliquid loco ejus potest delere peccatum : et sic pœna purgatorii ut extrinsecus cooperans, præsupposita gratia, delet veniale, voluntate se gratiæ conformante, quamvis non auxiliante, ut quidam dicunt. Alii vero dicunt, quod quamdiu aliquis est in statu vitæ, potest aliqualiter mereri. Et quoniam in purgatorio homo aliqualiter est in statu vitæ, quia adhuc non recepit pro meritis, ideo aliqualiter potest mereri, etsi non præmium essentiale, tamen præmium accidentale, scilicet accelerationem gloriæ, et ita remissionem venialis culpæ.

Ad primum de *Glossa* supra dictum I Joan. v, dicendum, quod intelligenda est secundum textus proprietatem : unde loquitur de mortalibus, quæ requirunt simpliciter assensum voluntatis in sui perpetratione ; non de venialibus, quæ similem assensum non requirunt. Clarum est autem, quod textus de mortalibus loquitur.

Ad secundum dicendum, quod modica pœna voluntaria, non naturalis sufficit : naturalibus enim non meremur : sed mors pœna est naturalis, non voluntaria.

Ad tertium dicendum, quod verba Damasceni intelliguntur quo ad remedium pœnitentiæ, non quo ad expiationem per modum pœnæ, quæ in hominibus esse potest, qui cum gratia decedunt.

Ad quartum, de casu, dicendum, hoc verum esse de resurrectione, quæ fit conatu proprio. Et præterea, veniale peccatum proprie non est casus.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod per confessionem generalem quæ fit in Prima et Completorio, et Missa, non deleantur venialia. Quia hujusmodi confessio sacramentum non est, cum fiat frequenter non sacerdoti ; ergo non habet virtutem delendi peccata.

2. Præterea, per confessionem generalem, qua ratione deletur unum, eadem ratione aliud ; ergo frequenter potest esse homo sine omni peccato, etiam veniali.

3. Præterea, videtur, quod non deleat peccata mortalia oblita. Nam si sufficeret ea delere ; ergo non essent confitenda ad memoriam reducta : sed hoc est falsum ; ergo non delet ea.

Contra. Confessio et absolutio generalis in Ecclesia non fit frustra ; ergo delet peccata quotidiana commissa.

Præterea, qui confitetur vere quodcumque scit, sine fictione confitetur : sed qui non est fictus consequitur effectum sacramenti ; ergo talis consequitur remissionem omnium peccatorum suorum, qui est effectus sacramenti.

Respondeo. Dicendum, quod per actum charitatis cui venialia opponuntur, quia vel eum impediunt vel retardant, remittuntur venialia, specialiter si in earum destructionem feratur. Cum ergo confessio generalis existentis in charitate sit actus procedens ex charitate, et in venialium delectionem feratur, sequitur, quod per confessionem generalem peccata venialia dimittuntur.

Ad primum, non est sacramentum dicendum, quod confessio generalis quandoque est sacramentalis, quandocumque

fit de omnibus peccatis singillatim sacerdoti; et hæc ad remissionem venialium quantum ad culpam et pœnam, valet ex tribus : scilicet, ex contritione confitentis, ex oratione sacerdotis et ex vi clavium. Quandoque autem non est sacramentalis, quando fit simul de omnibus publice in Ecclesia; et tunc habet efficaciam ex duobus primis, et non ex tertio : et propter hoc etiam non subjungitur post talem confessionem absolutio : sed solum oratio, scilicet Misereatur vestri etc.

Ad secundum dicendum, quod frequenter homo potest esse sine peccato, non tamen diu, nec certitudinaliter, unde non potest aliud asserere.

Ad tertium dicendum, quod ratio qua in confessione generali peccata oblita dimittuntur, est, quia Deus non requirit ab homine plus quam possit. Peccata autem oblita confiteri specialiter, non est in potestate hominis; sed generaliter tantum : ideo per confessionem generalem Deus peccata oblita dimittit. Cessante autem impotentia, requiritur specialis confessio. In eo vero qui reducit ad memoriam cessat jam impotentia; et ideo requiritur specialis confessio.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non semper sacerdos debeat celare confessionem : quia dicit Bernardus « Quod pro charitate institutum est, contra charitatem militare non debet. » Celatio confessionis pro charitate instituta est; ergo in casu, quo militat contra charitatem, celari non debet. Si quis ergo confiteatur damnum quod alteri proponit facere, celari non debet.

2. Præterea, ad celandum confessionem tenetur quis ex præcepto Ecclesiæ; ergo præcepto Ecclesiæ contrario absolvitur; ergo quando Ecclesia præcepit, ut quicumque tale crimen prodat, prodere debet.

3. Præterea, aliquando contingit excommunicari omnes qui talem vel talem rem sciverint, et non manifestaverint prælato; et interdum juramento cogi ad dicendum veritatem; ergo si non dixerit, cum sciat, excommunicatus erit, aut perjurus.

4. Præterea, contingit, quod aliquis confessor audiens idem peccatum, alio modo scit illud; si ergo confessio revelari non debet, videtur quod nec sic dicere possit, nec etiam de licentia confitentis : quia confitens non potest dare licentiam faciendi contra præceptum Dei vel Ecclesiæ.

Contra. Dicit hic auctoritas, quod nullo modo debet revelare, etiam pro gravi scandalo.

Præterea, Gregorius in *littera* de pœnitentia et remissione dicit : Caveat sacerdos ne verbo vel opere, vel quovis alio modo, prodat aliquatenus peccatorem.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in omni sacramento, quod extrinsecus agitur est signum ejus quod agitur intrinsecus, ita et in pœnitentiæ sacramento. Cum ergo Deus peccatum illius, qui se intrinsecus sibi per contritionem subjicit, tegat, sacerdos autem sit loco Dei extrinsecus, jam tenetur celare peccatum subjicientis se ei per confessionem extrinsecus.

Ad primum, dicit Bernardus, dicendum, quod quamvis aliquando videatur militare contra charitatem privatæ personæ, non tamen contra charitatem Ecclesiæ publicæ; quia per occultationem homines ad confessionem magis attrahuntur, et simplicius peccata confitentur.

Ad secundum dicendum, quod sicut confessio de jure divino est, ita celatio confessionis; unde ad contrarium non potest homo cogi; ideoque tamquam violator sacramenti et præcepti divini peccat qui revelat.

Ad tertium dicendum, quod non ligatur per excommunicationem vel juramentum, nisi ad illa quæ scit ut homo, non ut Deus.

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt, quod illud quod sacerdos audit in confessione teneretur celare, etsi ante confessionem vel post, quomodolibet sciat illud idem. Quidam vero dixerunt quod claudit id quod prius erat scitum, non autem si contingat postmodum idem sciri. Sed utrumque dictum justitiæ re

pugnat : quia per hoc, et justum judicium, et verum testimonium impediretur. Et ideo alii verius dicunt, quod quantum est ex vi sacramenti, non tenetur celare quod alias scivit, sive ante, sive post; sed tamen propter scandalum vitandum non debet dicere, nisi necessitas immineat : nec tamen debet dicere se per confessionem hoc scire. Et sic patet, quod de licentia confitentis potest dicere. Ex hoc ipso enim quod eum licentiat, facit eum alio modo scire.

Expositio textus.

« Quia forsitan. » Circa ea quæ sunt fidei non debet esse dubitatio. — Respondeo : Non posuit sub dubio an purgatiorum sit, sed utrum de igne purgatorio illud Apostoli verbum intelligendum sit.

« Alii citius, alii tardius liberantur. » Contra : Unicuique secundum proportionem sui reatus pœna imponitur, vel gravior, vel levior; ergo videtur quod æqualiter liberantur per inæquales pœnas. — Respondeo : Proportio ista non tantum in acerbitate, sed in duratione attenditur.

« Nisi aliqua frequenter iterata. » Contra : Iteratio non facit mortale quod erat veniale. — Respondeo : Securitatis est quod dicit, non necessitatis.

« Sed aliud est favore, vel odio. » Contra : Non licet cuique sacerdotem proprium simplicem pro suo arbitrio declinare. — Respondeo : Hoc intelligitur vel de ejus licentia petita et obtenta, vel petita licet non obtenta, quando ita est ignorans quod nullo modo sufficit errantem dirigere, sed potius inducit in errorem.

DISTINCTIO XXII

Divisio textus

« Cum multis auctoritatibus. » Egit de dimissione peccatorum mortalium et peccatorum venialium ; hic agit de reditu dimissorum. Et primo inquirit an redeant peccata semel dimissa per pœnitentiam; secundo quid in pœnitentia sit res, et quid sacramentum : « Post prædicta. » In prima parte primo proponit quæstionem; secundo, minus veram ponit opinionem : « Qui vero dicunt ; » tertio, aliorum sententiam veriorem : « Sed quia absonum. » In secunda parte primo ponit opinionem dicentium quod pœnitentia exterior est sacramentorum; secundo, opinionem dicentium quod pœnitentia interior et exterior sunt unum sacramentum : « Quidam autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum dimissa peccata redeant ; 2° utrum peccata commissa post recidivum sit confitenda; 3° quid sit res et sacramentum in pœnitentiæ ; 4° de institutione sacramenti pœnitentiæ.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod peccata mortalia redeant quantum ad culpam. Deletio culpæ est effectus immediatus gratiæ : sed remota causa immediata removetur effectus ; ergo cum removeatur gratia per recidivum, removetur effectus gratiæ; ergo etc.

2. Præterea, videtur, quod redeant quantum ad reatum pœnæ. Ponitur quod aliquis contritus et confessus, tamen debitor pœnæ peccati remissi, cadat denuo in peccatum mortale, et moriatur statim : constat quod pro illo punietur, et non nisi in inferno : pœna autem infernalis fuit debita peccato mortali præterito; ergo redit peccatum mortale, quantum ad reatum pœnæ.

3. Præterea, videtur, quod veniale redeat. Peccata venialia inter debita computantur in oratione dominica, quæ specialiter contra venialia valet : sed in *littera* dicitur quod universum debitum requiritur ab eo qui recidivat; ergo venialia etiam redeunt.

4. Præterea, dicit hic Rabanus, quod non solum peccata quæ homo post baptismum egit, imputabuntur ei, sed etiam originalia quæ ei ad pœnam in baptismo sunt dimissa ; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod cum in peccato sint tria ; scilicet actus, macula et reatus : planum est quod peccata dimissa, quantum ad actum redire non possunt. Dicunt tamen quidam, quod per quodlibet peccatum sequens redeunt quantum ad maculam et reatum : quidam vero quod non per quodlibet peccatum sequens ; sed per quatuor, quæ in his versibus continentur :

« Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri,
Pœnituisse piget, pristina culpa redit »

Sed utrum que inconveniens est dicere. Cum enim macula sit deleta, et reatus sit dimissus absolute per pœnitentiam præcedentem, non potest macula vel reatus redire nisi causa propria iteretur, quæ fuit actus qui iterari non potest. Et ideo dicendum est, secundum alios, quod simpliciter peccata dimissa non redeunt, sed secundum quid, ratione ingratitudinis, prout recidivans beneficio prioris absolutionis ingratus existit, et tanto magis quanto majora sunt ei dimissa : et sic quantitas præcedentium peccatorum in recidivo quodammodo iteratur, non secundum commensurationem, sed secundum proportionem. Hæc tamen ingratitudo non est speciale peccatum, sed quædam circumstantia consequens recidivum.

Ad primum dicendum, quod duplex est causa. Quædam producens tantum effectum in esse ; quædam non solum producens, sed etiam conservans. De secunda habet veritatem, quia destructa causa destruitur effectus, non de prima.

Ad secundum dicendum, quod illud est per accidens, scilicet propter recidivum, cui debetur pœna infernalis ; non quia secundum se peccato præterito pœna infernalis debeatur, sicut patet de veniali.

Ad tertium dicendum, quod non redit veniale quantum ad debitum, quod sibi secundum se debeatur, sed quantum ad effectum ; quia facit recidivum dignum majori pœna post dimissionem.

Ad quartum, de originali, dicendum, quod Rabanus intelligit peccatum originale redire quantum ad effectum ingratitudinis : quia post ejus remissionem recidivans magis est Deo ingratus ; non ut propter se redeat debitum pœnæ, quod sibi ante demissionem debebatur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod recidivans teneatur priora peccata confiteri de quibus confessus fuit. Quia ingratitudo est peccatum gravissimum, cum per eam alia peccata redeant, ideo est confitenda : sed non confitetur nisi simul alia peccata confiteantur, ex quorum remissione consurgit ingratitudo ; ergo recidivans oportet quod priora peccata confiteatur.

2. Præterea, per confessionem debet sacerdoti manifestari quantitas culpæ : sed quantitas peccatorum prius dimissorum, quodammodo manet in pececato illo, quo quis recidivat ; ergo ille qui confitetur hujusmodi peccatum, debet et confiteri omnia præcedentia.

3. Præterea, contingit aliquando aliquem post confessionem peractam, ante pœnitentiam recidivare : per recidivum autem mortificatur præcedens satisfactio, et sequens mortua redditur ; ergo oportet priora peccata confiteri propter pœnitentiam recipiendam.

Contra. Nahum I dicitur : *Non judicabit Deus bis in idipsum* ; ergo de peccatis de quibus est quis semel judicatus in confessione, non oportet quod iterum judicetur.

Præterea, in *Decretali* de pœnit. dist. I, dicitur : « Non necesse est ut quæ semel sacerdotibus confessi sumus, denuo confiteamur ; sed lingua cordis, non carnis apud verum judicem ea confiteri debemus ; » ergo idem quod prius.

Respondeo. Circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim sic distinguunt. Aut enim quis recidivat ante satisfactionem peractam, et sic tenetur specialiter confiteri : aut post : et sic aut confitetur confessori eidem, aut alteri. Si eidem, et

ille habet memoriam præcedentium peccatorum ejus, sic non teneretur confiteri in speciali.

Sed contra hoc est, quia non redeunt peccata præcedentia nisi per ingratitudinem; ergo secundum se non confitenda sunt; homo enim non tenetur confiteri peccatum quod non habet. Ideo alii dicunt, quod non propter se, sed propter cautelam futuri peccati sunt iterum confitenda in generali, et aliquando aliqua in speciali, prout necessarium est ad manifestationem causæ peccati per quod recidivatur, ut determinata satisfactio sibi injungatur, ne iterum recidivet.

Sed contra hoc est, quia aliquando nullum peccatum præcedens est causa peccati per quod recidivatur.

Præterea, multo melius scit quis vitare peccatum futurum per industriam propriam, quam sacerdos satisfactionem sciat injungere ad vitandum peccatum.

Præterea, sic sequeretur, quod omnes pronitates ad peccandum quas quis patitur, teneretur confiteri. Et ideo alii verius dicunt, quod cum peccata præcedentia non maneant nisi quantum ad ingratitudinem, quia secundum se dimissa sunt, ingratitudo autem non trahit in aliud genus specialis peccati, ideo nec secundum se confitenda sunt, nec ipsa ingratitudo secundum quam redire dicuntur.

Ad primum, ingratitudo etc., dicendum, quod verum est quo ad aliquid, inquantum scilicet per eam redeunt. Sed quia prout accipitur, est circumstantia non addens speciem novam peccati, ideo confitenda non est.

Ad secundum dicendum, quod verum est de quantitate culpæ, quæ consurgit ex nova specie peccati; non de quantitate quæ est de circumstantiis quibuscumque.

Ad tertium, per recidivum satisfactio, etc., dicendum, quod verum est, quia per pœnitentiam opera mortificata reviviscunt, et ideo non oportet quod post pœnitentiam de recidivo satisfactio facta in charitate iteretur. Sed quia opera mortificata non reviviscunt, ideo pars satisfactionis facta in mortali oportet quod iteretur, servatis iis, quæ supra dist. xv, sunt dicta.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod exterior pœnitentia non sit sacramentale signum. Quia secundum Hugonem, sacramentale signum est materiale elementum extrinsecus oculis suppositum : sed pœnitentia exterior non est elementum materiale ; ergo non est sacramentale signum.

2. Præterea, videtur quod interior pœnitentia non sit res hujus sacramenti. Quia res non est causa signi, sed e converso : sed pœnitentia interior est causa exterioris, non e converso ; ergo non est res ejus.

3. Præterea, videtur quod nec peccatorum remissio sit res hujus sacramenti : quia res habet similitudinem cum signo : sed peccatorum remissio non habet similitudinem cum confessione aut satisfactione.

Contra est, quod Magister dicit in *littera*.

Respondeo. Sicut in baptismo ablutio exterior est signum characteris interioris, character autem non est signum ablutionis interioris, sed res exterioris, ita et in pœnitentia, detestatio peccati exterior, quæ fit per confessionem et absolutionem, est signum detestationis interioris, prout habet propositum confitendi et satisfaciendi annexum secundum arbitrium sacerdotis quæ est res exterioris, et signum remissionis interioris.

Ad primum dicendum, quod materiale elementum accipitur generaliter pro qualibet re sensibili, sive sit substantia, sive accidens; et hujusmodi sunt actus exterioris pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ita sit in sacramentis quæ consistunt in materia exteriori, tamen in sacramentis quæ consistunt in actu hominis contingit aliter : quia actus hominis interior est causa exterioris : sed interior et exterior sunt causa remissionis interius peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia exterior, tum ex parte confessionis, in qua homo committit se Deo sanandum, sicque exterius peccata abjicit, tum ex

parte absolutionis, in qua significatur infusio gratiæ, quæ remissionem causat peccatorum, cum ipsa peccatorum remissione similitudinem habet.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacramentum pœnitentiæ non sit ab institutione. Statim post peccatum fuit pœnitentiæ ; ergo ante omnem legem scriptam ; ergo a lege naturali, et sic non est ab institutione.

2. Præterea, si est instituta, aut ergo in veteri lege, aut in nova : si in veteri lege, sacramentis non fiebat remissio peccatorum : si in nova, contra : Christus non legitur instituisse pœnitentiam, nisi quando dixit : *Agite pœnitentiam*. Matth. IV : tunc autem pœnitentiam non instituit, quia eadem ratione Joannes instituisset qui prius hoc prædicavit ; ergo etc.

3. Præterea, pœnitentia non solum est sacramentum, sed virtus : virtus autem non est ab institutione ; ergo nec pœnitentia.

Contra. Omne sacramentum est ex institutione significans ut dicit Hugo. Pœnitentia vero est sacramentum novæ legis, cum efficiat id quod figurat ; ergo est instituta in nova lege.

Præterea, sacramentum pœnitentiæ præcipue consistit in confessione peccatorum, ut in eo quod materiale in ea, et absolutione sacerdotis, ut in eo quod est formale in ea ; sed hæc sunt in nova lege instituta ; ergo pœnitentiæ sacramentum institutum est in nova lege.

Respondeo. Dicendum, quod circa pœnitentiam est tria considerare : scilicet actum pœnitentiæ interiorem, et actum aliquem exteriorem, et modum determinatum in utroque. Quo ad primum, pœnitentia est a lege naturæ sine institutione. Quo ad secundum, est a lege Moysi quæ præcipiebat pro pecccato aliqua sacrificia exterioria facere. Quo ad tertium, est instituta in nova lege, quæ præcipit confessionem et satisfactionem ad arbitrium hominis. Ab hoc ultimo habet quod sit sacramentum, scilicet signum et causa remissionis peccatorum.

Ad primum, Statim post peccatum, dicendum est quod hoc verum est de pœnitentiæ virtute, non de pœnitentia quæ est sacramentum, nisi accipiatur sacramentum communiter non proprie.

Ad secundum dicendum, quod Deus instituit pœnitentiam in nova lege. Per seipsum quidem quantum ad id quod est formale in pœnitentia, cum potestatem remissionis peccatorum dedit, Matth. XVI, et Joan. XX. Per apostolos autem quantum ad id quod materiale est ex parte nostra, scilicet quando per Jacobum præceptum confessionis promulgavit ; quamvis dicant alii quod quantum ad utrumque Christus per se instituerit.

Ad tertium, non solum est sacramentum etc., dicendum, quod utrumque est, sed non secundum idem. Nam prout dicit actum tantum, sic pertinet ad virtutem : prout concernit modum determinatum qui consistit in significando et causando, est sacramentum.

Expositio textus.

« Originalia. » Contra : Non est nisi unum originale. — Respondeo : Unum est in essentia, multiplex in effectu, in quantum corrumpit diversas vires animæ.

« Mox. » Contra : Non statim corruit in profundum. — Respondeo : Mox, id est cito, nisi pœniteat, quia peccatum quod per pœnitentiam non diluitur suo pondere ad aliud trahit, ut dicit Gregorius.

« Ita reus fuit ut ante fuerat. » Contra : Peccatum unicum sequens non est ita grave sicut omnia præcedentia simul. — Respondeo : Ita fuit reus, id est similiter, sed non tantum. Vel refert hoc ad reatum pœnæ damni, non sensus.

« Quidam autem dicunt. » Hæc est vera opinio et communis.

DISTINCTIO XXIII

Divisio textus

« Præter præmissa. » Egit de baptismo in quo datur gratia, et de confirmatione in qua roboratur, et de Eucharistia, in qua augmentatur, et de pœniten-

tia in qua recuperatur; hic agit de extrema unctione in qua perficitur, et quasi purificatur. Et primo agit de hujus sacramenti institutione; secundo, de ejus administratione : « Quærunt aliqui. » In prima parte primo agit de sacramenti hujus materia; secundo, de actore : « Hoc sacramentum. » In secunda parte primo ponit quorumdam opinionem falsam; secundo, aliorum veram : « Quidam autem. » Hic est duplex quæstio : prima de ipso sacramento; secunda de administratione ipsius. Circa primum quæruntur tria : primo de materia ejus; secundo, de forma; tertio, de effectu.

Hic quæruntur duo. Primo de ipso sacramento. Secundo de administratione.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur tria : 1° de materia ejus; 2° de forma; 3° de effectu.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod oleum olivæ non sit materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediate ordinat ad incorruptionem : sed incorruptio significatur per balsamum, quod in chrismate ponitur; ergo chrisma est convenientior hujus sacramenti materia.

2. Videtur quod non oporteat esse oleum consecratum : quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum; ergo superfluit alia consecratio, si ad materiam ipsius fiat.

3. Præterea, videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per Episcopum : quia dignior est materiæ consecratio in sacramento Eucharistiæ, quam in hoc sacramento : sed in Eucharistia materiam sacerdos potest consecrare; ergo et in hoc sacramento.

Contra. In aliis actionibus materia per Episcopum consecratur; ergo ita debet esse in ista.

Respondeo. Hoc sacramentum per modum cujusdam medicationis præbetur : et ideo materia ejus debet esse apta medicatio. Hujusmodi autem est oleum : et ideo congrue hoc sacramentum in oleo est institutum. Sed quia non habetur ex usu Christi sicut aliqua alia sacramenta quibus Christus est usus, ut baptismus, ideo oleum sanctificari debuit, ut ex sanctificatione efficaciam haberet; quia secundum Hugonem, Sacramentum ex sanctificatione est causans gratiam. Ut autem sacerdotalis potestas ab episcopali derivari ostendatur, oportet materiam ab Episcopo consecratam esse.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriæ est hujusmodi sacramenti res signata, sed non contenta; et hanc non oportet per materiam sacramenti significari, sed tantum rem contentam, quæ est nitor conscientiæ per oleum significatus. Odor autem famæ significatus per balsamum non est necessarius morienti sed viventi; unde in chrismate et non in oleo infirmorum balsamum admiscetur.

Ad secundum dicendum, quod prima est sanctificatio ad præparationem materiæ sacramenti, secunda ad effectus ejus communicationem.

Ad tertium dicendum, quod non est simile; quia sacramentum Eucharistiæ consistit in ipsa materiæ sanctificatione, sive consecratione veri corporis Christi; non autem in usu ejus. E converso autem est de hoc sacramento; quia consistit in usu fidelium sive corporis mystici, non materiæ consecratione. Quantum autem ad corpus Christi verum, nullus ordo est supra sacerdotium : et ideo in sacramento Eucharistiæ Episcopus materiam non consecrat. Sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem : et ideo in sacramento extremæ unctionis Episcopus materiam consecrat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Forma tradenda est ab institutione sacramenti : sed a Christo et ab Apostolis ejus non est hujus sacramenti aliqua forma tradita; ergo hoc

sacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea, videtur quod forma hujus sacramenti non sit deprecativa, sed potius indicativa. Omnia enim sacramenta novæ legis habent certum effectum : sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam ; ergo talis debet esse forma hujus sacramenti.

3. Præterea, in formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri : sed intentio non exprimitur nisi per orationem indicativam ; ergo etc.

4. Præterea, in quibusdam ecclesiis dicuntur hujusmodi verba in collatione hujus sacramenti : Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris etc. ; ergo hæc est forma hujus sacramenti, quæ est indicativa.

Contra. Forma sacramenti ab omnibus observatur : sed verba prædicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet, Per unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quicquid deliquisti super visum, etc. ; ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt hoc sacramentum non habere aliquam formam. Sed hoc non potest esse ; quia significatio materiæ determinatur ad effectum per formam verborum ; unde in quolibet sacramento novæ legis necessaria est aliqua forma per quam faciat quod figurat. Forma autem hujusmodi sacramenti specialiter in oratione consistit, propter tria. Primo propter conditionem suscipientis, qui cum sit infirmus, indiget aliorum prece juvari. Secundo propter mortem imminentem per quam homo ponitur extra forum Ecclesiæ et solius Dei judicio relinquitur ; et ideo ei per orationem commendatur. Tertio propter effectum hujus sacramenti qui contritionem præsupponit quæ est de essentia sacramenti, sine qua hoc sacramentum suum effectum consequi non potest ; unde ad eam impetrandam est opus oratione.

Ad primum, forma sacramenti debet etc., dicendum, quod duplex est opinio. Quidam dicunt quod hoc sacramentum et alia sacramenta immediate non sunt a Christo instituta. Quod non videtur conveniens ; quia cum sacramenta ex institutione efficaciam habeant, a solo Christo institui possunt cujus virtute operantur. Et ideo alii dicunt, quod hoc sacramentum institutum est a Christo, sed ab Apostolis promulgatum, sicut et confirmatio. Forma vero vel ab ipsomet Christo, vel ab Apostolis, qui procul dubio a Christo edocti fuerunt derivata est, quamvis non sit in canone scripta. Multa enim facta sunt quæ scripta non sunt.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod per ipsum actum qui ponitur in forma, scilicet « per istam sanctam unctionem » satis exprimitur intentio.

Ad quartum dicendum, quod verba prædicta non sunt forma, sed dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur per verba illa ad actum sacramenti ; et ideo more quorumdam Ecclesiarum præmittuntur ad formam.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur : sed in eo qui extremam unctionem accipit requiritur pœnitentia ad peccatorum remissionem ; ergo per extremam unctionem non dimittitur peccatum.

2. Præterea, videtur, quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis : sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem ; ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

3. Præterea, efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur Jac. v : sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi. Dicit enim : « *Oratio fidei sanabit infirmum* ; ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Contra. Sacramenta novæ legis significando efficiunt : sed baptismus per ablu-

tionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem ; ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat et causat spiritualem.

Responedo. Dicendum, quod sicut effectus baptismi est interior ablutio a peccatis, quia sacramentum illud per modum ablutionis confertur, ita effectus hujus sacramenti, quod confertur per modum medicationis, est sanatio quæ fit divina virtute : principaliter quidem spiritualis, quæ consistit secundum quosdam in remissione peccatorum venialium, quia mortalia dicunt ante esse purgata per pœnitentiam : secundum alios vero in amotione reliquiarum peccati, ut homo plenarie purgatus ad gloriam admittatur. Secundario vero corporalis quæ etiam spiritualem significat. Sed hoc non semper fit per sacramentum, sed solum quando expedit ad principalem effectum.

Ad primum dicendum, quod quamvis sine actuali perceptione pœnitentiæ possit haberi effectus pœnitentiæ, scilicet per aliquod aliud sacramentum, vel etiam sine sacramento, non tamen sine proposito pœnitentiæ ; ideo nec per hoc, nec per aliud sacramentum, per quod remittitur peccatum ex consequenti propter collationem gratiæ quæ confertur in eo, cum qua non potest esse peccatum, excluditur sacramentum pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum, quod verum est per se ; sed ex consequenti potest ordinari ad salutem corporalem, prout expedit sanitati spirituali.

Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est. Sacramentum autem ex sua forma habet efficaciam : ideo hoc sacramentum virtute orationis prædictæ, non tantum spiritualiter, sed et corporaliter aliquando sanat.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur tria : 1° quis sit minister hujus sacramenti ; 2° cui debeat conferri ; 3° utrum debeat iterari.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut dicit Jacobus : « Sed oratio laici quandoque est accepta Deo « sicut sacerdotis ; » ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, videtur, quod diaconi possunt : quia secundum Dionysium, diaconi habent virtutem purgativam : sed sacramentum institutum est tantum ad purgandum ab infirmitate mentis et corporis ; ergo diaconi possunt conferre.

3. Præterea, videtur, quod solus Episcopus possit : quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio : sed solus Episcopus potest confirmare ; ergo solus potest hoc sacramentum conferre.

Sed contra est quod dicit Jacobus : *Inducat presbyteros Ecclesiæ ;* ergo sufficiens minister hujus sacramenti est presbyter.

Respondeo. Dicendum, quod triplex est actus hierarchicus secundum Dionysium : scilicet perficere, illuminare et purgare. Primus pertinet ad Episcopum, qui perficit per verbi Dei prædicationem, et ponendo aliquem in statu perfectionis. Secundus ad presbyteros, qui illuminant per sacramentorum administrationem. Tertius ad diaconos qui purgant per impedimentorum remotionem a sacramentorum perceptione. Quia autem laici non sunt exercentes sed recipientes actiones hierarchicas, administratio autem sacramentornm est actio hierarchica ; ideo ad eos nullius sacramenti pertinet administratio, nisi baptismi propter necessitatem. Sed quia illuminatio quæ fit per sacramentum hoc, non pertinet ad diaconos ; ideo diaconus, nec eo inferior est minister hujus sacramenti. Rursus, quia per hoc sacramentum non ponitur suscipiens in aliquo statu perfectionis super alios ; ideo non solum Episcopis, quorum est perficere, reservatur administratio hujus sacramenti, sed per simplices sacerdotes exerceri potest.

Ad primum, oratio laici, dicendum,

quod verum est loquendo de illa oratione quæ fit a sacerdote in persona sua, quæ, cum sacerdos sit quandoque peccator, non est exaudibilis. Sed hujus sacramenti oratio fit in persona totius Ecclesiæ, in cujus persona sacerdos orare potest quasi persona publica, non autem laicus, qui est persona privata.

Ad secundum dicendum, quod quia sacramentum hoc illuminando per gratiæ collationem purgat, diacono vero non competit collatio gratiæ ; ideo non potest illud diaconus administrare.

Ad tertium dicendum, quod non est simile ; quia confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, non autem est in hoc sacramento extremæ unctionis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sanis debeat hoc sacramentum conferri. Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio tam mentis quam corporis : sed sani corpore indigent sanatione mentis ; ergo eis debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, videtur, quod in qualibet infirmitate hoc sacramentum conferri debeat. Jac. v, ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur ; ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

8. Præterea, videtur, quod furiosis et amentibus. Dignius enim est sacramentum baptismus, quam istud : sed baptismus datur furiosis ; ergo et hoc sacramentum eis dari debet.

Item videtur quod pueris : quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti : sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium ; ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum conferri.

Juxta hoc quæritur in quibus partibus sint inungendi infirmi.

Respondeo. Dicendum ad quæsitum, quod quia hoc sacramentum per modum corporalis curationis traditur ; ideo sanis quibus curatio corporalis non competit, non debet hoc sacramentum conferri. Rursus, quia specialem devotionem requirit in suscipiente hoc sacramentum ; ideo furiosis et amentibus et pueris qui hac devotione carent, non debet hoc sacramentum conferri.

Ad primum, Spiritualis sanatio, dicendum, quod verum est, sed tamen oportet quod per curationem corporalem significetur ; et ideo non confertur illis quibus non competit sanatio corporalis ; sicut nec baptismus confertur, nisi quibus competit ablutio corporalis.

Ad secundum dicendum, quod verum est quantum ad genera infirmitatum ; et ideo in qualibet infirmitate augmentata potest hoc sacramentum conferri ; non tamen in quolibet statu cujuscumque infirmitatis ; sed cum aliquis creditur morti propinquus, quod in qualibet infirmitate esse potest.

Ad tertium dicendum, quod non est simile ; quia baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio. Sed circa hoc sciendum est, quod furiosis et amentibus in quibus præcessit desiderium baptismi cum haberent lucida intervalla, in actu furiæ et dementiæ, si timetur de periculo mortis confertur sacramentum baptismi ; sed hoc sacramentum non nisi cum habent lucida intervalla, debet eis petentibus conferri.

Ad quartum, Eadem est infirmitas, dicendum, quod non tantum infirmitas est causa collationis hujus sacramenti, sed in suscipiente devotio.

Ad secundam quæstionem, dicendum, quod sicut jam dictum est, sacramentum hoc confertur per modum curationis corporalis. Ad curationem autem morbi corporalis, non oportet quod totum corpus inungatur ; sed tantum partes in quibus est causa morbi. Sed quia origo morbi spiritualis est in nobis ex quinque sensibus ; ideo quasi de essentia sacramenti est quinque sensus inungi : scilicet manus propter tactum, quoniam in pulpis digitorum præcipue tactus viget. Mutilati autem inungi debent quanto propinquius potest esse ad partes illas in quibus inunctio fieri debuerat ; quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ, quæ illis membris debentur, saltem in radice ; et interius peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent,

quamvis non exterius. Inunctio autem in aliis membris quam in quinque sensibus, ut puta in pedibus et renibus, non est de essentia sacramenti ; ideoque secundum consuetudinem diversarum ecclesiarum prætermittuntur. Aliquando autem tantum fit illa quæ ad pedes, quamvis non ea quæ ad renes.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod hoc sacramentum non debeat iterari. Quia dignior est inunctio quæ fit homini quam quæ fit lapidi. Sed inunctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit ; ergo nec unctio extrema quæ adhibetur homini, non debet iterari.

2. Præterea, post ultimum nihil est : sed hæc unctio dicitur extrema ; ergo non debet iterari.

3. Præterea, videtur, quod non in eadem infirmitate. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum quædam spiritualis est medicina ; ergo contra unum morbum non debét iterari.

Contra. Morbus, contra quem datur hoc sacramentum, est iterabilis ; ergo et hoc sacramentum iterari debet.

Respondeo. Dicendum, quod morbus contra quem datur hoc sacramentum, est iterabilis ; quia contingit per diversa peccata diversam debilitatem spiritualem incurrere ; et similiter infirmitatem corporalem iterari contingit ; et ideo sine injuria sacramenti potest sacramentum hoc iterari. Sed quia sacramentum hoc non respicit infirmitatem, sed statum infirmitatis propinquum morti ; ideo secundum quod talis status in una vel in pluribus infirmitatibus iteratur, hoc sacramentum potest in una vel in pluribus infirmitatibus iterari.

Ad primum de unctione lapidis, dicendum, quod non est simile ; quia effectus unctionis in lapide qui est deputatus ad sacra, sive consecratio, est perpetua in lapide ; sed effectus extremæ unctionis in homine non est perpetuus ; et ideo extrema unctio iterabilis est.

Ad secundum dicendum, quod verum est de ultimo quod est secundum veritatem ultimum, non secundum existimationem hominum. Hoc autem sacramentum, dicitur extrema unctio, non secundum veritatem semper, sed secundum hominum existimationem ; quia non debet dari nisi illis, quibus mors est propinqua secundum æstimationem hominum.

Ad tertium, Uni morbo non debetur nisi una medicina, dicendum, quod hoc sacramentum non respicit morbum, sed statum morbi qui in uno morbo iterabilis est ; et ideo est sacramentum in uno morbo iterabile, præcipue si morbus sit diuturnus, non autem si sit brevis.

Expositio Textus.

« Præter præmissa. » Contra : Hoc sacramentum exeuntibus datur ; ergo non debet ultimo ordinari. — Respondeo : Non ordinatur secundum ordinem temporis, sed naturæ, quia prius sunt sacramenta ordinata ad bonum personæ, et inter illa hoc ultimo ponitur ; deinde quæ ordinantur ad bonum totius Ecclesiæ, scilicet ordo et matrimonium.

« Capita Regum. » Contra : Reges non unguntur in capite, sed in humero, vel brachio. — Respondeo : Inunctio Regum in veteri Lege fiebat in capite, sed in nova fit in brachio, ut dicit Innocentius *Extra.*, *I*, *de sacra unctione*, cap. *unctio ;* vel loquitur de unctione quæ fiebat in Lege veteri, vel loquitur secundum consuetudinem specialem aliquarum terrarum.

« Si ex contemptu, vel negligentia. » Contra : Negligentia in his quæ non sunt de necessitate salutis, non est damnabilis. — Respondeo : Contemptus inducit periculum culpæ, sed negligentia periculum pœnæ damni, quia diutius cruciabitur in purgatorio.

« Non potest confici, nisi de pane consecrato. » Contra : Panis non ante consecratur. — Respondeo : Intelligitur de pane consecrato tunc quando conficitur, non ante, quia ipse panis est ipsum sacramentum.

DISTINCTIO XXIV

Divisio textus

« Nunc ad considerationem. » Hæc est sexta pars illius partis in qua specialiter de sacramementis novæ legis egit. Egit enim de quinque sacramentis quæ pertinent ad statum personæ; hic agit de duobus ultimis quæ pertinent ad statum communem Ecclesiæ. Et primo, de Ordine qui pertinet ad generationem spiritualem; deinde de matrimonio quod pertinet ad generationem carnalem. In hac ergo parte primo agit de Ordinum distinctione, de hac; secundo, de Ordinis collatione, D. xxv. In prima parte primo agit de dispositionibus quæ antecedunt Ordines; secundo, de ipsis Ordinibus : « Ostiarii; » tertio, de officiis et dignitatibus quæ Ordines sequuntur : « Sunt et alia. » In prima parte primo agit de dispositione quæ requiritur a parte animæ, scilicet septiformis gratia; secundo de dispositione quæ a parte conjuncti, scilicet vita et doctrina : « Tales; » tertio, de dispositione quæ a parte corporis, scilicet prima tonsura : « Corona. » In secunda parte primo agit per ordinem de quatuor minoribus Ordinibus, et quilibet Ordo habet suum capitulum : « Ostiarii; » secundo, de tribus majoribus, et quilibet Ordo habet suum capitulum : « Quintus Ordo. » Vel potest pars illa in septem partes dividi, secundum officia septem Ordinum. In tertia parte primo agit de officio et dignitate episcopali : « Sunt et alia; » secundo, de partibus dignitatis episcopalis : « Ordo Episcoporum; » tertio, de quibusdam officiis minoribus : « Vates dicitur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° an ordo sit sacramentum; 2° de distinctioné ordinum; 3° de effectu sacramenti ordinis; 4° an character unius ordinis alterius characterem præsupponat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ordo non sit sacramentum. Ordo est relatio quædam : est enim ordo, ut ait Augustinus in libro dé Civitate Dei, parium dispariumque rerum sua cuique tribuens loca dispositio. Sacramentum vero est materiale elementum; ergo ordo non est sacramentum.

2. Præterea, ordo non est tantum in hominibus, sed etiam in Angelis. In Angelis vero nullum est sacramentum; ergo etc.

3. Præterea, sacramentum est spiritualis medicina : ordo vero sanis et perfectis, non infirmis datur; ergo non est sacramentum.

Contra. Propter quod unumquodque tale, et ipsum magis tale : sed alia sacramenta per potestatem ordinis conferuntur; ergo ordo maxime est sacramentum.

Præterea, sacramentum est sacræ rei signum et causa : ordo est hujusmodi, quia signat spiritualem potestatem, quæ in eo confertur homini, et eam causat; ergo ordo est sacramentum.

Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, sacramentum est in quo divina virtus sub tegumento rerum sensibilium secretius operatur salutem. Et quoniam in ordine sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur salutem; ideo est sacramentum. Sed quia consistit in derivatione potestatis recipientis sacramentum a potestate dispensatoris sacramenti, sicut potestas imperfecta derivatur a perfecta; ideo quantum ad formam et materiam differt ab aliis sacramentis; quia forma ejus traditur per modum imperativum ad denotationem traductionis prædictæ cum expressione actus imperati, per quam potestas derivata cognoscitur. Formæ au-

tem aliorum sacramentorum traduntur vel per modum indicativum, ut apparet in baptismo, vel per modum deprecativum, ut apparet in extrema unctione. Differt etiam quo ad materiam; quia in aliis sacramentis, cum nihil derivetur a dispensatore eorum in suscipientem, sed a Deo tantum; ideo in eis principalitas sacramenti consistit in materia sacramenti, quæ ex sanctificatione divinam virtutem continet, et non in sacramenti dispensatore. Sed e converso est hic, quia traducitur potestas a potestate dispensatoris; ideoque principalitas sacramenti consistit in ejus ministro, non in ejus materia. Materia autem adhibetur tantum ad determinandum potestatem, quæ particulariter traditur ab habente eam complete. Ideo quidam dicunt, quod tactus materiæ non est de essentia sacramenti. Alii vero dicunt verius, quod ipse tactus importatur per formam; ideoque est de sacramenti essentia.

Ad primum dicendum, quod ordo non dicitur hic habitudo diversorum; sed potestas per quam quis super alius constituitur, vel ritus in quo confertur talis potestas.

Ad secundum dicendum, quod non accipitur univoce in Angelis et in hominibus ordo: quia potestas eorum non datur in aliquo sensibili, sicut potestas hominum.

Ad tertium dicendum, quod ordo medicina est, non propter ipsum in quo est, sed propter alterum: est enim collatus non in remedium personæ, sed Ecclesiæ; unde datur ad tollendum defectum ignorantiæ in Ecclesia, potius quam in persona.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non sint septem ordines. Quia in primitiva Ecclesia non fuerunt nisi tres ordines: scilicet Episcopi, presbyteri et diaconi: si ergo plures sunt modo, aut ibi fuit diminutio ordinum, aut hic superfluitas.

2. Præterea, ordines distinguuntur secundum actus ordinum: sed actus ordinum non sunt nisi tres: scilicet purgare, illuminare et perficere: ergo non sunt nisi tres ordines.

3. Præterea, divisio ordinum hæc, aut est totius universalis in partes subjectivas, aut totius integralis in partes integrales. Si in partes subjectivas; ergo sacramentum ordinis de quolibet ordine prædicatur; ergo tot sunt sacramenta, quot sunt ordines. Si in partes integrales; ergo ordo de nullo ordine speciali prædicatur.

Contra. Videtur, quod sint plures quam septem: quia Dionysius Episcopatum ordinem appellat. In *littera* etiam dicitur, quod est ordo Episcoporum quadripartitus; ergo præter septem ordines, episcopatus est ordo octavus.

Præterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum: sed clericus, ex hoc ipso quod clericus est, in gradu super populum constituitur; ergo tonsura per quam efficitur clericus, est aliquis ordo præter septem enumeratos.

Respondeo. Dicendum, quod potestas ordinis ordinatur ad corpus Christi verum prout sub sacramento Eucharistiæ continetur; unde et ordinati consecrantur, sicut altare et vasa quæ ad Eucharistiam ordinantur: et hæc ministrorum consecratio est ordinis sacramentum. Potest autem sacramentum ordinis ordinari ad corpus Christi verum contentum sub Eucharistia, dupliciter. Vel secundum se, vel propter corpus Christi mysticum, præparandum ad receptionem corporis ejus veri. Si primo modo, hoc potest esse quadrupliciter. Aut enim ordinatur ad Eucharistiæ consecrationem, et sic est ordo sacerdotalis. Vel ad sanguinis administrationem, et sic ordo diaconatus. Vel ad materiæ ejus præparationem et in sacris vasis collationem, et sic est ordo subdiaconatus. Vel ad materiæ præparationem tantum, et sic est acolythatus. Si autem ordinetur ad corpus Christi verum propter corporis mystici præparationem, hoc potest esse tripliciter secundum tria genera immundorum; quia qui jam sunt mundati, sunt etiam præparati. Primum autem genus immundorum, secundum Dionysium, est infidelium, qui omnino credere nolunt. Secundum est volentium credere, ignorantium autem quid sit cre-

dendum. Tertium scientium, sed impeditorum aliqua dæmonis operatione. Primi excludendi sunt ab Eucharistiæ participatione, secundi sunt instruendi, tertii adjuvandi. Ideo ad primorum exclusionem institutus est ordo ostiariorum ; ad secundum eruditionem, institutus est ordo lectorum ; ad remotionem impedimentorum a tertii, institutus est ordo exorcistarum.

Ad primum dicendum, quod quia pauciores erant fideles, ideo minor multiplicatio ministrorum fuit necessaria ; sed multiplicato cultu divino, oportet ministros cultus multiplicari. Sub ordine autem diaconatus omnes inferiores ordines a Dionysio comprehenduntur.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos non distinguuntur ordines in speciali, sed secundum actus potestatum sacramentalium, ut jam dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Boetium, triplex est totum. Totum universale, quod adest secundum essentiam et totam virtutem cuilibet suæ parti, et totum potentiale, quod adest cuilibet suæ parti secundum essentiam, non tamen secundum totam virtutem, immo tantum parti superiori : et totum integrale, quod nec secundum essentiam, nec secundum virtutem adest cuilibet suæ parti. Divisio ordinis in speciales ordines, nec est divisio totius universalis nec totius integralis, sed totius potentialis.

Ad quartum dicendum, quod ordo potest dupliciter accipi. Uno modo secundum quod est sacramentum ; et sic omnis ordo ordinatur ad Eucharistiam. Unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote respectu Eucharistiæ, episcopatus non erit ordo. Alio modo accipitur ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarumcumque actionum sacrarum : et sic, cum Episcopus habeat potestatem in actibus hierarchicis respectu corporis mystici, supra sacerdotem, episcopatus erit ordo : et secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus : non tamen habet ampliorem potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur. Et ideo tonsura non est ordo, sed potius ad ordines dispositio.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod ordo non imprimat characterem, quantum ad omnes ordines : quia ordinis character est quædam potestas spiritualis : sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, ut patet in ostiariis et acolythis ; ergo in eis non imprimitur character.

2. Præterea, omnis character est indelebilis ; ergo per characterem homo ponitur in tali statu a quo non possit recedere : sed illi qui habent minores ordines, possunt licite redire ad laicatum accipiendo uxorem ; ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea, videtur, quod nec gratia gratum faciens conferatur. Nulla causa præsupponit effectum suum : sed in eo qui accedit ad ordines præsupponitur gratia, ut dicetur ; ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Contra. Omne sacramentum, in quo non imprimitur character, est iterabile : sed nullus ordo est iterabilis : ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea, videtur, quod ordo causa sit gratiæ. Ordo enim est sacramentum novæ legis ; sed tale sacramentum est causa gratiæ in suscipiente ; ergo sacramentum ordinis confert gratiam.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod in solo sacerdotali ordine character imprimitur. Alii vero dicunt, quod in sacris ordinibus character imprimitur, non autem in minoribus. Sed contra utrumque est, quia in quolibet ordine confertur spiritualis potestas ad sacramentorum seu sacramentalium dispensationem, quæ nihil aliud est quam character ; quæ dispensatio non competit nisi habentibus hanc potestatem. Ideo dicendum est cum aliis, quod in quolibet ordine character imprimitur. Cujus signum est, quod perpetuo manent, et nunquam iterantur.

Ad primum dicendum, quod hujus-

modi actus, quamvis sint corporales, ordinantur tamen ad sacramentorum dispensationem; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis; et ideo in omnibus requiritur potestas spiritualis.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque homo se ad laicatum transferat, semper tamen in eo manet character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum, quod gratiam quam præsupponit non confert, sed potius augmentum gratiæ. Ratio autem, quare conferat gratiam, hæc est, quia Dei perfecta sunt opera: et ideo cui datur spiritualis potestas ad sacramentum aliquod exequendum, datur gratia ad id congrue exequendum. Et ideo, quia in ordine potestas spiritualis confertur ad sacramentorum dispensationem, confertur gratia ad congrue dispensandum.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod character unius ordinis præsupponat characterem alterius. Major est convenientia ordinis ad ordinem, quam ordinis ad aliud sacramentum: sed character ordinis præsupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi; ergo multo fortius character unius ordinis præsupponit characterem alterius.

2. Præterea, ordines sunt quidam gradus: sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi prius priorem conscenderit; ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis nisi prius accipiat ordinem præcedentem.

3. Præterea, videtur, quod præsupponat characterem confirmationis. Quia in his quæ sunt ordinata ad invicem, sicut medium præsupponit primum, ita ultimum præsupponit medium: sed character confirmationis præsupponit baptismalem quasi primum; ergo character ordinis præsupponit characterem confirmationis, quasi medium.

Contra. Si omittatur aliquid de sacramento, quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur: sed si aliquis accipiat sequentem ordinem prætermisso primo, non reordinatur, sed confertur sibi quod deerat, secundum statuta canonum; ergo præcedens ordo non est de necessitate sequentis.

Præterea, Apostoli receperunt potestatem ordinis ante passionem Christi, Matth. XXVI, quando Dominus potestatem dedit discipulis in cœna conficiendi corpus suum: sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritus sancti; ergo ordo non præsupponit confirmationem.

Respondeo. Dicendum, quod ad susceptionem ordinis præexigitur aliquid dupliciter. Uno modo quasi de necessitate sacramenti: et sic character baptismalis præsupponitur, per quem efficitur aliquis ordinis susceptivus. Alio modo de congruitate; et sic requiritur omnis perfectio, per quam aliquis idoneus redditur ad ordinis exequutionem; et sic exigitur confirmatio. Sed quia potestates ordinum sunt distinctæ, ideo una non de necessitate, sed de congruitate requirit aliam. Unde in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros et diaconos, qui prius ordines inferiores non susceperant. Hinc est, quod ordinati per saltum non reordinantur, sed ordo omissus eis confertur. De necessitate tamen præcepti, unus alterum præsupponit.

Ad primum, Magis convenit ordo etc., dicendum, quod verum est secundum similitudinem speciei; non tamen secundum proportionem potentiæ ad actum, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines, sed non per inferiores recipiendi majorem ordinem.

Ad secundum dicendum, quod verum est de gradibus qui habent ordinem necessitatis ad invicem, non autem congruitatis.

Ad tertium dicendum, quod verum est de primo medio et ultimo quæ habent eumdem ordinem ad invicem; et sic non est in proposito; quia confirmatio habet ordinem essentialem ad baptismum, qui est janua sacramentorum; ordo autem congruitatis habet ordinem ad confirmationem.

Expositio textus

« Sorte legimus ordinatum. » Contra : Sors in electionibus reprobatur. — Respondeo : Illud factum fuit speciali consilio Spiritus sancti.

« Specialiter clerici. » Clericatus vero aliquando accipitur stricte, sic est nomen primæ tonsuræ quæ est dispositio ad ordines; aliquando large, sic est nomen commune omnibus ordinibus.

« Scientia est instructus. » Contra : Ergo tenetur scire Theologiam. — Respondeo : Instructus esse debet quatenus pertinet ad officium suum, scilicet ut sciat distincte legere, quamvis non exponere.

« Duos sacros Ordines appellari. » Ergo subdiaconatus non est sacer ordo. — Respondeo : Loquitur secundum canones antiquos; sed a tempore Gregorii sacer ordo fuit qui eos ad continentiam adstrinxit, ut habetur D. xxxi, cap. *ante triennium*.

« Ordo Episcoporum. » Contra : dixerat quod Episcopatus nomen est dignitatis, vel officii, non Ordinis. — Respondeo : Ordo accipitur æquivoce. Aliquando enim Ordo nominat officium, ut cum dicitur Ordo Episcoporum; aliquando potestatem sacramentalem, ut Ordo sacerdotum; aliquando statum religionis, ut Ordo monachorum.

« Romanus, Antiochenus, Alexandrinus. » Ut habetur D. xxii, cap. *Patriarchales*, quinque sunt sedes patriarchales hoc ordine : nam primus est Patriarcha Romanus, secundus Constantinopolitanus, tertius Alexandrinus, quartus Antiochenus, quintus Hierosolymitanus, Antiquitus autem secundus fuit Alexandrinus; sed loco ejus constitutus est Constantinopolitanus, eo quod Constantinopolis esset secunda Roma, D. xxii, cap. *Re*.

DISTINCTIO XXV

Divisio textus.

« Solet quæri. » Egit de Ordinum distinctione ; hic agit de eorum collatione, et primo agit de potestate conferentis; secundo de vitio collationis et susceptionis : « de Simoniacis; » tertio, de idoneitate suscipientis : « Sacri. » In prima parte primo ponit quod hæretici non possunt conferre ordinis sacramentum; secundo, opponit in contrarium : « E contra; » tertio, solvit ostendendo circa hoc diversitatem opinionum : « hoc autem. » In quarum prima dicit quod ab hæreticis præcisis possunt conferri sola sacramenta necessitatis; secunda, quod omnia, tamen in forma Ecclesiæ : « Aliud; » tertia, quod omnia sine fructu : « Quidam; » quarta, quod possunt conferri a solis his qui fuerunt in Ecclesia ordinati : « non nulli vero. » In secunda parte primo agendo de simonia determinat culpæ gravitatem : « de Simoniacis; » secundo, diversitatem : « differt; » tertio, excusabilitatem : « Si vero; » quarto, punitionem : « Simoniace. » Hic est duplex quæstio : prima de potestate conferentis Ordines; secunda de vitio collationis : « Simonia. » Circa primum duo quæruntur : primo, an solus Episcopus possit ordinare; secundo, an Episcopus hæreticus vel præcisus.

Hic quæruntur duo. Primo de potestate conferentis ordines. Secundo de vitio collationis, idest, simonia.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° an solus Episcopus possit ordinare; 2° an Episcopus hæreticus, vel præcisus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non solus Episcopus possit ordinare. Magis enim præcellit presbyter diaconum, quam Episcopus Episcopum; sed Episcopus potest consecrare Episcopum; ergo presbyter diaconum.

2. Præterea, quæ ad solum Episcopum pertinent, alteri committi non possunt. Sed ordinare presbyteris Cardinalibus committitur : conferunt enim minores ordines; ergo ordinare non pertinet ad solum Episcopum.

3. Præterea, qui habet principale et majus, multo magis accessorium et mi-

nus : sacramentum ordinis est minus et accessorium ad sacramentum altaris; ergo qui potest conferre sacramentum altaris, multo magis potest conferre sacramentum ordinis.

Contra. Isidorus lib. *Etym.* dicit : « Episcopus ipse, summus sacerdos, et pontifex maximus nominatur : ipse enim efficit sacerdotes, et levitas, ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit; » ergo ad ipsum solum pertinet ordinare.

Præterea, non minus ad minorem pertinet in exercitu duces præponere quam milites ascribere : sed ad solum Episcopum pertinet in exercitu Ecclesiæ militantis ascribere milites per sacramentum confirmationis; ergo multo fortius duces præponere, quod fit per sacramentum ordinis.

Respondeo. Dicendum, quod collatio ordinum alicui dupliciter convenire potest. Aut de jure communi, ratione suæ ordinariæ potestatis; aut ex indulgentia sive generali sive speciali, ratione commissionis : et hoc ultimo modo conferre minores ordines convenit aliquibus, qui non sunt Episcopi, sed sacerdotes. Primo autem modo, conferre quoscumque ordines convenit solis Episcopis. Duo enim requiruntur ad collationem ordinis. Unum est adeptio ordinis illius quem confert; quia quod non habet quis dare non potest. Alterum, gradus potestatis; quia major omni ordine debet esse, qui omnes ordines confert.

Ad primum ergo dicendum, quod non sufficit ad ordinandum excellentia ordinis; sed requiritur excellentia dignitatis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis pertineat ad solum Episcopum de jure communi, ab eo tamen qui est supra jus, non ab alio, potest non Episcopo committi potestas minores ordines conferendi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sacramentum ordinis ordinetur ad sacramentum altaris, non tamen est accessorium ejus; imo quoddam sacramentum principale. Et quamvis per se sit illo minus, non tamen in illo includitur. In his vero, quæ in se includuntur, sicut minor numerus in majori, qui potest quod majus est, potest quod minus est.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Episcopi hæretici vel præcisi ab Ecclesia, non possint conferre ordines : quia in episcopali consecratione non imprimitur character; ergo Ecclesia potest dignitatem episcopalem auferre; ergo cum ille cui ablata est, jam non sit Episcopus, non potest ordinare.

2. Præterea, nullus potest ordinare nisi ut minister Ecclesiæ, sed qui præcisus est ab Ecclesia non est minister Ecclesiæ; ergo non potest ordinare.

3. Præterea, plus est aliquem ad ordinem promovere, quam in foro pœnitentiali absolvere vel ligare. Sed hæreticus vel præcisus non potest solvere vel ligare; ergo nec ordinare.

Contra : sicut se habet sacerdos ad potestatem consecrandi, ita Episcopus ad potestatem ordinandi : sed hæreticus et præcisus ab Ecclesia potest consecrare, ut dictum est supra; ergo et Episcopus ordinare.

Præterea, in sacramentorum collatione non differt bonus a malo, dummodo habeat intentionem et servet formam; ergo nec infidelis a fideli : sed fidelis potest ordinare; ergo etiam infidelis.

Respondeo. Dicendum, quod hæreticus et præcisus ab Ecclesia, etsi de jure non possit ordinare, tamen de facto potest : unde si ordinet, ordinatum est. Et hujus ratio est, quia secundum Hugonem, ad ordinandum non exiguntur nisi quatuor. Dignitas episcopalis cum ordinibus habita secundum veritatem, prolatio verborum in quibus forma consistit, intentio, et materia debita. Omnia vero ista potest habere hæreticus et præcisus, et ita potest ordinare.

Ad primum dicendum, quod quamvis character non imprimatur, tamen ob reverentiam consecrationis potestas sic collata nunquam amittitur.

Ad secundum dicendum, quod inquantum ordinem retinet Ecclesiæ, et servat Ecclesiæ formam, minister Ecclesiæ est, licet non simpliciter.

Ad tertium, plus est ordinare, dicendum, quod plus est, idest majoris digni-

tatis, sed non plus, idest majoris jurisdictionis : immo minus; et hoc patet : quia Episcopus non suum subditum potest ordinare, non tamen solvere vel ligare.

QUÆSTIO II

Circa secundum quæruntur duo : 1° utrum simoniacus possit ordinem emere vel vendere; 2° utrum simoniacus perdat ordinis executionem.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod simoniacus non possit emere ordinem. Gregorius I *quæst.* I dicit : « Quicumque studet pretii datione sacerdotii ordinem accipere, non est sacerdos; » ergo sacerdotii ordo emi non potest, et per consequens nec alius quicumque; ergo etc.

2. Præterea, videtur, quod non possit vendere ordinem. Leo enim Papa I *quæstione* I dicit sic : « Si gratis non datur vel accipitur, gratia non est. » Sed talis non gratis dat; ergo nulla gratia datur ibi; ergo nullum sacramentum.

3. Præterea, dona Spiritus sancti sunt in potestate Dei, non hominis. Sed quilibet ordo est donum Spiritus sancti; ergo non est sub potestate hominis; ergo ab homine non potest vendi vel emi.

Contra. Nihil prohiberi debet, quando non potest fieri : sed prohibetur ne ordines vendantur; ergo etc.

Præterea, quod potest furtive accipi, potest emi vel vendi : sed ordo potest furtive accipi; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod quædam sunt pure spiritualia, ut gratiæ et virtutes. Alia annexa vel conjuncta rei corporali, quæ ex hac unione sacra efficitur, sicut ordines in exterioribus ritibus corporalibus qui sunt sancti, et character collatus per corporalem ablutionem. Alia sunt spiritualia annexa corporalibus, manentibus corporalibus sacris, ut consecratio calicis, jus patronatus in aliquo fundo. Prima, nec de jure nec de facto possunt vendi, quia non est in potestate hominis illa dare. Secunda possunt vendi de facto, sed non de jure; et hoc est quia facta corporalia in quibus dantur spiritualia venduntur. De jure tamen neutrum vendi potest. Ultima vero quantum ad id quod est corporale ibi, etiam cum manet sacratum, possunt vendi, et transit spirituale cum corporali. Sed quantum ad id quod est spirituale vendi non possunt. Unde si ratione spiritualis plus emeretur vel venderetur, vel principaliter spirituale intenderetur emi vel vendi, simonia committeretur.

Ad primum, de Gregorio, dicendum, quod dicitur non esse sacerdos, quia caret sanctitate ordinis, non quia careat ipso ordine.

Ad secundum dicendum, quod verum est ex parte vendentis vel ementis, sed non ex parte Dei qui gratis dat. Vel dicendum, quod loquitur de gratia gratum faciente, quæ impeditur per culpam recipientis.

Ad tertium dicendum, quod ratione eorum in se non possunt vendi; sed ratione ejus cui conjunguntur possunt vendi de facto.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod simoniacus non perdat executionem ordinis. Quia contingit in ordinatione alicujus committi simoniam, eo ignorante : sed homicidium casuale, propter hoc quod est per ignorantiam commissum, non facit irregularitatem; ergo et similiter ille qui simoniace ordinatur non est irregularis.

2. Præterea, ab eo qui non habet exequutionem ordinis nullus debet sacramentum accipere : sed ab eo quem scio simoniacum debeo ordines accipere, si mihi præcipiatur, ne sim inobediens; ergo non amittit ordinis exequutionem.

Sed contra. Videtur, quod simoniacus nec ordinem recipiat, quia defectus intentionis evacuat sacramentum : sed ille qui pretio aliquid intendit acquirere in susceptione ordinis, non intendit suscipere quod Ecclesia tradit : quia illud non cadit sub pretio; ergo non suscipit ordinem.

Præterea, fides requiritur ad sacramentum, quia dirigit intentionem, sine qua non est sacramentum; ergo hæreticus non suscipit ordinis sacramentum. Simoniacus autem est hæreticus, quia ut dicit Gregorius in *Registro :* « Altare, decimas et Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod in hoc distinguendum est : quia si dicatur simoniacus ex hoc quod recipit ordinem per simoniam, non recipit exequutionem, et est ipso jure suspensus et quo ad se et quo ad alios, et punitur ulterius per dispositionem quando constiterit de crimine judici. Si autem dicatur simoniacus quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel quia mediator fuit simoniæ, si sit occultus, suspensus est ipso jure quo ad se. Si autem manifestus, est suspensus quo ad se et quo ad alios. Et iterum ille qui recipit beneficium per simoniam tenetur ad restitutionem omnium fructuum perceptorum et beneficio renunciare. Sed quia nullum sacramentum perficitur in merito dispensatoris sed in virtute Spiritus sancti; ideo peccatum simoniæ, nec sacramentum suscipiendum impedit, nec susceptum tollit. Potest tamen impedire ultimam rem sacramenti, si sit peccatum ex parte recipientis.

Ad primum, de homicidio, dicendum, quod non est simile : quia propter homicidium fit tantum defectus in ordinato, sed propter simoniam fit defectus in ipsa ordinatione, quia ipsum sacramentum ponitur sub pretio ; et ideo sufficit, quod ordinatus sit immunis secundum suam conscientiam de homicidio; tamen est suspensus, quando ad notitiam ejus devenerit.

Ad secundum dicendum, quod quando manifestum est crimen simoniæ, tunc ordinator amittit exequutionem, et suspensus est quo ad se et quo ad alios. Sed quando est occultum, suspensus est quo ad se tantum. Et ideo si sit manifestum, secundum quod in jure dicitur aliquid manifestum, tunc nullo modo aliquis debet ei obedire, nec ab eo ordinem recipere. Si autem non sit manifestum et non potest quis subterfugére præceptum, debet obedire, etiam si sciat ordinatorem esse simoniacum.

Ad tertium dicendum, quod ipse non intendit emere illud quod est per se spirituale, ut characterem; sed operationem ministri quæ est corporalis et causa rei spiritualis.

Ad quartum dicendum, quod simoniacus dicitur hæreticus, non proprie, sicut ille qui errat in credendis, sed similitudinarie, quia operatur ad modum errantis emendo vel vendendo spiritualia, ac si crederet Spiritum sanctum esse sub hominis potestate. Nec tamen sequitur, quod hæreticus non possit ordinem suscipere vel conferre; quia si non erret circa ordinis sacramentum, in nullo intentio impeditur. Si autem circa hoc erret, potest intendere dare vel suscipere quod Ecclesia intendit, sicut in baptismo et Eucharistia.

Expositio textus.

« Non solum baptisma ratum. » Hoc intelligitur, quoad liberam dispensationem in articulo necessitatis.

« Qui honorem amisit. » Hoc intelligitur de executione ordinis, non charactere.

« Per manus impositionem. » Contra : Non debent reordinari. — Respondeo : Hoc intelligitur de manus impositioné reconciliatoria, non ordinatoria.

« Laicam communionem. » Contra : Eadem est laicorum et clericorum communio. — Respondeo : Laica communio dicitur qua quis communicat de mam aliena, non de propria.

« Ut sacerdos celebrans. » Sacerdos degradatus non habet potestatem executionis juris, sed facti habet.

« Eorum consecratio omnino irrita est.» Contra : Ergo non conferunt Ordinem. — Respondeo : Irrita dicitur quoad usum executionis, non quoad characterem potestatis.

« Simoniacæ hæresis. Hæc distinctio sic sumitur, quia aliquando versatur simonia ex parte ordinatoris et ordinati simul; aliquando ex parte solius ordina-

toris, aliquando ex parte solius ordinati

« Subdiaconus non ordinetur ante quartodecimum annum. » Contra : Secundum alia jura non debet ordinari ante vigesimum primum annum, D. LXXVI, cap. *Subdiaconus*. — Respondeo : Hoc intelligitur quarto decimum annum a tempore complete infantiæ computandum.

DISTINCTIO XXVI

Divisio textus

« Cum alia sacramenta, » Hæc est septima pars de sacramentis novæ legis in speciali. Nam sexto loco determinavit de Ordine per quem fit spiritualis multiplicati filiorum Dei; hic agit de matrimonio per quod fit multiplicatio carnalis ; et quia scire unumquodque arbitramur, cum causas cognoscimus, primo agit de matrimonio quoad causam formalem, dist. hac ; secundo, quoad efficientem, scilicet consensum, a dist. XXVII usque ad XXXI ; tertio, quoad finalem, scilicet de bonis matrimonii, a dist. XXXI usque ad XXXIV ; quarto, quoad materialem, scilicet de personis contrahentibus a dist. XXIV usque ad XLIII. In prima parte quia sacramentum quodlibet sacrum signum est divinitus institutum, ideo primo agit de matrimonii institutione ; secundo, de ejus sanctitate seu honestate : « Fuerunt ; » tertio, de ejus significatione : « Cum igitur. » In prima parte primo determinat duplex institutionis tempus ; secundo locum : « Conjugum ; » tertio, duplicem modum : « Prima institutio. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum matrimonium sit sacramentum ; 2° de institutione ejus ; 3° utrum carnalis copula, sit de integritate ipsius ; 4° utrum carnalis copula possit esse sine peccato.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod matrimonium non sit sacramentum novæ legis. Omne enim sacramentum novæ legis, habet formam determinatam verborum et aliquod materiale elementum pro materia : sed matrimonium hæc non habet ; ergo non est sacramentum.

2. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum, sicut character in baptismo : sed nihil tale potest in matrimonio inveniri ; ergo non est sacramentum.

Præterea, omne sacramentum novæ legis gratiam confert : sed hoc matrimonio non competit, quia sic non esset perfectionis a matrimonio abstinere ; ergo matrimonium non est sacramentum.

Sed contra est quod dicitur Ephes. V : *Sacramentum hoc magnum est*, loquitur autem de matrimonio ; ergo est sacramentum.

Præterea, sicut in Ecclesia est necessaria spiritualis multiplicatio, ita et naturalis. Sed ad spiritualem multiplicationem ordinatur aliquod sacramentum, scilicet sacramentum ordinis ; ergo matrimonium, quod ordinatur ad multiplicationem naturalem, est sacramentum.

Respondeo. Dicendum, quod de ratione sacramenti est ut aliquod sacrum significet et remedium præbeat contra vulnus peccati. Hæc autem duo matrimonio conveniunt. Significat enim conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Præbet etiam remedium contra vulnus peccati concupiscentiæ ex peccato relictum. Et ideo merito inter sacramenta novæ legis computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba exprimentia consensum de præsenti, sunt forma hujus sacramenti, non autem sacerdotalis benedictio quæ non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate. Pro materia vero habet actus contrahentium matrimonium, sicut de pœnitentia dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in hoc

sacramento actus exterius apparentes sunt sacramentum tantum ; obligatio vero quæ de his nascitur est res et sacramentum : sed effectus vel significatum hujus sacramenti est res tantum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt in matrimonio nullo modo gratiam dari ; sed quod remedium contra peccatum præstare dicitur, est propter hoc quod ejus actus a peccato excusatur et impedit illicitas concupiscentiæ corruptelas. Sed secundum hoc non posset inter sacramenta novæ legis computari, nisi æquivoce ; nec haberet aliquid plus in nova lege quam in veteri. Et ideo alii dicunt, quod confertur ibi gratia ordinata ad recessum a malo, non ad operationem boni. Sed quia eadem gratia impedit peccatum et inclinat ad bonum ; ideo alii dicunt probabilius, quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ex passione Christi, sicut et cætera sacramenta, quod conferat gratiam ad reprimendum concupiscentiam et meritorie implendum hoc ad quod matrimonium ordinatur. Nec propter hoc sequitur quod abstinere a matrimonio non sit perfectionis ; quia in abstinentibus sunt alia quæ magis conferunt ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod matrimonium institutione non indigeat. Illud enim quod est de jure naturali non indiget institutione : sed matrimonium est hujusmodi, ut patet Gen. II, ubi dicitur : *Quamobrem relinquet homo etc.;* ergo non indiget institutione.

2. Præterea, sacramenta sunt post peccatum instituta, cum sint medicinæ contra peccatum : sed matrimonium fuit ante peccatum, ut patet ibidem ; ergo non habet institutionem.

3. Præterea, si matrimonium est aliquando institutum, præcipue institutum fuisse videtur per hoc quod Deus dixit : Genesis I : *Crescite et multiplicamini etc.* cum institutio sacramenti non possit esse nisi a Deo. Sed verba illa dicuntur per modum præcepti ; ergo sequeretur, quod omnes essent obligati ad matrimonium contrahendum : quod patet esse falsum : et sic matrimonium non habet institutionem.

Sed contra est, quod dicit Hugo de sancto Victore, quod sacramentum ex institutione significat : sed matrimonium est sacramentum, ut dictum est ; ergo habet institutione.

Præterea, Matth. XIX dicitur : *Non legistis ab initio, quod qui fecit hominem, masculum et feminam fecit illos?* Et postea subditur : « *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.* Matrimonium ergo est divinitus institutum.

Respondeo. Dicendum, quod matrimonium dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est in officium naturæ ; et sic non indiget aliqua institutione, nisi inclinatione naturali ad matrimonium contrahendum in generali ; quamvis quantum ad aliquas matrimonii conditiones indigeat determinatione per statutum juris divini vel humani. Alio modo potest considerari prout est in remedium peccati : quod contingit dupliciter. Uno modo ex parte actus qui a peccato excusatur et actus turpes impedit ; et sic fuit institutum post peccatum. Alio modo ex parte effectus, qui est supra ipsam concupiscentiam, reprimens ipsam in sua radice ; et sic habet institutionem in nova lege per approbationem Christi, ut patet Matt. XIX et I Cor. VII.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est naturale, prout est in officium naturæ. Sic ante peccatum dicitur institutum, tum inquantum est homini indita naturalis inclinatio ad matrimonium ; tum inquantum est edoctus divinitus de specialibus matrimonii conditionibus.

Ad secundum dicendum, quod post peccatum est institutum matrimonium, prout est in remedium peccati ; sed ante peccatum, prout est in officium naturæ.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de matrimonio non pertinet ad perfectionem unius singularis personæ, sicut præceptum de honore parentum ; sed pertinet ad perfectionem speciei. Unde

hoc modo obligat, quod quilibet illud teneatur implere; cum sit necessarium quod aliqui generationi vacent et aliqui contemplationi, et præcipue pro tempore gratiæ, quando jam humanum genus est mutiplicatum, et augmentatio cultus divini non fit per carnalem generationem, sicut in veteri lege, sed per spiritualem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod carnalis commistio sit de integritate sacramenti matrimonii. Ratio enim sacramenti in significando consistit, significatio matrimonii per carnalem copulam completur: ergo est de integritate sacramenti.

2. Præterea, finis maxime pertinet ad perfectionem rei: sed matrimonium non consequitur finem suum, scilicet bonum prolis, nisi per carnalem copulam; ergo carnalis copula est de integritate matrimonii.

3. Præterea, perfectio sacramenti ex institutione dependet: sed in institutione matrimonii facta est mentio de carnali copula, cum dicitur Genesis II: *Erunt duo in carne una;* ergo carnalis copula est de integritate matrimonii.

Sed contra. In Beata Virgine et Joseph carnalis copula non intercessit; fuit tamen inter eos verum matrimonium, ut dicitur Matth. I: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam;* ergo carnalis copula non est de integritate matrimonii.

Præterea, in paradiso non fuit carnalis copula, ibi fuit tamen matrimonium; ergo matrimonium non habet de sui integritate carnalem copulam.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est rei perfectio: scilicet prima quæ pertinet ad esse rei, prout forma dicitur perfectio rei prima; et secunda quæ pertinet ad operationem, prout operatio dicitur actus secundus, ut patet in secundo *de Anima*. Primo ergo modo carnalis copula non est de matrimonii integritate, quia sine hac matrimonium habet esse perfectum ex sua materia et forma: sed secundo modo est de perfectione ipsius. Nam carnalis copula est quidam matrimonii usus. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod carnalis copula non possit esse sine peccato. Nihil enim habet indulgentiam, nisi peccatum: sed carnalis copula etiam in matrimonio, indulgentia indiget, unde dicitur I ad Corinth. VII: *Ego autem vobis parco:* ergo carnalis copula, etiam in matrimonio, non est sine peccato.

2. Præterea, peccatum ex peccato originali causatur: sed libido quæ est in carnali copula causat peccatum originale etiam in pueris, qui ex matrimonio nascuntur, propter sui fervorem; ergo ipsa est peccatum; et præcipue cum superfluitas passionum sine vitio non sit.

3. Præterea, nihil impedit a rebus divinis nisi peccatum, secundum illud Isa. LIX: *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum:* sed carnalis copula est hujusmodi. Unde Exod. XV: Præcipitur populo qui debebat Deum videre, quod non accederent ad uxores; ergo carnalis copula non est sine peccato.

Sed contra. Peccatum sub præcepto non cadit. Sed carnalis copula cadit sub præcepto, ut patet I Corinth. VII: *Uxori vir debitum reddat*; ergo non est peccatum.

Præterea, si causa est bona, et effectus bonus: sed carnalis copula est effectus matrimonii; ergo cum matrimonium sit bonum, utpote a Deo institutum, videtur, quod carnalis copula sit bona; et sic potest esse sine peccato.

Respondeo. Dicendum, quod carnalis copula in matrimonio junctorum potest considerari quantum ad tria. Primo quantum ad naturam quæ per eam propagatur et ad eam inclinat; et sic stat quod est bona, nisi secundum Manichæos ponatur natura corporalis esse mala, quorum est error qui in *littera* ponitur. Alio modo potest considerari quantum ad concupiscentiam ex peccato relictam ex qua quamdam fœditatem et turpitudinem habet. Tertio modo potest considerari quantum ad gratiam, prout ma-

trimonium est sacramentum, et sic iterum constat quod est bona. Sic ergo dicendum est, quod carnalis copula, si movet principaliter natura tantum, bona est, sed non meritoria, ut patet in his qui gratia carent quando propter prolem commiscentur. Si vero movet principaliter gratia, sic etiam est meritoria; est enim actus religionis cum quis ad uxorem accedit propter prolem generandam ad cultum Dei; vel justitiæ, cum quis uxorem cognoscit ut debitum reddat. Si vero concupiscentia principaliter moveat, semper est peccatum, sed quandoque veniale, quando scilicet non fertur ultra limites matrimonii, cum scilicet quis consentit uxori commisceri propter delectationem; non autem si non esset uxor. Quandoque vero est mortale, si concupiscentia feratur ultra limites matrimonii, ut accedens ad uxorem, intendens delectari cum ea, etiam si uxor non esset.

Ad primum dicendum, quod de carnali copula, secundum quod ad ipsam movet libido infra limites matrimonii consistens, est indulgentia talis qualis est de minoribus malis. Si vero ad eam movet virtus, habet indulgentiam quæ est de minoribus bonis, quæ magis proprie concessio, quam indulgentia nominatur.

Ad secundum dicendum, quod in statu peccati, licet quandoque concupiscentia non sit movens in carnali copula, semper tamen est concomitans; et ideo ille actus semper habet aliquam fœditatem pœnalem, quæ inquantum est filia peccati, ut dicit Augustinus, transmittit peccatum in prolem, non tamen semper est culpabilis, quia illa delectationis vehementia non subjacet imperio rationis.

Ad tertium dicendum, quod carnalis copula non impedit habitualem conjunctionem ad Deum, sicut mortalia faciunt, sed actualem, quæ est per contemplationem; sicut etiam faciunt multæ occupationes quæ non sunt peccata.

Expositio textus

« Indultum esse conjugium. » Contra : immo etiam post peccatum fuit præceptum. — Respondeo : Usque ad sufficientem multiplicationem præceptum est, ex tunc indultum.

« De minoribus bonis est conjugium. » Contra : bona spiritualia, ut virtutes et sacramenta, sunt de majoribus bonis. — Respondeo : hoc verum est de illis quæ conferunt gratiam simpliciter, non gratiam in statu solum; vel intelligit de minoribus in suo genere, non simpliciter.

« Non est perfectum conjugium. » Contra : matrimonium Mariæ et Joseph fuit perfectum. — Respondeo : perfectum fuit in essentia et sanctitate, sed non in significatione.

DISTINCTIO XXVII

Divisio Textus.

« Post hoc advertendum est. » Postquam egit de pertinentibus ad causam formalem matrimonii, hic agit de pertinentibus ad causam efficientem, scilicet de consensu. Et primo agit de ejus effectu, dist. hac et sequenti; secundo, de ejus defectu, dist. XXIX et XXX. In prima parte primo agit principaliter de effectu consensus expressi per verba de præsenti, dist. hac; secundo, principaliter de effectu consensus expressi per verba de futuro, dist. sequenti. In prima parte primo determinat veritatem; secundo, ponit quorumdam contrariam et falsam opinionem : « Quidam tamen; » tertio, subdit auctoritatem pro eis inductarum solutionem : « his autem ita respondemus. In prima parte primo ostendit quid sit matrimonium; secundo quid faciat matrimonium efficiens; tertio, quando incipit esse matrimonium : « quod enim ab ipsa. » In prima parte primo ponit errantium positionem : « quidam; » secundo, positionis suæ per auctoritates confirmationem : « quod vero; » tertio, auctoritatum secundum ipsos determinationem : « Ex præmissis; » In prima parte primo ad solvendum auctoritates inductas

distinguit duplicem dispensationem; secundo, confirmat distinctionem : « aliquando; » tertio, ostendit utriusque desponsationis differentiam : « Et est sciendum. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° quid sit matrimonium; 2° de causa ejus; 3° de præparatione ipsius, scilicet de sponsalibus; 4° de effectu ejus, scilicet de irregularitate quam bigamus incurrit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod matrimonium in *littera* inconvenienter describatur. Conjunctio enim est quædam relatio : sed matrimonium non est relatio, sed relationis causa, cum sit quoddam vinculum; ergo inconvenienter dicitur conjunctio.

2. Præterea, matrimonium a matre denominatur, quod solum ad mulierem pertinet; ergo inconvenienter in definitione matrimonii ponit virum et mulierem.

3. Præterea, non est eadem numero relatio æquiparantiæ in utroque extremorum, ut Avicenna dicit : cum ergo matrimonium sit hujusmodi, quia est conjunctio, sequitur quod si est duorum, scilicet maris et feminæ, non sit unum, sed duo.

4. Præterea, per matrimonium non solum vir efficitur maritus, sed mulier efficitur uxor; ergo matrimonium non magis debet dici conjunctio maritalis, quam uxoria.

5. Præterea, consuetudo vitæ ad mores pertinet : sed frequenter matrimonio conjuncti sunt moribus diversi; ergo inconvenienter additur, individuam vitæ consuetudinem retinens.

Respondeo. Dicendum, quod in hac matrimonii descriptione essentia matrimonii notificatur quantum ad tria : scilicet quantum ad id quod est formale in matrimonio, cum dicitur : Conjunctio matrimonialis; et quantum ad id quod est materiale, in hoc quod dicit : Viri et mulieris et inter legitimas personas; et quantum ad effectum in hoc quod dicit : individuam vitæ etc. Nam indissolubilitas quæ ibi tangitur est matrimonii effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod recte matrimonium conjunctio dicitur, eo quod per matrimonium aliqui adinvicem colligantur. Nec est vinculum ligans effective, sed formaliter, quod non est aliud a conjunctione.

Ad secundum dicendum, quod denominationes maxime fiunt a fine. Et quia ad finem matrimonii, qui est bonum prolis, propinquius se habet mater, quam pater, quæ prolem portat, parit et nutrit; ideo magis matrimonium a matre nominatur. Dicitur etiam conjugium, inquantum est conjunctio, et nuptiæ a ritu desponsationis, secundum quod in ipsa desponsatione solemni ponitur quoddam velamen super capita nubentium, ut nuptiæ a nubere dictæ intelligantur.

Ad tertium dicendum, quod relatio matrimonii, quamvis habeat pluralitatem ex parte subjecti, habet tamen unitatem ex parte finis qui est causa conjunctionis eorum, qui ad eamdem prolem generandam conjunguntur; et ex hoc habet matrimonium unitatem. Secus autem est de similitudine vel æqualitate quarum causa non est eadem numero, sed specie, scilicet qualitas vel quantitas.

Ad quartum dicendum, quod maritus est potior in conjunctione, etsi non in prole quæ est finis conjunctionis matrimonialis. Uxor enim datur in adjutorium marito, et non e converso : et propter hoc conjunctio utriusque non dicitur uxoria, sed maritalis.

Ad quintum dicendum, quod individua vitæ consuetudo hic intelligenda est quantum ad communicationem in vita conjugali; et sic per hoc non significatur similitudo morum, sed indivisibilitas matrimonii.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod consensus expressus per verba de præsenti inconvenienter ponatur causa matrimonii. Causa enim muta-

bilis non facit stabilem effectum : sed matrimonium habet maximam stabilitatem, cum sit indivisibile ; ergo non potest causari a consensu voluntatis qui est mutabilis ; ergo etc.

2. Præterea, remota causa removetur effectus ; sed aliquando est matrimonium sine consensu, quando exterius exprimitur consensus et interius non adest, alias de matrimonio constare non potest. Est etiam quandoque matrimonium sine expressione verborum, ut cum puella præ verecundia tacet, vel cum sunt muti vel diversarum linguarum ; ergo consensus per verba expressus, non est causa matrimonii.

3. Præterea, verba exterius prolata in matrimonio requiruntur ad obligationem faciendam : sed obligatio potest fieri per verba de futuro, ut patet in civilibus contractibus, et Deo, ut patet in voto ; ergo ad matrimonium non requiritur quod sint verba de præsenti.

4. Præterea, matrimonium habet individuam consuetudinem vitæ, ut dictum est : sed hoc non competit matrimonio, etiam post consensum per verba de præsenti, quia potest alter conjugum religionem intrare ante carnalem copulam ; ergo prædictus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra. Ille qui est sui juris non redigitur in potestatem alterius, nisi per proprium consensum : sed per matrimonium vir redigitur in potestatem mulieris, et e converso, ut patet I ad Cor. VII ; ergo consensus est causa matrimonii.

Respondeo. Dicendum, quod in sacramentis causæ sacramentales efficiunt hoc quod figurant. Matrimonium autem quoddam sacramentum est : unde oportet quod in causa matrimonii ipsa matrimonialis conjunctio, quæ est effectus matrimonii, designetur. Hoc autem fit per consensum per verba de præsenti expressum : unde talis consensus est causa matrimonii.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non habet immobilitatem ex prædicto consensu, qui est causa proxima, sed ex divina institutione, quæ est causa prima.

Ad secundum dicendum, quod sicut in aliis sacramentis requiritur intentio, ita et in isto. Unde sicut aliquis exterius baptizatus non reciperet baptismi sacramentum si intentio deesset, ita nec matrimonium contrahit qui verba profert, sed consensum interiorem non habet : sed præsumendum et judicandum est de his quæ exterius apparent, cum de interiori non constat. Similiter consensus sub expressione verborum matrimonium facit, quia obligatio homini facienda signum exterius requirit, quod signum sunt verba, vel quicumque nutus, quibus consensus exprimitur, ut in mutis, et se non intelligentibus ; et sic etiam in puella verecunda, est signum consensus quando verbis parentum non contradicit, etsi ipsa non exprimat, quia qui tacet consentire videtur etc.

Ad tertium dicendum, quod verba de futuro non significant matrimonium, sed promissionem matrimonii, et ideo non sufficienter matrimonii causam ; et similiter est in aliis obligationibus, quibus homo actualiter non tradit aliquid in alterius potestatem, hominis, vel Dei.

Ad quartum dicendum, quod conjunctio matrimonii durat usque ad mortem ; et ideo sicut matrimonium per carnalem copulam consummatum per mortem corporalem finitur, ut patet Rom. VII, ita matrimonium, quamdiu est in sola spirituali conjunctione consistens, tollitur per mortem spiritualem, scilicet per religionis ingressum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod promissio futurarum nuptiarum convenienter sponsalia non dicantur. Quicumque enim promittit aliquid, debet compelli ad solvendum : sed illi qui sponsalia contrahunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum ; ergo sponsalia non sunt promissio futurarum nuptiarum.

2. Præterea, promissio non est firma, quæ fit ante annos discretionis ; sed sponsalia ante annos discretionis contrahuntur, scilicet in septennio ; ergo idem quod prius.

3. Præterea, aliquis dicitur sponsus ex

præsentibus nuptiis, ut in *littera* dicitur : sed sponsalia a sponso dicuntur; ergo sponsalia non sunt promissio futurarum nuptiarum.

4. Præterea, ad fidelitatem hominis pertinet, ut factam promissionem servet : sed sponsalia dirimi possunt; ergo sponsalia non sunt promissio futurarum nuptiarum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus in VIII *de Confessione*, ideo institutum est ut pactæ sponsæ non tradantur statim, ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam. Ad provocandum ergo amorem inter matrimonio junctos promissio futuri matrimonii præcedit, non de necessitate matrimonii, sed de congruitate; et hæc promissio sponsalitia nominatur a spondendo, ut Isidorus dicit. Fit autem ista promissio quandoque absolute, quandoque sub conditione. Absolute quatuor modis. Primo, nuda promissione per verba de futuro, ut cum dicitur, Accipiam te in meam. Secundo, datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi. Tertio, annuli subarrhatione. Quarto, interveniente juramento. Sub conditione autem fit tribus modis. Uno modo, quando conditio est honesta, ut cum dicitur, Accipiam te si parentibus placet; et tunc stante conditione stat promissio, et non stante, non stat. Secundo, quando conditio est contraria bonis matrimonii, ut si dicat, Accipiam te, si venena sterilitatis procures; et tunc sponsalia non contrahuntur. Tertio, quando conditio apposita, est inhonesta, non tamen contraria bonis matrimonii; ut si dicat, Accipiam te si furtis meis consentias : et stat tunc promissio, sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo Ecclesia in foro contentioso non compellit sponsalia contrahentes ad matrimonium, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere. Nihilominus ex tali promissione obligatur homo, quo ad Deum; et peccat, si non solvat promissum.

Ad secundum dicendum, quod in fine primi septennii discretio rationis incipit vigere, et præcipue quantum ad ea ad quæ natura inclinat, sicut est matrimonium; et ideo convenienter hoc tempus statutum est sponsalibus contrahendis. Ante vero non tenent, nisi propter propinquitatem ad tempus prædictum, quæ est secundum conditionem contrahentium determinanda, prout in quibusdam rationis usus magis quam in aliis acceleratur. Quia vero ratio nondum est firmata, ideo hoc tempus nondum est aptum perpetuo vinculo, vel matrimonii, vel professionis religionis.

Ad tertium dicendum, quod sponsalia semper dicuntur a spondendo. Spondetur autem quandoque ipsum matrimonium, et hoc per promissionem futurarum nuptiarum; et sic non loquimur de sponsalibus. Quandoque vero spondetur actus matrimonii; et sic ab ipso matrimonio contracto aliquis dicitur sponsus.

Ad quartum dicendum, quod sponsalia dirimuntur in octo casibus. Quorum primus est, cum alter intrat religionem. Secundus est, cum alter ad longinquam religionem se transfert. Tertius est cum aliquis gravem infirmitatem incurrit, quæ matrimonium redderet onerosum, ut lepram, vel paralysim, vel aliquid hujusmodi. Quartus, quando intervenit affinitas; ut si sponsus consanguineam sponsæ cognoverat ante. Quintus est, quando mutuo se absolvunt. Sextus est, quando alter in fornicationem labitur. Septimus est, propter defectum ætatis, quia tunc nec vere sponsalia sunt. Octavus quando alter contrahit cum alia per verba de præsenti. In primo autem et ultimo casu, ipso facto dirimuntur sponsalia, in aliis vero judicium Ecclesiæ requiritur. Nec tamen sequitur, quod semper fides promissionis frangatur quando sponsalia dirimuntur, etsi hoc aliquando contingat. Nam promissio intelligitur habere pias conditiones implicitas per quas justa impedimenta excludantur.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod bigamia irregularitatem non causet. Aut enim causat ratione sacramenti, aut ratione culpæ carnalis. Sed

non primo modo, quia sic, cum aliquis contraxisset cum una per verba de præsenti, et ea mortua ante carnalem copulam duceret aliam, fieret irregularis; quod est contra *Decretalem*. Similiter nec secundo; quia eadem ratione, qui plures per fornicationem cognosceret, irregularis esset; quod est falsum; ergo bigamia nullo modo causat irregularitatem.

2. Præterea. defectus proprius magis impedit a perceptione sacramenti, quam defectus alienus : sed defectus virginitatis in viro non impedit eum a perceptione ordinis; ergo multo minus si corruptam ducat in uxorem, ex quo bigamus judicatur.

3. Præterea, inter omnes defectus hominis, maximus est defectus peccati : sed baptismus tollit omnia peccata; ergo multo magis tollit irregularitatem : et sic saltem post baptismum, bigamus ante baptismum, non est irregularis.

Contra est quod dicitur I ad Tim. III : *Oportet Episcopum unius uxoris virum esse*. Nomine autem Episcopi, ibi sacerdos intelligitur; ergo bigamia impedit a perceptione ordinis sacerdotalis, et sic irregularitatem causat.

Præterea, *Decretalis* dicit, « Cum clericis qui, inquantum in ipsis fuit, secundas mulieres sibi matrimonialiter conjunxerunt, tamquam cum bigamis non licet dispensare; » ergo bigamia causat irregularitatem indispensabilem.

Respondeo. Dicendum, quod per sacramentum ordinis fit aliquis sacramentorum dispensator : unde nullum defectum in sacramentis pati debet. Bigamus autem patitur defectum in sacramento matrimonii. Non enim significatur unitas Christi et Ecclesiæ, et ideo per bigamiam aliquis reducitur ineptus ad ordinis sacramentum, et hæc indispositio irregularitas nominatur. Hæc autem bigamia irregularitatem causat quatuor modis. Primus est, cum quis habet successive plures uxores de jure. Secundus, cum simul habet plures, unam de jure, et aliam de facto. Tertius est, cum successive habet plures per modum eumdem : in his enim duobus modis, quamvis non sit sacramentum, est tamen quædam sacramenti similitudo. Quartus est, cum aliquis viduam ducit in uxorem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione utriusque simul, bigamia irregularitatem causat, quia carnalis copula ad perfectionem significationis matrimonii facit. Unde per *Decretalem* excluditur hoc quod Magister in *littera* dicit, scilicet quod solus consensus per verba de præsenti sufficit ad irregularitatem faciendam, per fornicationem autem cum multis non inducitur irregularitas, quia non est ibi aliquod sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod corruptio uxoris matrimonium præcedens, irregularitatem viro inducit, etiam si eam virginem crediderit, nisi forte sit ab eodem ante matrimonium corrupta, quia tunc vir carnem suam in plures non divisit. Similiter etiam si post matrimonium uxor fornicetur, vir irregularitatem contrahit, eam cognoscens, ut dicitur a quibusdam. Ideo vero corruptio uxoris, et non viri, irregularitatem in viro causat, quia consensus matrimonium contrahentis non cadit supra se ipsum, sed supra conjugem, quæ est materia indebita sacramento matrimonii, quantum ad significationem, quia unitas requiritur tam in viro quam in uxore, et sic incidit in ipsum sacramentum defectus. Sed corruptio viri omnino est extra sacramentum matrimonii, respectu ipsius. Unde si uxor posset ad ordines promoveri, similiter irregularis fieret contrahendo cum viro corrupto.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit secundum opinionem Hieronymi qui hoc posuit. Sed Ecclesia nunc sequitur sententiam Augustini qui contrarium sensit. Et hoc ideo, quia baptismus solvit crimina, non sacramenta : ex sacramento autem matrimonii causatur irregularitas ratione sacramenti. Alia concedimus; excepto quod irregularitas prædicta dispensabilis est per eum, qui non est minoris potestatis in Ecclesia quam Apostolus qui hæc statuit : et præcipue cum bigamia non repugnet essentialibus sacramenti ordinis : quia si bigamus ordinetur, characterem recipit.

Expositio textus.

« Si verbis explicant quod corde volunt. » Contra : Consensus deest qui solus facit matrimonium. — Respondeo : Matrimonium sic in judicio fori, sed non poli.

« Inter Christi heremitas præcipimus. » Contra : heremita non est religiosus, cum non emittat votum obedientiæ, et possit habere proprium. Ergo per hoc non solvitur matrimonium. — Respondeo : Illi heremitæ etiam monachi erant, ut patet ex *vitis Patrum*.

« Beatus Alexius. » Contra : Ille nullam religionem intravit. — Respondeo : Ex familiari consilio spiritus sancti se specialiter divino servitio devovit et mancipavit.

« Nisi eamdem vitam Lotharius eligeret. » Contra : iste fuit publicus adulter, ut patet II, q. I, « scelus. » Ergo sine consensu ejus transire poterat ad religionem. — Respondeo : Non poterat quia sibi eam reconciliaverat post adulterium.

« Et talibus sponsis. » Contra : Ergo videtur quod sponsis de præsenti non liceat, quod falsum est. — Respondeo : Quamvis utrisque liceat, his tamen magis.

« Viduæ enim maritus, » idest est corruptæ, non virginis.

« Ulterius ad sacros ordines non accederet qui viduam duxerit. » Contra : t. XXXIV, Valentino dicitur contrarium, quod qui ducit viduam ab alio virginem relictam promoveri potest. — Respondeo. Quod dicitur hic falsum est, sed de vidua corrupta verum est.

DISTINCTIO XXVIII

Divisio Textus.

« Hic quæri debet utrum consensus. » Postquam egit de effectu consensus de præsenti, hic de effectu consensus de futuro ; et primo ostendit quod consensus de futuro matrimonium efficit ; secundo, in contrarium opponit et solvit : « præmissæ ; » tertio, inquirit cujus rei consensus ille sit qui matrimonium facit : « Hic quæritur. » In secunda parte primo opponit contra hoc quod dixerat quod consensus de futuro matrimonium non efficit : « præmissæ ; » secundo, contra hoc quod dixerat quod solus consensus de præsenti ad faciendum matrimonium sufficit : « Illi autem. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° in quid sit consensus qui matrimonium facit ; 2° utrum juramentum cum consensu expresso per verba de futuro, matrimonium faciat ; 3° utrum carnalis copula eidem adveniens ; 4° utrum per consensum verbis de præsenti expressum in occulto, matrimonium fiat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod consensus, qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam. Omnia enim quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem licite possunt esse inter fratrem et sororem, excepta carnali copula ; si ergo consensus qui facit matrimonium non sit in carnalem copulam, videtur quod inter fratrem et sororem matrimonium contrahi possit.

2. Præterea, ille qui continentiam vovit, peccat mortaliter in matrimonium consentiendo : sed matrimonium non opponitur continentiæ nisi ratione carnalis copulæ ; ergo consensus matrimonii est in carnalem copulam.

3. Præterea, remoto eo quod non est de esse rei, potest res ipsa manere : sed si a consensu matrimonii carnalis copula excludatur, ut si dicatur : Consentio in te, ut non cognoscas me, non est con-

sensus matrimonialis; ergo carnalis copula cadit sub matrimoniali consensu.

Sed contra. Carnalis copula non est de integritate matrimonii, quantum ad suum esse, ut supra dictum est; ergo consensus qui matrimonium causat non oportet quod sit in carnalem copulam.

Præterea, quicumque consentit in carnalem copulam, desinit esse virgo, saltem mente: sed beatus Joannes fuit virgo mente et carne, et tamen matrimonium contraxit; ergo consensus in carnalem copulam, non requiritur ad matrimonium.

Respondeo. Dicendum, quod consensus per verba de præsenti expressus, significat quod facit. Facit autem matrimonium; unde significat consensum in matrimonium. Carnalis autem copula non est de essentia matrimonii, sed potestas ordinata ad carnalem copulam; quia per matrimonium unus conjugum accipit potestatem altero carnaliter utendi. Unde consensus in mutuam potestatem habendam respectu carnalis copulæ matrimonium causat. Hæc autem potestas non potest esse inter fratrem et sororem. Repugnat etiam continentiæ voto et conditioni appositæ de abstinendo a carnali copula. Unde patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod consensus expressus per verba de futuro, addito juramento, matrimonium causet. Juramentum enim est efficacius vinculum, quam simplex verbum: sed simplici verbo de præsenti matrimonium fit; ergo multo fortius verbo de futuro cum juramento.

2. Præterea, nihil potest hominem obligare ut faciat contra jus divinum: sed frangere juramentum est contra jus divinum. Matth. v: *Reddes autem Domino juramenta tua;* ergo juramentum adjunctum verbo de futuro est implendum, etiam si postea interveniat consensus cum altera per verba de præsenti expressus: sed hoc non esset, nisi juramentum præcedens matrimonium faceret; ergo etc.

3. Præterea, juramentum, aliquid supra simplicem promissionem addit: sed simplex promissio de futuro sponsalia facit; ergo juramentum additum facit plusquam sponsalia, ultra sponsalia vero nihil nisi matrimonium; ergo facit matrimonium.

Sed contra. Ad hoc quod matrimonium fiat, requiritur actualiter matrimonium significari, ut ex supradictis patet: sed juramentum additum verbis de futuro, non facit actualem significationem matrimonii; ergo matrimonium non causat.

Præterera, majus est trahere dominium sui corporis, quam suæ rei: sed juramentum promissioni additum non sufficit ad hoc, quod res promissa in dominium alterius transeat, cui facta est promissio; ergo nec juramentum additum promissioni matrimonii facit quod unus habeat potestatem in corpore alterius, quod ad matrimonium requiritur; et ita matrimonium non causat.

Respondeo. Dicendum, quod juramentum est quædam confirmatio eorum quibus additur: unde per juramentum ea quæ præcesserant confirmantur, non autem aliquid novum superadditur: in verbis autem de futuro non erat aliquid quod actualiter matrimonium faceret sed solum obligationem et matrimonium: unde juramentum additum, matrimonium non facit, sed obligationem ad matrimonium firmiorem reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod juramentum est fortius simplici verbo, quantum ad id cui adhibetur. Verba autem de præsenti adhibentur ad significandum actualiter matrimonii conjunctionem; non autem juramentum additum verbis de futuro: et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod juramenta illicita implere, non est de jure divino: juramentum autem promissioni matrimonii additum, factum est licitum per sequentem contractum, qui fit per verba de præsenti; quia matrimonio conjunctus non potest aliud matrimonium contrahere. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod juramentum plus facit quam simplex verbum

promissionis, quia promissionem firmiorem reddit; nec tamen sequitur, quod matrimonium causet.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod carnalis copula verbis de futuro superveniens, matrimonium faciat. Sicut enim supra dictum est consensus de præsenti, quibuscumque signis exprimatur, matrimonium facit; sed nullum signum efficacius exprimit quam carnalis copula; ergo matrimonium facit.

2. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum; si ergo carnalis copula sponsalibus superveniens matrimonium non facit, peccaret sponsa, sponsum admittens ad carnalem copulam; quod non videtur.

3. Præterea, quilibet damnum inferens, tenetur de damno illato satisfacere : sed mulieri defloratæ sub specie matrimonii non potest satisfieri, nisi in matrimonium ducatur; ergo videtur quod vel tunc, per carnalem copulam matrimonium consummetur, vel quod saltem postmodum eam in matrimonium ducat.

Sed contra est auctoritas Nicolai Papæ, qui dicit : « Si consensus in nuptiis defuerit, cætera etiam cum coitu celebrata frustrantur. »

Præterea, illud quod potest sine matrimonio fieri non facit matrimonium; sed carnalis copula est hujusmodi; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod de matrimonio loqui possumus dupliciter. Uno modo, quantum ad conscientiam : et sic carnalis copula sponsalibus superveniens matrimonium non complet, si interior consensus non adsit. Videtur autem adesse, secundum aliquos, ex vi præcedentis promissionis, si expresse contrarium non intendat. Alio modo, secundum judicium Ecclesiæ, quæ judicat secundum ex quæ apparent : et ideo cum nullum signum possit esse evidentius interioris consensus in matrimonium, quam carnalis copula sponsalibus superveniens, idcirco Ecclesia judicat ibi matrimonium esse, nisi aliqua evidenter appareant per quæ expresse contrarium probari possit.

Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque signa exterius ostendantur, dummodo consensus interior desit, non fit matrimonium, etiam si verba de præsenti exprimantur, quantum ad conscientiam, licet fiat secundum judicium Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod sponsa in tali casu sponsum admittens excusatur a peccato, cum præsumere debeat quod intentione matrimonii consummandi ad eam accedat, nisi contraria signa appareant. De quolibet enim præsumendum est bonum, nisi constet de contrario. Sed sponsus non excusatur a peccato fornicationis et fraudis.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu sponsus tenetur eam ducere in uxorem antequam aliam ducat. Sed si aliam jam duxerit, factus est jam impotens ad solvendum hoc ad quod tenebatur, unde debet aliter satisfacere.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod per verba de præsenti consensus expressus in occulto matrimonium non faciat. Matrimonium est quoddam sacramentum : sed sacramenta pertinent ad dispensationem ministrorum Ecclesiæ; ergo matrimonium non potest perfici in occulto, sine conscientia ministrorum Ecclesiæ.

2. Præterea, prohibitio Ecclesiæ impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum, sicut patet in illis qui contrahunt in secundo gradu contra Ecclesiæ prohibitionem : sed Ecclesia prohibet clandestina matrimonia; ergo si contrahantur sunt dirimenda, et sic non sunt vera matrimonia.

3. Præterea, ille qui non est sui juris non potest se tradere in potestatem alterius absque consensu ejus, sub cujus potestate est : sed puella sub potestate patris existens non est sui juris; ergo absque consensu patris non potest alicui, matrimonium contrahendo, tradere in occulto sui corporis potestatem.

Sed contra. Baptismus est dignius sacramentum, quam matrimonium : sed servata forma et materia sacramenti, etiam in occulto aliquis baptismum suscipit ; ergo multo magis matrimonium.

Præterea, ea quæ non sunt de essentia rei, substantiam rei non variant : sed publicum et occultum non pertinent ad substantiam matrimonii, sed magis ad notitiam hominum aliorum ; ergo per hoc quod fit in occulto, nihilominus verum est matrimonium.

Respondeo. Dicendum, quod sicut in sacramento baptismi, si omittantur ea quæ ad solemnitatem sacramenti pertinent et non sunt de essentia ejus, verum est sacramentum, quamvis ommittens peccet, nisi sit causa legitima ; ita est de matrimonio. Nam de essentia matrimonii sunt personæ legitimæ ad contrahendum, quasi materia, et consensus per verba de præsenti expressus, quasi forma. Alia vero sunt de solemnitate sacramenti : unde cum desunt in matrimonio clandestino veritatem matrimonii non tollunt, licet contrahentes peccent, nisi habeant excusationem legitimam.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis sacramentis, id quod est ex parte ministrorum est de essentia sacramenti ; non autem in matrimonio, sed solum de solemnitate, quia matrimonium ordinatur ad carnalem multiplicationem et naturalem ; unde absque ministris Ecclesiæ potest fieri matrimonium, non autem alia sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod matrimonia clandestina per Ecclesiam prohibentur propter pericula quæ inde venire solent, et propter hoc quod habent speciem turpitudinis. Non autem prohibitio Ecclesiæ facit quod manifestatio matrimonii sit de efficacia sacramenti, quod tamen facit in gradibus cognationis ; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod puella quamvis sit in potestate patris in rebus civilibus et domesticis tamen in his quæ ad propriam personam pertinent est sui juris, cum sit libera non ancilla ; et ideo potest absque consensu parentum in religionem intrare et matrimonium contrahere.

Expositio Textus.

« Quantum ad virtutem, non quantum ad honestatem. » Contra. Ergo secundæ nuptiæ, cum non habeant benedictionem de jure communi, carent honestate. — Respondeo : Carent honestate quæ pertinet ad significationem matrimonii, non quæ ad causalitatem.

« Matrimonium non facit consensus. » Ergo separabile est tale matrimonium. — Respondeo : Intelligitur hoc non simpliciter, sed quoad judicium Ecclesiæ forense.

« Non de capite, nec de pedibus. » Contra : Cor est principium membrorum ; ergo principalius per hoc datur ei occasio principandi. — Respondeo : Quamvis cor sit principium virium naturalium, tamen caput est principium animalium ad quas pertinet principatus et regimen corporis.

DISTINCTIO XXIX

Divisio textus

« Oportet autem consensum conjugalem. » Egit de causa efficiente conjugii quoad ejus effectum ; hic agit quoad ejus defectum : primo quoad defectum voluntatis, dist. hac ; secundo, quoad defectum intentionis, dist. xxx. In hac distinctione tria dicit, quia primo ostendit quoad coactio excludit matrimonium ; secundo, quod consensus sequens ratificat ipsum : « Qui autem ; » tertio, quod sufficit adesse tacitus consensus : « Consentire autem. »

Expositio textus.

« In Domino. » Contra : Non solum viro justo, sed etiam peccatori, nubere potest. — Respondeo : In Domino nubit qui nubit cum fideli, non cum infideli.

« Quæ si non repugnat. » Quid si repugnet corde, sed non audet vigno exteriori. — Respondeo : Matrimonium est præsumptum, non verum.

DISTINCTIO XXX

Divisio Textus.

« Nec solum coactio. » Egit de defectu voluntatis ; hic agit de defectu intentionis, primo quoad conjunctionem animorum ; secundo, quoad copulam corporum : « Præmissis ; » tertio quoad finem utriusque, sive matrimonium contrahendum : « Exposito. » In prima parte ostendit quis error impedit matrimonium ; secundo, in contrarium opponit : « Sed objicitur. » In secunda parte, primo ostendit quod Maria contrahendo cum Joseph non intendebat consentire simpliciter in carnalem copulam : « Pæmissi ; » secundo ostendit quod nihilominus perfectum fuit conjugium inter Mariam et Joseph : « Inter quos. » In tertia parte primo ostendit diversas causas ex quibus, etiam si sint inhonestæ, contrahitur matrimonium : « exposito ; » secundo, ostendit speciales causas propter quas Maria contraxit matrimonium : « et licet. »

QUÆSTIO UNICA

Circa istas duas distinctiones quæruntur quatuor : 1° utrum coactio consensus impediat matrimonium ; 2° utrum error ; 3° utrum turpis causa ; 4° utrum inter Beatam Virginem et Joseph verum matrimonium fuerit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod coactio consensus matrimonium non impediat. Consensus enim est actus liberi arbitrii, quod cogi non potest ; ergo coactio consensus non potest matrimonium impedire.

2. Præterea, si aliqua coactio impedit matrimonium, non nisi illa quæ potest cadere in constantem virum : sed nulla coactio vel metus est talis, quia fortes, nec etiam morte coguntur, cujus periculis se exponunt, ut patet per Philosophum in III *Ethicorum* ; ergo coactio consensus matrimonium non impedit.

3. Præterea, coactio consensus non potest absolute esse sed sub conditione ; puta si dicatur : Si non consentias te interficiam : sed in tali coactione plus est de voluntario quam de involuntario, ut Philosophus dicit III *Ethicorum;* ergo videtur, quod per hujusmodi coactionem matrimonium non impediatur, et præcipue quantum ad eum qui coactionem inducit, qui omnino voluntarius videtur.

4. Præterea, non solum per violentiam aliquis cogitur, sed etiam per præceptum aliquis potest cogi ad matrimonium contrahendum, et tamen verum est matrimonium. *Filii* enim *tenentur per omnia parentibus obedire*, ut patet Col. III : unde parentes pro filii futura matrimonia sub juramento promittunt ; ergo coactio matrimonium non impedit.

Sed contra est, quod Decretalis dicit, quod ubi consensus communis requiritur, coactionis materia repellatur. In matrimonio autem requiritur, ut ex dictis patet, communis consensus ; ergo coactio matrimonium impedit.

Præterea, nullus per actionem jus acquirit in res alterius : sed matrimonium unius conjugum, jus acquiritur in corpore alterius ; ergo coactio matrimonium impedit.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est coactio. Una absoluta et simplex ; quando scilicet ille qui vim patitur nihil agit, sed solum patitur, ut cum unus ab alio impellitur ; et hæc coactio non cadit in voluntatem. Unde de hac nunc non loquimur : sic enim consensus qui est actus voluntatis, coactus esse non potest. Alia est coactio conditionata vel mixta ; quando scilicet ut aliquis vitet quod est magis contra voluntatem, facit id quod est minus contrarium voluntati, sicut cum nautæ projiciunt merces in mari ne submergantur : et coactio in voluntatem

cadit, quando scilicet propter timorem periculi imminentis aliquis eligit hoc, quod est voluntati simpliciter contrarium. Consensus autem sic coactus, si sit talis coactio quæ in constantem virum cadere possit, matrimonium impedit; alias non. Unde talis coactio tollit perpetuitatem contractus, quia competit coacto, secundum jura, restitutio in integrum. Quare matrimonium, quod de sui ratione perpetuitatem habet, impeditur si consensus etiam interior fuit per coactionem extortus. Nec solum hoc, sed et si verba consensum exprimentia modo simili sint extorta.

Ad primum, patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendnm, quod nullus metus cadit in constantem virum, ut faciat eum in peccatum consentire; tamen per metum potest induci ad sustinendum aliqua alia minora damna; et hæc sunt præcipue quæ in hoc versu continentur: Stupri, sive status, verberis, atque necis. Hic ponitur status pro conditione servili. Alia vero incommoda non reputantur tanti, quod constantem verum moveant ad aliquid magnum faciendum.

Ad tertium dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed requiritur voluntarium completum propter ejus perpetuitatem; et ideo per admistionem violentiæ impeditur. Nec potest esse quod sit matrimonium ex parte una et non ex alia; quia matrimonium in quadam relatione consistit quæ requirit duo extrema.

Ad quartum dicendum, quod quia filius vel filia non servilis, sed liberæ conditionis sunt, non possunt cogi a parentibus per præceptum ad aliquid quod eorum statum perpetuo mutet, sicut ad servitutem, vel matrimonium, vel religionem. Et quando parentes jurant, subintelligitur conditio, scilicet si filii placuerit, quos tenentur ad hoc inducere bona fide.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod error matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod habet contrarietatem ad ipsum: sed error non est hujusmodi; ergo matrimonium non impedit. Probatio mediæ. Error non opponitur matrimonio, nisi forte inquantum causat involuntarium: sed quilibet error involuntarium causat; sic ergo quilibet error matrimonium impediret: quod patet esse falsum.

2. Præterea, si aliquis error matrimonium impedit, præcipue hoc facit error personæ et conditionis, scilicet servitutis: sed error personæ non impedit; alias inter Liam et Jacob verum matrimonium non fuisset. Nec error servitutis; quia pari ratione et error cultus, vel impotentia coeundi matrimonium impediret, quibus matrimonium impeditur, sicut et per servitutem; ergo error matrimonium non impedit.

3. Præterea, potest contingere, quod iste error duret quousque filios et filias generent; grave autem esset dicere quod tunc essent dividendi; ergo primus error matrimonium non impedit.

4. Præterea, potest contingere quod frater viri in quem mulier se consentire credit, offeratur ei, et cum eo carnaliter commisceatur: in tali autem casu non videtur quod possit eum habere in virum, cum quo contrahere se credidit, propter affinitatem contractam: et ita videtur, quod matrimonium stare debeat cum alio, non impediente errore.

Sed contra est, quod jurisperitus dicit, quod nihil est tam contrarium consensui quam error. Sed consensus requiritur ad matrimonium; ergo error matrimonium impedit.

Præterea, sicut coactio excludit voluntarium, ita et error: sed coactio impedit matrimonium; ergo et error.

Respondeo. Dicendum, quod remota causa removetur effectus. Error autem consensum removet, qui est matrimonii causa; quia error voluntarium tollit, quod consensum includit; et ideo error matrimonium naturaliter impedit. Non autem quilibet error, sed error eorum quæ matrimonio sunt essentialia. Pertinent autem essentialiter ad matrimonium ipsæ personæ contrahentes materialiter, et potestas invicem utendi formaliter; et

ideo error personæ quæ repugnat primo, et error servitutis quæ repugnat secundo, matrimonium impedit. Error vero qualitatis, utputa pulchritudinis, vel scientiæ, vel error fortunæ, ut divitiarum, vel dignitatis, vel alicujus hujusmodi, matrimonium non impedit, quia omnia hæc accidentaliter se habent ad matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod jam ex dictis patet, quomodo error matrimonio contrariatur ratione causæ suæ, et quare non quilibet error.

Ad secundum dicendum, quod inter Jacob et Liam non fuit matrimonium ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu postmodum superveniente. Error autem, non solum servitutis, sed etiam aliarum conditionum quæ faciunt personam illegitimam ad contrahendum, matrimonium impedit : sed ideo de earum errore non fit mentio, quia istæ conditiones, utputa sacer ordo, vel cognatio, vel disparitas cultus, impediunt matrimonium, et cum errore et sine errore ; servitus autem non, nisi cum errore.

Ad tertium dicendum, quod multitudo temporis matrimonium non confirmat, nisi de novo invicem consentire velint.

Ad quartum dicendum, quod si ante non consenserit in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit retinere ; nec potest fratrem habere, præcipue si ab alio sit cognita carnaliter. Si autem consenserit in fratrem per verba de præsenti, non potest secundum habere, primo vivente ; sed debet redire ad primum nisi sæculum relinquat ; et ignorantia facti excusat peccatum.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod turpis causa matrimonium impediat. Matrimonium enim semper est bonum : sed effectus bonus non potest esse a causa mala ; ergo turpis causa matrimonium impedit.

2. Præterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. XIX : *Quod Deus conjunxit, homo non separet :* sed conjunctio quæ est propter turpes causas non est a Deo ; ergo non est matrimonium.

3. Præterea, ad sacramentum requiritur debita intentio : sed non servatur debita intentio cum aliquis turpem causam intendit ; ergo etc.

Sed contra. Posita causa ponitur effectus : sed causa matrimonii est consensus verbis de præsenti expressus, quia etiam potest esse cum turpi intentione ; ergo turpis causa matrimonium non impedit.

Præterea, baptismus est dignius sacramentum quam matrimonium : sed turpis intentio baptizantis vel baptizati baptismum non evacuat ; puta si quis ex hoc lucrum intendat ; ergo nec matrimonium per turpem intentionem impeditur.

Respondeo. Dicendum, quod in sacramentis potest esse duplex intentio. Prima est intentio constituentis sacramentum. Secundo est intentio sacramento utendi. Prima intentio est de necessitate sacramenti : unde per ejus defectum sacramentum impeditur, sicut si aliquis non intenderet baptizare. Secunda vero intentio consequitur sacramentum, unde defectus ejus sacramentum non tollit, ut si aliquis baptismum susciperet hac intentione ut lucra conquireret. Turpitudo ergo causæ si contrarietur essentiæ matrimonii, matrimonium tollit, quia removet primam intentionem, ut si aliquis consentiret in aliquam ut in meretricem. Sed turpitudo causæ quæ matrimonio non contrariatur secundum suam essentiam opponitur secundæ intentioni et non primæ : unde matrimonium non impedit ; ut puta si aliquis in uxorem consentit hac intentione, ut libere cum ea suam libidinem exerceat.

Ad primum ergo dicendum, quod causa matrimonii secundum se semper est bona, quia de se ordinatum est ad bonum prolis ; sed ex parte contrahentis potest habere aliquam causas, vel turpes vel honestas, quæ non variant conditionem matrimonii, sed contrahentis.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio matrimonii est a Deo, sicut a causa prima instituente ; et sic habet

honestam causam. Sed est ab homine, sicut a causa proxima; et ex hac parte potest habere causas inhonestas.

Ad tertium, patet responsio per distinctionem intentionis præmissam.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inter Joseph et Beatam Virginem verum matrimonium non fuerit. Voventes enim virginitatem matrimonium non possunt contrahere sine peccato, sed Beata Virgo virginitatem voverat. Cum ergo fuerit immunis ab omni peccato, videtur, quod in matrimonio non consensit; et ita inter eam et Joseph verum matrimonium non fuit.

2. Præterea, matrimonium est perpetuum vinculum: sed Joseph quamvis esset justus, volebat occulte dimittere Beatam Virginem, ut dicitur Matth. I; ergo non erat inter eos verum matrimonium.

3. Præterea, nulla causa rationalis potest assignari qualiter matrimonio fuerit juncta. Non enim per hoc virginitas matris Dei diabolum latere potuit, quia corporum conditiones naturali sensu cognoscit; nec iterum si nupta non esset poterat lapidari, propter suspicionem fornicationis, quasi adultera; nec iterum decuit ut Christus, qui labores nostros portare venerat, solatium viri ad sustentationem matris præpararet: quæ tamen causæ in *littera* ponuntur; ergo non decuit quod Beata Virgo matrimonio juncta esset.

Sed contra est, quod dicitur Matth. I: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam.*

Præterea, Christus sua nativitate omnem licitum statum debuit approbare: sed matrimonium aliter approbari melius non potuit, quam quod ex matrimonio juncta nasceretur; ergo mater Christi debuit esse matrimonio juncta.

Respondeo. Dicendum, quod matrimonium, ut supra dictum est, habet duplicem perfectionem: scilicet primam ex qua dicitur matrimonium verum, et secundam ex qua dicitur consummatum. Prima ergo perfectio fuit in matrimonio Beatæ Virginis: quod patet ex hoc quod fuerunt personæ legitimæ ad contrahendum, et fuit ibi consensus mutuus per verba expressus, quæ sunt quasi materia et forma hujus sacramenti. Sed secunda perfectio defuit, quia carnalis copula nunquam fuit subsecuta. Virgo enim in ævum permansit. Unde matrimonium illud fuit verum, sed tamen nunquam consummatum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum dupliciter potest fieri. Uno modo absolute: et sic votum virginitatis, si sit solemne, impedit matrimonium sequens et de jure et de facto. Si autem sit simplex, impedit ut non fiat de jure, quamvis possit fieri de facto. Alio modo fit votum virginitatis vel continentiæ sub conditione: et tunc secundum tenorem conditionis appositæ poterit vel non poterit matrimonium sequi. Sic autem Virgo virginitatem voverat, sub hac scilicet conditione, si Deo placeret: non quia ei deficeret virginitatis voluntas servandæ: sed quia in veteri lege nondum perfectionis virginalis tempus advenerat; et ideo ex familiari consilio Spiritus sancti in matrimonium consensit absolute virginitatem suam Deo committens. Et sic patet quod consensus in matrimonium, neque voto fuit contrarium, neque voluntatem virginitatis abstulit.

Ad secundum dicendum, quod Joseph noluit eam dimittere quasi aliam ducturus, vel propter aliquam suspicionem: sed propter timorem reverentiæ. Unde ei dicitur Matth. I: *Noli timere etc.*

Ad tertium dicendum, quod diabolus potuisset naturali cognitione virginitatem matris Dei perpendere matrimonio non obstante, nisi divina virtute prohibitus esset a diligenti examinatione eorum quæ circa virginem erant. Hoc etiam quod de lapidatione dicitur intelligitur de lapidatione infamiæ: vel quia erat de stirpe sacerdotali, in qua puellis non nuptis deprehensis in stupro lapidatio inferebatur, ut patet Lev. XXI. Nec obstat quod Beata Virgo fuit de stirpe David; quia stirps regia sacerdotali fuit conjuncta. Unde Beata Virgo dicitur fuisse cognata Elisabeth, quæ erat de filiabus Aaron, ut patet Luc. I: Christus etiam necessitatis solatia refutare non debuit, nec quantum

ad se, nec quantum ad matrem. Unde patet quod rationes in *littera* positæ sunt convenientes

Expositio Textus.

« Ut si quis nobilem feminam. » Contra : error in nobilitate est error in qualitate. — Respondeo : Magister intendit quando erratur in subjecto nobilitatis, non in nobilitate subjecti solum.

« Non est error periculosus. » Contra : Credere diabolo semper est periculosum. — Respondeo : Loquitur de periculo præsentis, non futuri.

« Non in hæreticorum sectam. » Contra : Credere hæretico sub nomine Augustini errores prædicanti peccatum est. — Respondeo : Hoc intelligitur quando credit vera prædicanti, non falsa, vel quando credit falsa prædicanti in quibus nullum est periculum fidei, vel morum.

« Ne ut adultera damnaretur. » Contra : Non esset adultera, si non esset desponsata. — Respondeo : Quamvis non esset adultera, damnaretur tamen ut adultera, quia de tribu sacerdotali virgo fornicans lapidabatur, Levit. XXI ; ipsa vero erat de tribu sacerdotali et regia simul.

DISTINCTIO XXXI

Divisio textus

« Post hæc de bonis conjugii. » Postquam egit de pertinentibus ad causam formalem, et ad causam efficientem matrimonii, hic agit de pertinentibus ad causam finalem, scilicet de bonis matrimonii. Et primo agit de tribus bonis conjugii communiter ; secundo, de bono fidei in quocumque conjugio specialiter, dist. XXXII ; tertio, de bono fidei in conjugio Patrum antiquorum specialissime, dist. XXXIII. In hac distinctione primo determinat et quæ et quot sint bona conjugii ; secundo, qualiter excusant actum conjugalem : « Cum igitur. » In prima parte primo ostendit quod tria sunt bona conjugii ; secundo, quod non concomitantur omne conjugium : « et est sciendum ; » tertio, ostendit hoc specialiter de bono prolis : « Solet quæri. » Ubi primo ostendit quod sine intentione prolis suscipiendæ potest contrahi matrimonium ; secundo, quod intentio prolis vitandæ excludit conjugium : « Qui vero ; » tertio, quando judicandi sint homicidæ qui procurant aborsum : « Hic quæritur. » In secunda parte distinctionis, primo ostendit quando hæc bona excusant actum conjugalem, et quando non : « Cum igitur ; » secundo, opponit in contrarium : « Sed si concubitus ; » tertio, ostendit quando ambo conjuges se habeant ad actum illum : « Sciendum est. In secunda parte primo opponit ex auctoritate Apostoli : « Sed si ; » secundo, ex ratione : « Sed forte ; » tertio, ex auctoritate Gregorii : « Videtur. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de numero bonorum matrimonii ; 2° de comparatione eorumdem ; 3° utrum per ea actus matrimonii excusetur ; 4° utrum sine eis, actus matrimonii semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod insufficienter bona matrimonii in *littera* enumerentur. Ecclesia enim perfectius conjungitur Christo per charitatem quam per fidem : matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesia ; ergo inter bona matrimonii, sicut enumeratur fides, ita etiam charitas enumerari debet.

2. Præterea, ad matrimonium requiritur, quod unus conjugum alteri debitum reddat ; sed hoc pertinet ad justitiam ; ergo justitia debet poni inter.

3. Præterea, ad matrimonium requiri-

tur quod sit unius : sed hoc pertinet ad aliquod trium, quæ hic tanguntur ; ergo insufficienter enumerantur.

Sed contra videtur, quod superfluant. Una enim virtus sufficit ad unius actus honestatem ; ergo sufficit sola fides ad actum matrimonii honestandum.

Præterea, hæc tria bona ad matrimonium pertinent : sed matrimonium est quoddam sacramentum ; ergo alia duo sub sacramento includuntur, et sic superflue apponuntur.

Respondeo. Dicendum, quod matrimonium habet duplicem bonitatem. Unam, secundum quod est in officium naturæ. Aliam, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum. Primo modo ejus bonitas dependet ex duobus : scilicet ex debito fine, ad quem pertinet bonum prolis. Ad prolem enim ordinari debet sicut ad ultimum finem. Ad ipsum etiam finem pertinet communicatio operum inter virum et uxorem, quam etiam matrimonii finem Philosophus ponit : et ex ordinatione, vel bonitate ipsius, secundum se : ad hoc pertinet fides. Matrimonium enim consistit in mutua obligatione, quæ honesta esse non potest, nisi fideliter utrumque servetur. Bonitatem vero matrimonii, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, ostendit tertium quod apponitur, scilicet sacramentum. Et sic patet quod convenienter ponuntur tria bona matrimonii, scilicet fides, proles et sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex æquivocatione fidei. Non enim accipitur hic fides secundum quod contra charitatem dividitur, prout est virtus theologica ; sed prout est pars justitiæ, et est idem quod fidelitas.

Ad secundum dicendum, quod ad fidem pertinet non solum quod neuter conjugum alteri commisceatur, sed etiam quod unus alteri debitum reddat. Utrumque enim est justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod unitas illa quam objectio tangit, pertinet ad fidem, vel etiam ad sacramentum ; quia non solum indivisibilitas, sed etiam unitas competit matrimonio, inquantum est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ.

Ad quartum dicendum, quod unus actus interdum ab una virtute non sufficienter honestatur quantum ad omnia quæ in ipso sunt, sed quantum ad unum tantum ; sicut actus castitatis honestatur quantum ad debitum modum per temperantiam, et quantum ad ultimum finem per charitatem. Et similiter actus matrimonii indiget diversis honestantibus quantum ad diversa.

Ad quintum dicendum, quod sacramentum hic non dicitur ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus quæ matrimonio competit ex sua significatione, qua significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Vel dicendum quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen ex alio habet quod sit sacramentum, et ab alio quod sit in officium naturæ : propterea diversa bona matrimonio attribuuntur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sacramentum non sit principalius inter cætera matrimonii bona. Finis enim optimum est in unoquoque : sed proles est finis matrimonii ; ergo bonum prolis inter cætera est principalius.

2. Præterea, gratia et virtutes digniores sunt sacramentis, quia sacramenta propter gratiam sunt instituta : sed fides est virtus ; ergo est principalius bonum quam sacramentum.

3. Præterea, ad sacramentum pertinet indivisibilitas matrimonii, ut in *littera* dicitur : sed aliquando est matrimonium quod non habet inseparabilitatem, sicut cum aliquis post contractum matrimonii per verba de præsenti, ante carnalem copulam religionem intrat ; ergo sacramentum non est principalius cæteris bonis matrimonii.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione alicujus, est maxime illi essentiale : sed indivisio, quæ ad sacramentum pertinet, ponitur in definitione matrimonii, ut supra patuit ; ergo sacramentum est præcipuum inter matrimonii bona.

Præterea, ad Ephes. v ; dicit Aposto-

lus : *Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico, in Christo et in Ecclesia,* et subintelligitur, magnum est; ergo illud est potissimum in matrimonio, quod Christi et Ecclesiæ conjunctionem figurat : sed hoc pertinet ad bonum sacramenti; ergo inter bona matrimonii præcipuum est sacramentum.

Respondeo. Dicendum, quod ista bona matrimonii, dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum se. Alio modo, in suis principiis. Primo modo sacramentum est principalius inter cætera matrimonii bona, tum ratione dignitatis, cum pertineat ad gratiæ significationem, alia vero duo ad naturæ officium; tum etiam ratione propinquitatis, nam indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsam essentiam matrimonii, fides autem, et proles ad matrimonii usum. Secundo modo, fides et proles sunt magis matrimonio propinqua sive essentialia, cum scilicet proles accipitur pro intentione prolis, et fides pro debito servandi fidem; hæc enim consequuntur matrimonium, secundum quemlibet suum statum; sed tertium consequitur ipsum, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod finis matrimonii est proles, secundum quod ordinatur in officium naturæ. Habet autem matrimonium super hoc aliam digniorem conditionem, quam exprimit sacramentum; et ideo non oportet quod proles sit potissimum quantum ad dignitatem, nec etiam ratione proximitatis; quia finis si sit primum in intentione, exequutione tamen est ultimum et remotum.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de gratia et virtutibus, quæ sunt sacramenti effectus; fides autem, de qua nunc loquimur, non est hujusmodi, sed est una de conditionibus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod dissolutio matrimonii per mortem spiritualem vel corporalem, non repugnat matrimonii indivisibilitati, quia vinculum matrimonii est solum in vita præsenti.

ARTICULUS III

Ad tertium sic procediiur. Et 1. videtur, quod per hujusmodi bona, actus matrimonii non excusetur. Sicut enim in actu generativæ est delectatio, ita in actu nutritivæ : sed actus nutritivæ non indiget aliquo honestante; ergo nec actus generativæ, qui est actus matrimonii.

2. Præterea, una indebita circumstantia totum actum vitiat, quæcumque honestæ conditiones apponantur : sed hæc bona non possunt impedire, quin in actu matrimonii sit aliqua indebita circumstantia, quia est ibi delectatio immoderata, quæ verecundiam causat, est similiter rationis ligamentum, ut in illo actu intelligere non possit, secundum Philosophum, nec spiritu prophetico tangi, secundum Hieronymus; ergo actus matrimonii per hujusmodi bona non excusatur.

3. Præterea, si istis bonis actus matrimonii excusaretur, semper sine istis esset peccatum : hoc autem videtur falsum, sicut cum quis ad uxorem accedit solum instinctu naturæ, vel ad fornicationem vitandam, vel ad sanitatem corporis conservandam, nullum videtur esse peccatum; ergo bonis prædictis, actus matrimonii non excusatur.

Sed contra. Ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio : sed post peccatum, matrimonium conceditur secundum indulgentiam, ut patet I ad Cor. vi; ergo oportet quod per aliqua bona excusetur.

Præterea, actus matrimonialis a fornicatione non differt, nisi per hujusmodi bona : cum ergo in fornicatione sit culpa, non autem in concubitu conjugali, videtur quod actus matrimonii per hujusmodi bona excusetur.

Respondeo. Dicendum, quod actus excusari dicitur per hoc quod ei subtrahitur ratio culpæ, unde accusabilis esset, si non subtraheretur, in toto sive in parte : quædam enim excusant a toto, quædam a tanto. Ipsa autem carnalis copula, post peccatum, quamdam turpitudinem habet ad genus culpæ pertinentem, inquantum ex peccato originali procedit propter ino-

bedientiam quamdam inferioris partis ad rationem quam habet annexam. Unde nisi hujusmodi deformitas per aliquod bonum recompensaretur, carnalis copula absque culpa esse non posset. Recompensatur autem per hujusmodi bona, inquantum proles facit intentionem rectam, fides actionem justam, sacramentum Deo dicatam : et ideo actus matrimonii per bona prædicta culpa excusatur, et honestus redditur.

Ad primum dicendum, quod in actu nutritivæ non est delectatio adeo vehemens, rationem totaliter ligans, sicut in actu generativæ, eo quod generativa est non solum in se corrupta, sed etiam in effectu per peccatum originale; unde actus nutritivæ non habet turpitudinem, et per consequens, neque erubescentiam quam habet actus generativæ.

Ad secundum dicendum, quod superabundantia delectationis, quæ culpa est, non attenditur solum secundum intensionem quantitatis, sed secundum quod exceditur ordo rationis, qui per delectationem matrimonialis actus non exceditur, sed servatur. Quamvis enim actu ratio ligetur, vel impediatur, tamen nihil fit contra id quod habitu ratio tenet, sed secundum quod ratio præordinavit. Nec est inconveniens, quod actus rationis ad momentum impediatur propter aliqua alia bona.

Ad tertium dicendum, quod semper in actu matrimonii aliquod peccatum incidit, nisi hac intentione fiat conjunctio ut proles procreetur, quod pertinet ad bonum prolis, vel saltem ut debitum reddatur, quod pertinet ad bonum fidei : motus autem naturæ solius, tendit in prolem habendam absolute, quæ intentio non est recta, nisi ulterius referatur in Deum, ita quod proles quæratur ad cultum Dei suscipienda et nutrienda. Vitatio vero fornicationis intenta, non excusat a toto, quia aliter quis potest fornicationem vitare, scilicet penitus abstinendo. Non enim totaliter excusatur, qui facit minus malum ut vitet majus, si possit utrumque vitare. Similiter etiam nec sanitas corporis intenta; quæ licet in se sit finis bonus, non tamen est matrimonio congruus, sicut nec baptismo.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod si quandoque aliquis ex libidine ad uxorem accedat, præter prædicta matrimonii bona, mortaliter peccet. Consensus enim in delectationem est peccatum mortale : sed quicumque cognoscit uxorem causa delectationis, consentit in delectationem; ergo peccat mortaliter.

2. Præterea, qui acciperet baptismum principaliter propter lucra acquirenda, mortaliter peccaret : sed non est minus turpis finis delectatio libidinosa, quam acquisitio temporalium rerum : cum ergo matrimonium sit sacramentum, sicut baptismus, videtur quod quicumque utitur matrimonio cognoscendo uxorem causa libidinosæ delectationis, mortaliter peccet.

3. Præterea, nullus arcetur ab introitu ecclesiæ nisi excommunicatus, nec aliquis excommunicatur juste, nisi pro peccato mortali : cognoscens autem uxorem ex sola libidine, arcetur ab introitu ecclesiæ, ut in *littera* dicitur; ergo mortaliter peccat.

Sed contra est quod dicit Augustinus quod talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur, Pater noster; hæc autem sunt venialia peccata; ergo cognoscere uxorem causa libidinis, non est peccatum mortale.

Præterea, delectari in re sua, non facit peccatum mortale : sed cognoscens uxorem causa delectationis, quærit delectationem in re sua; ergo non peccat mortaliter.

Respondeo. Dicendum, quod libido dupliciter potest movere ad actum matrimonii. Uno modo singulariter : quando scilicet ita delectationem quærit, ut nullum respectum ad matrimonium habeat, sed accedit ad uxorem sicut ad aliam, ad quam non minus libenter accederet : et talis motus est directe contra bona matrimonii. Unde constat quod mortaliter peccat. Et talis dicitur ardentior amator uxoris, quis talis ardor limites matrimonii transit. Alio modo movet libido non singulariter, sed cum matrimonii consi-

deratione, cum aliquis quærit in uxore delectationem quam in ea non quæreret si uxor non esset. Talis autem libidinis motus non est contra bona matrimonii, sed præter ea. Unde talis non peccat mortaliter, sed venialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem est mortale peccatum, non in quamcumque, sed in illam quæ consequitur actum peccati mortalis. In talem autem delectationem non semper consentit vir, causa libidinis uxorem cognoscens.

Ad secundum dicendum, quod baptismus singulariter est institutus ad spiritualem salutem : unde quicumque alium finem principalem constituit, mortaliter peccat. Sed matrimonium institutum est etiam in remedium : et ideo non omnino extra intentionem matrimonii effertur, qui suæ libidini quærit satisfacere in uxore.

Ad tertium dicendum, quod non arcetur ab ingressu ecclesiæ quasi excommunicatus, sed quia est ineptus ad spiritualium contemplationem.

Expositio textus

« Solius concubitus causa copulantur.» Contra : Ergo concubinatus perpetuum esset matrimonium. — Respondeo : loquitur quando copulantur affectu maritali.

« Omnis ardentior amator. » Contra : Amor uxoris numquam est adulterium. — Respondeo : loquitur secundum similitudinem, non secundum proprietatem.

« Ultra necessitatem procreandi filios.» Contra : cognoscere reddendo debitum non est malum incontinentiæ. — Respondeo : loquitur de actu cognoscendi exigendo debitum, non reddendo.

« Sine culpa nullatenus esse potest. » Contra : Ergo semper peccatum est actus conjugalis. — Respondeo : nomine culpæ intelligit fœditatem vitiosam, vel loquitur de concubitu qui fit causa incontinentiæ.

DISTINCTIO XXXII

Divisio textus

« Quod vero sine consensu. » Egit de tribus bonis conjugii communiter; hic agit de bono fidei in quocumque conjugio generaliter. Et primo agit de necessitate reddendi debitum; secundo, de tempore exigendi; et in prima parte ostendit quod non potest conjux sine licentia conjugis continentiam vovere; secundo, inquirit an datam licentiam possit revocare : « Si vero quilibet eorum. » In secunda parte primo ostendit quod aliquando cessandum est a debiti exactione : « et licet; » secundo, inquirit an aliquando cessandum sit a redditione : « illud autem; » tertio, ostendit quando cessandum sit a nuptiarum celebratione : « Nec solum. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in redditione debiti vir et uxor sint æquales; 2° utrum necessitate præcepti, unus conjugum alteri debitum reddere teneatur; 3° utrum hoc debitum impediat, ne unus conjugum continentiæ votum possit emittere absque consensu alterius; 4° utrum tempus sacrum redditionem impediat.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in redditione debiti non sint æquales vir et uxor. Quia propter quod unumquodque, et illud magis : sed mulier facta est propter virum, ut patet Gen. II : *Faciamus ei adjutorium simile sibi*; ergo etiam in carnali opere vir est principalior.

2. Præterea, per carnalem copulam proles generatur : sed proles principalius est a patre quam a matre; nam pater dat formam, et mater materiam, secundum Philosophum in lib. de *Animalibus*; ergo in carnali copula vir principalior est.

3. Præterea, matrimonium, quantum ad carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, per carnis conformitatem : sed in hac conjunctione Christus est principalior quam Ecclesia; ergo et vir quam uxor.

Sed contra est, quod mulier non est formata de capite viri, ne domina reputaretur : neque de pedibus, ne videatur ancilla : sed de latere, ut socia habeatur, ut in secundo libro habitum est; ergo saltem in his quæ ad matrimonium spectant, vir et mulier sunt æquales.

Præterea, unitas est causa æqualitatis : sed in carnali opere vir et mulier uniuntur; ut dicitur Gen. II : *Erunt duo in carne una*; ergo etc.

Respondeo. Dicendum, quod actus matrimonialis potest considerari quantum ad duo : videlicet quantum ad modum agendi, et quantum ad potestatem. Primo modo vir et mulier in actu matrimoniali non sunt pares. Viro enim nobilior competit modus, cum vir sit agens in generatione, femina vero patiens. Sed quantum ad secundum, vir et mulier sunt pares; quia sicut vir non habet potestatem sui corporis, sed mulier, ita nec e converso, ut patet I ad Cor. VII. Quantum vero ad dispensationem domus et familiæ, vir simpliciter uxori præfertur, ut caput corpori.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum. Nam patiens est propter agentem, et non e converso. Et similiter dicendum ad secundum. Nam forma est in generato ex agente, sed materia ex patiente.

Ad tertium dicendum, quod significatio illa accipitur secundum similitudinem unionis, non potestatis. Sicut enim vir et mulier carnaliter uniuntur, ita Christus Ecclesiæ est unitus per conformitatem carnalis naturæ. Non tamen Ecclesia accepit aliquam potestatem in Christum, sicut uxor in virum, sed e converso; et ideo non est simile.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non semper unus conjugum teneatur debitum reddere poscenti. Nullus enim tenetur facere hoc quod est in præjudicium propriæ salutis, vel corporalis, vel spiritualis; sed reddere debitum uxori quandoque est noxium saluti corporali vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ : et similiter spirituali, quia ille qui uxore debitum reddit non potest carnes agni edere, ut Hieronymus dicit; ergo non de necessitate tenetur vir ad debitum reddendum.

2. Præterea, redditio debiti non debet bono prolis contrariari, ad quod principaliter ordinatur ; sed redditio debiti quandoque ordinatur in malum prolis, ut patet in commistione leprosorum ex quibus leprosi filii generantur; ergo non semper tenetur vir uxori debitum reddere, et e converso.

3. Præterea, uxori debetur carnalis conjunctio, non solum quando petit, sed etiam quando non petit; si ergo ex necessitate præcepti uxori vir debitum reddere teneatur, videtur quod semper teneatur : quod est falsum.

Sed contra est, quod habetur Rom. XIII : *Reddite omnibus debita* : si ergo carnalis conjunctio est uxori debita, videtur quod sit ei reddenda.

Præterea, quicumque non reddit alteri quod debet, est injustus alienæ rei detentor : sed hoc est contra præceptum; ergo reddere debitum conjugi cadit sub præcepto.

Respondeo. Dicendum, quod sicut generativa ordinatur ad conservationem speciei, ita nutritiva ad conservationem individui. Unde sicut generativa nutritivam præsupponit, ita debitum quod aliquis debet uxori et ordinatur ad conservationem speciei, præsupponit debitum quod aliquis sibiipsi debet, et ad conservationem individui ordinatur. Conjux ergo debitum carnalis conjunctionis tenetur reddere, salva tamen incolumitate propriæ personæ : reddere enim debitum actus justitiæ est qui sub præcepto cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod quando redditio debiti in periculum salutis corporalis vergit, tunc per impotentiam excusatur. Sed notandum, quod hæc impotentia, si consequatur ex matrimonio, vel aliqua licita causa, vir non

tenetur reddere, nec mulier exigere; alias se magis meretricem quam uxorem demonstraret. Si vero impotentia sit ex causa illicita, videtur, quod aliquo modo peccatum uxoris, si per subtractionem debiti fornicetur, in virum redundet: unde vir tenetur operam dare ut uxor contineat. Non potest autem in detrimentum spiritualis salutis redditio debiti vergere, quamvis per hujusmodi actum aliquis ineptus ad spiritualia reddatur; quia hoc non est ratione peccati, sed ratione carnalis passionis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lepra parentis in prolem redundet, non tamen propter hoc absolvitur conjux a debito reddendo, quia melius est proli sic esse quam penitus non esse. Ex redditione etiam debiti non de facili conjux inficitur ex lepra alterius, sicut inficeretur ex cohabitatione; et ideo tenetur uxor viro leproso debitum reddere, sed non cohabitare; et e converso.

Ad tertium dicendum, quod vir uxori debitum reddere tenetur non solum quando verbis expresse petit, sed etiam quando alia signa expressa apparent in uxore quod velit sibi debitum reddi, quamvis propter verecundiam expresse non petat, quæ magis in uxore quam in viro esse consuevit: tunc enim est petitio interpretata.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod unus conjugum possit votum emittere absque consensu alterius contra matrimonii actum. De quolibet enim præsumendum est bonum nisi probetur contrarium. Sed hoc est bonum, quod unus conjugum alteri volenti continentiam servare præbeat assensum; et contrarium videtur esse peccatum in Spiritum sanctum, dum profectus spiritualis impeditur; ergo unus conjugum potest continentiam vovere sine consensu alterius, dummodo non appareat manifestus dissensus.

2. Præterea, licitum est viro, uxore prohibente, accipere crucem in subsidium terræ sanctæ: sed hujusmodi voto redditio debiti impeditur, sicut et per votum continentiæ; ergo pari ratione, licet viro continentiam vovere uxore prohibente.

3. Præterea, servire Deo est magis debitum quam servire homini: sed homo potest impediri a debito reddendo uxori propter servitium hominis, ut puta cum dominus temporalis virum in suis ministeriis occupat; ergo multo fortius per votum licet se divino servitio mancipare, non obstante debito conjugali.

Sed contra est, quod dicitur I Cor. VII: *Non fraudetis invicem, nisi ex communi consensu ad tempus ut vacetis orationi.*

Præterea, servus non potest facere votum absque domini consensu: sed per matrimonium unus conjugum servus fit alterius quantum ad redditionem debiti carnalis; ergo in præjudicium hujus debiti, unus conjugum non potest votum emittere absque consensu alterius.

Respondeo. Dicendum, quod ea quæ voventur, reddi debent, secundum illud Psalm. LXXV: *Vovete et reddite Domino Deo vestro.* Illa ergo quæ dari non possunt voveri non debent. Quod autem est alicui obligatum non potest dari absque ejus consensu. Unde cum vir per matrimonium sit obligatus uxori ad debitum reddendum, et e converso non potest unus absque consensu alterius votum continentiæ emittere vel quodcumque aliud in præjudicium prædicti debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod de quolibet debemus præsumere bonum ad quod de necessitate tenetur. Conjux autem non tenetur velle continentiam servare, cum hoc sit in consilio, et per consequens nec conjugis continentiam acceptare; nec peccat profectum spiritualem conjugis impediens qui in suum præjudicium redundaret.

Ad secundum dicendum, quod per votum terræ sanctæ non totaliter impeditur redditio debiti, quia mulier potest virum sequi; non tamen e converso potest uxor hujusmodi votum emittere absque consensu viri; quia vir caput est mulieris; unde non tenetur uxorem sequi, sed e converso.

Ad tertium dicendum, quod mulier accepit potestatem in corpore viri salvis

viis in quibus aliis tenetur; quæ tamen non sunt talia, ut simpliciter actum matrimonialem impediant.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod tempus sacrum matrimonialem actum non impediat. Matrimonium enim est ordinatum in remedium concupiscentiæ : sed concupiscentia potest fieri in tempore sacro, sicut et in alio tempore; ergo matrimonialis actus non impeditur propter temporis sanctitatem.

2. Præterea, si matrimonialis actus propter tempus sacrum impeditur, videtur pariter esse illicitum petere et reddere debitum, quia peccantes et consentientes simul puniuntur, ut patet Rom. 1 : sed sacrum tempus non potest impedire quin debitum reddatur : hoc enim esset contra præceptum Apostoli I ad Cor. VII : *Nolite fraudare etc.;* ergo nec etiam tempus sacrum impedire potest debiti petitionem.

3. Præterea, si sacrum tempus impediat matrimonialem actum, hoc non est nisi propter Ecclesiæ præceptum : sed facere contra præceptum Ecclesiæ est peccatum mortale; ergo sequeretur quod petentes debitum in tempore sacro peccarent mortaliter : quod videtur nimis grave.

4. Præterea, matrimonium quoddam sacramentum est : sed tempus sacrum non repugnat celebrationi sacramentorum; ergo nec celebratio nuptiarum est interdicenda propter aliquod tempus sacrum; et præcipue quando debitum reddere licet.

Sed contra est quod dicitur Eccles. III : *Tempus amplexandi et tempus longe fieri ab amplexibus.*

Præterea, sicut sunt aliqua loca sacra divino cultui mancipata, ita et aliqua tempora : sed in locis sacris matrimonialis actus exerceri non debet; ergo nec in temporibus sacris.

Respondeo. Dicendum, quod ex præcepto juris naturalis tenetur homo ad hoc quod aliquando rebus divinis vacet, ut patet ex tertio præcepto decalogi. Sed determinatio temporis ad quod quis tenetur dependet ex jure positivo; sive sit divinitus institutum, sicut observatio sabbati in veteri lege; sive ab homine, sicut festa quæ Ecclesia instituit celebranda. Quia ergo carnalis copula a spiritualibus abstrahit, in temporibus sacris ab actu matrimonii est abstinendum, non solum in ipsa hora quando divinum officium celebratur, sed etiam tota die; quia carnalis copula, non solum dum agitur ineptum ad spiritualia reddit, sed etiam postea.

Ad primum ergo dicendum, quod temporibus sacris possunt alia remedia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, quam copula carnalis, sicut oratio, meditatio et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod in tempore sacro absque peccato poscenti debitum redditur; non tamen petitur absque peccato : qui enim reddit invitus non consentit, sed cogitur; nec est fractor præcepti, quia damnum illius horæ potest aliis horis recompensari, ut divinis vacetur. Est enim salubriter institutum, ut quolibet tempore debitum reddatur petenti ad vitandum occasiones peccati.

Ad tertium dicendum, quod petens debitum in tempore sacro, si petat ex contemptu, mortaliter peccat. Si autem ex pusillanimitate timens sibi de lubrico carnis, non peccat mortaliter, cum tempus sacrum non sit circumstantia trahens in aliquod genus peccati, et ita non aggravat in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod in celebratione nuptiarum mentes contrahentium magis ad carnalia occupantur, et quædam signa dissolutæ lætitiæ solent ostendi; ideo statutum est, ut tribus temporibus nuptiæ non celebrantur in quibus se debent homines ad spiritualia præparare. Quorum primum est ab adventu usque ad Epiphaniam propter communionem in Nativitate. Secundum a Septuagesima usque ad octavam Paschæ propter communionem paschalem. Tertium a tribus diebus ante Ascensionem usque ad octavam Pentecostes. His enim temporibus tribus secundum antiquos canones tenebantur communicare fideles. Nec est simile de aliis sacramentis quæ sunt omnino spiritualia.

Expositio textus.

« Si præpropere factum fuerit magis corrigenda est temeritas. » Quæritur hic an vovere continentiam sine licentia conjugis sit peccatum mortale. — Respondeo : Aut fertur intentio determinate ad non reddendum, nec exigendum, et tunc scienti jura matrimonii peccatum mortale est, si fiat ex deliberatione ; aut in communi, et tunc non est, quia salvari potest in eo quod est licitum.

« Quibusdam videtur. » Quæritur an possit conjux datam licentiam revocare. — Respondeo : Aut dedit in facie Ecclesiæ, quasi in judicio, et tunc non potest ; aut in privato, et tunc ante usum licentiæ potest. Postea non potest ut dicit hic Magister.

« Hoc capitulum ad ministros Ecclesiæ. » Sed numquid minister Ecclesiæ debet reddere debitum uxori petenti ? — Respondeo : Debet reddere debitum, sed postmodum debet ab officio abstinere, sicut judex debet latronem condemnare, et nihilominus postmodum a susceptione abstinere.

« Præsentia Spiritus sancti. » Contra : Nihil fugat spiritum sanctum, nisi peccatum. — Respondeo : Loquitur de præsentia quoad actum prophetandi, non quoad habitum gratiæ.

« Tribus hebdomadis. » Quæritur quando debeant hæ tres hebdomadæ computari. — Respondeo : Computantur a prima dominica Rogationum usque ad octavas Pentecostes.

« Separentur. » Contra : Matrimonium tenuit ; ergo separari non possunt. — Respondeo : Non intelligit de separatione quoad vinculum, sed quoad thorum, non tamen simpliciter, sed ad tempus.

DISTINCTIO XXXIII

Divisio Textus

« Quæritur hic de antiquis. » Egit de tribus bonis conjugii sive communiter, et per se de bono fidei, hic agit de eodem bono, respectu conjugii antiquorum Patrum specialiter. Et primo agit de conjugio Patrum antiquorum ante legem ; secundo, tempore legis : « Sed numquid licebat ? » In prima parte ponit bigamiæ Patrum excusationem ; secundo, continentiæ ipsorum commendationem : « Quod vero. » Ubi primo determinat veritatem ; secundo, contrariam solvit objectionem : « Si quis opponat. » In secunda parte dist., primo excusat tempore legis : « Sed numquid ; » secundo, commendat virginitatem tempore Evangelii : « Virginitas. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ ; 2° utrum habere concubinam ; 3° utrum uxorem repudiare ; 4° utrum virginitas sit virtus.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Lex enim naturæ omni tempore obligat : sed aliquo tempore licuit plures uxores habere, ut in *littera* dicitur : nec potest dici, quod hoc fuit per aliquam dispensationem, cum super hoc, nec dispensatio, nec dispensationis revocatio facta legatur ; ergo plures uxores habere non est contra legem naturæ.

2. Præterea, matrimonium ad legem naturæ pertinet, secundum quod in officium naturæ est ; sic autem non repugnat matrimonio plures uxores habere, quia unus vir potest plures feminas fecundare : unde et in quibusdam animalibus unus mas plures feminas habet ; ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea, omne quod est contra legem naturæ est contra præceptum, cui consuetudo non præjudicat. Sed sicut dicit Augustinus et habetur in *littera*, habere plures non est contra præceptum, et peccatum non erat, quando mos erat ; ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

Sed contra. Vir et mulier in matrimonio ad paria obligantur : sed contra le-

gem naturæ est quod una mulier habeat plures viros, quos ostendit naturalis zelus viri, nolens habere consortium in uxore; ergo contra legem naturæ est, quod unus vir habeat plures uxores.

Præterea, contra legem naturæ est, quod aliquis rem unius alteri tradat : sed quando aliquis cum una contrahit, tradit ei sui corporis potestatem; ergo contra legem naturæ est, ut ea vivente, cum alia matrimonium contrahat.

Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest contra legem naturæ esse dupliciter. Uno modo, quia repugnat naturæ hominis, ex qua est animal; sicut vitium sodomiticum est contra naturam, per quod prolis generatio impeditur a natura omnium animalium intenta : et sic non est contra legem naturæ, quod unus vir habeat plures uxores : est autem contra legem naturæ, quod una uxor habeat plures viros : unus enim potest plures fecundare, non autem fecundari una a pluribus. Alio modo dicitur aliquid esse contra legem naturæ, quia est contra naturam hominis ex qua est homo, scilicet contra rationem, sicut furtum est contra legem naturæ, inquantum scilicet aliquid fit, cui ratio naturaliter repugnat. Repugnat autem aliquid rationi dupliciter. Uno modo, sicut id cum quo nullo modo potest stare bonum rationis; sicut furtum, homicidium et hujusmodi. Alio modo, sicut id cum quo potest aliqualiter stare bonum, quod ratio intendit, sed tamen cum aliqua difficultate vel incommoditate : et sic habere plures uxores est contra legem naturæ : intendit enim naturalis ratio in homine, non solum procreationem prolis, sed etiam communicationem in vita, quæ non potest de facili esse pacifica, si unus vir habeat plures uxores.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est contra legem naturæ, sicut existens contrarium naturæ generis vel totaliter bonum rationis excludens, nullo potest tempore licere. Quod autem est contra legem naturæ, utpote difficultatem faciens in obtinendo rationis bono, potest per dispensationem superioris fieri licitum aliqua necessaria causa existente. Lex autem matrimonii est a solo Deo; per cujus dispensationem sanctorum Patrum mentibus inspiratam et eorum exemplis derivatam ad alios, licuit aliquando plures uxores habere, illo scilicet tempore quo genus humanum et cultus divinus carnali multiplicatione indigebat; quod non est tempore gratiæ, quando cultus divinus spiritualiter multiplicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit primo modo.

Ad tertium dicendum, quod ideo dicit Augustinus, quod non erat contra præceptum legis naturæ, quia pro illo tempore non obligabat; et ideo non est mirum si consuetudo in hoc prævalebat, ex divina dispensatione originem habens.

Ad quartum, patet responsio ex dictis quod non est simile de viro et uxore.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit ad probandum, quod pluralitas uxorum totaliter bonum rationis excluderet, si uxor haberet talem in viri corporem potestatem, quod semper et continue ei debitum reddere teneretur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod habere concubinam non sit contra legem naturæ. Quicquid enim est contra legem naturæ, est peccatum mortale : sed accedere ad concubinam, non est peccatum mortale : quod patet ex hoc quod Judas qui horruit simplex mendacium, non horruit simplicem fornicationem, ut patet Gen. XXXVIII; ergo accedens ad concubinam non est contra legem naturæ.

2. Præterea, non est credendum quod Abraham et Jacob aliquid contra legem naturæ fecerint; habuerunt autem concubinas, ut in Genesi legitur; ergo non est contra legem naturæ.

3. Præterea, uti re sua non est contra legem naturæ : sed ancilla est res domini; si ergo dominus suus utatur ea ut concubina, non est contra legem naturæ.

Sed contra : Matrimonium est naturale, ut patet etiam per Philosophum in VIII *Ethicorum*, hoc autem non esset, si sine

præjudicio legis naturæ vir posset conjungi mulieri præter matrimonium; ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

Præterea, præcepta decalogi ad legem naturæ pertinent : sed accedere ad concubinam est contra hoc præceptum decalogi : « *Non mœchaberis,* » ut in III libro dictum est; ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Respondeo. Dicendum, quod habere concubinam est contra legem naturæ, quia contrariatur bono quod natura intendit ex carnali conjunctione in omnibus animalibus. Intendit enim natura non solum prolis generationis, sed etiam educationem; quæ si non possit fieri ab uno generantium sufficienter, requiritur quod ambo commaneant ad prolis educationem, ut etiam in quibusdam animalibus patet. Homo autem super hoc indiget a parentibus instrui, quod longum tempus requirit. Unde accedere ad mulierem quamcumque indifferenter, sine aliquo vinculo cum ea commorandi, est contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum concubitus fornicarius sit contra fœdus societatis inter parentes et prolem, est contra charitatem; et ideo peccatum mortale est. Nec oportet Judam a peccato mortali excusare, qui in venditionem fratris consensit; magis tamen horruit mendacium quam fornicationem propter fidei fractionem.

Ad secundum dicendum, quod Abraham et Jacob habuerunt concubinas quas uxorio affectu cognoscebant : erant enim quantum ad aliquid uxores, scilicet quantum ad actum matrimonialem, et quantum ad aliquid concubinæ, scilicet quantum ad dispensationem familiæ, inquantum non habebant dominium, sed erant ancillæ : hoc enim cum non esset contra principale matrimonii bonum, dispensationem recipiebat. Unde et in Scriptura dicuntur aliquando uxores, aliquando concubinæ.

Ad tertium dicendum, quod licet ancilla sit res domini, quantum ad ministerium, non tamen quantum ad côncubitum : unde accedendo ad concubinam accedit ad non suam.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod repudiare uxorem non sit contra legem naturæ. Lex enim Moysi legi naturæ non fuit contraria. Sed lex Moysi libellum repudii permisit nec hoc esse malum ostendit, vel ipse legislator, vel aliquis prophetarum; ergo repudiare uxorem non est contra legem naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de lege naturæ, unde nec matrimonium, secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est naturæ officium : inseparabilitas autem matrimonio competit secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, non autem secundum quod est naturæ officium, cum frequenter bonum prolis, quod natura intendit, per hoc impediatur, quia aliquis vir non potest ex aliqua uxore generare, qui generaret ex alia; ergo repudiare uxorem non est contra legem naturæ.

3. Præterea, Agar aliquo modo uxor fuit Abrahæ, ut dictum est; et tamen Abraham eam ejecit, ut habetur Gen. XXI; ergo repudiare uxorem non est contra legem naturæ; alias Abraham hoc minime fecisset.

Sed contra. De lege naturæ est, ut quod Deus conjunxit homo non separet : sed per hoc probatur matrimonii inseparabilitas, Matth. XIX; ergo contra legem naturæ est uxorem dimittere.

Præterea, naturæ modus et intentio præcipue in institutione ipsius ostendi debuit. Sed in principio institutione humanæ naturæ fuit inseparabilitas matrimonii demonstrata per hoc quod dicitur Gen. II : *Adhærebit uxori suæ,* ergo inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Respondeo. Dicendum, quod sicut habere concubinam est contra legem naturæ, ita repudiare uxorem. Parentes enim non solum debent educationi filiorum insistere, secundum aliquod tempus, sed etiam toto tempore vitæ suæ, unde filiis omnia thesaurizant. Et ideo lex naturæ requirit ut vir et mulier per totum tempus commaneant. Sed sciendum est, quod sicut contra bonum rationis

aliquid est, quod totaliter bonum rationis excludit, et hoc dispensationem non recipit; aliquid vero est quod bonum rationis impedit etsi non totaliter tollat, et hoc recipit dispensationem a legis auctore; ita bonum, quod natura intendit, per aliquid totaliter tollitur, sicut per innaturalem concubitum, et hoc dispensationem non recipit : per aliquid vero aliqualiter impeditur, et hoc dispensationem recipit, et sic non est contra naturam repudium uxoris : quia etiam hoc posito filii sustentari possunt, licet non ita convenienter; et ideo hoc dispensationem habere potuit a Deo qui est legis matrimonii auctor.

Ad primum ergo dicendum, quod de libello repudii in lege permisso est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod illa permissio excusabat a pœna temporali per legem infligenda, non autem a culpa. Aliis videtur etiam quod divina auctoritate talis permissio a culpa excusaret. Unde secundum primam opinionem, non poterat uxor dimissa alii nubere, poterat vero juxta secundum opinionem. Ratio vero permissionis fuit vitatio uxoricidii ad quod proni erant propter irascibilis corruptionem, sicut fœnerari extraneis fuit eis permissum propter corruptionem concupiscibilis, et sacrificium zelotipiæ, propter rationis corruptionem.

Ad secundum dicendum, quod separabilitas matrimonii totaliter excludit ejus significationem, secundum quod est sacramentum inseparabilis unionis Christi et Ecclesiæ; non autem totaliter tollit bonum intentum a natura, quamvis illud impediat : et ideo maxime est contra matrimonium inquantum est sacramentum, licet non sit contra ipsum aliquo modo, inquantum est in naturæ officium. Nec obstat quod in quibusdam per hoc bonum prolis impediri videtur, quod in legibus matrimonii attenditur quid hominibus expediat, non quid competat uni tantum.

Ad tertium dicendum, quod Abraham ejecit Agar ex dispensatione divina.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod virginitas non sit virtus. Omnis enim virtus consistit solum in mente : sed virginitas consistit etiam in carne; ergo non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus repugnat præcepto legis naturalis : virginitas autem repugnat naturalis legis præcepto, quod habetur. Gen. I : *Crescite et multiplicamini, etc.*; ergo non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus consistit in medio : sed virginitas consistit in extremo, quia abstinet ab omni; ergo virginitas non est virtus, sed magis vitium.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in libro *de Virginitate* : « Invitat virginitatis amor, ut aliquid de virginitate dicamus, quæ principalis est virtus. »

Præterea, præmium non debetur nisi virtuti : virginitati autem debetur præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII, juxta sanctorum expositionem; ergo virginitas est virtus.

Respondeo. Dicendum, quod virginitas virtus est. Nec tamen nomine virginitatis sola virtus designatur; sed cum virtute quoddam accidens ejus, sive status aliquis ipsius : significat enim virginitatis nomen virtutem continentiæ, quæ nunquam in actum carnalis commistionis processit, cum proposito perpetuo conservandi hujusmodi statum. Alias virginitas non haberet rationem virtutis, sicut patet in iis qui nondum contraxerunt, habent tamen propositum contrahendi, vel etiam fornicandi. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas essentialiter consistit in mente, sed materiam suam habet in carne. Unde virginitati non fit præjudicium, si omnino præter consensum mentis caro corrumpatur. Et inde quod Lucia dixit : « Non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis. »

Ad secundum dicendum, quod omnis virtus requirit tempus opportunum, sicut et cæteras circumstantias debitas. Unde virginitas observata pro illo tempore in quo ad contrarium præceptum legis na-

turalis non obligat, virtutis rationem habet, alias non. Dictum enim est supra, quod præceptum de multiplicatione seminis non obligat semper et omni tempore.

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, cum aliqua virtus sit quæ maximum in sua materia operatur, sicut magnificentia vel magnanimitas. Sed medium virtutis attenditur secundum rationem rectam; ut scilicet actus virtutis fiat illis circumstantiis adhibitis quæ ratio recta determinat alias non. Et sic virginitas in medio est, si observetur quando debet, et prout debet, et a quo debet, et sic de aliis.

Expositio textus.

« Nec contra naturam, nec contra præceptum legis naturalis. » Respondeo : loquitur de natura generationis, et de præcepto legis scriptæ. Non enim erat contra officium generationis ad quod naturaliter ordinatur omnis concubitus, brutorum etiam; nec erat contra præceptum alicujus legis scriptæ.

« Quando mos erat. » Contra : nulla consuetudo excusat a transgressione legis naturalis. — Respondeo : mos dicit consuetudinem rationabilem introductam ex divina dispensatione, et sanctorum virorum utentium approbatione.

« Maledicta sterilis. » Contra : aut erat maledicta maledictione culpæ, et ita peccabat in vita; aut pœnæ, et ita adhuc maledicta. — Respondeo : maledictio illa erat pœnæ, non culpæ, non tamen pœnæ naturalis, sed infamiæ apud homines.

« Publici muneris gratia. » Contra : qui pro utilitate publica furatur, vel occidit hominem peccat. — Respondeo : protexit culpam eorum intentio publici muneris, alleviando, non tollendo totaliter.

« Ambas. » Contra : continentia conjugalis et virginalis simul non stant. — Respondeo : habitum vocat facultatem voluntatis respectu utriusque actus, non statum.

« Ejusdem fuisse meriti. » Contra : Ergo status Legis æquabatur statui Evangelico. — Respondeo : loquitur de identitate proportionis, non æqualitatis.

« Nunc uxores, nunc concubinæ dicuntur. » Contra : simul utrumque esse non poterant. — Respondeo : secundum quosdam, vere erant concubinæ, sed secundum quid uxores, quia loco uxorum substitutæ; unde affectu uxorio eis debitum reddebatur. Secundum alios, videtur securius dicere quod erant uxores simpliciter, sed dicuntur concubinæ, quia ancillæ erant.

« Non potest corpus corrumpi. » Contra : corpus potest corrumpi violenter. — Respondeo : loquitur de corruptione vitiosa, non tamen pœnali.

« Sanctius est mori fame. » Contra : in necessitate famis utendum est cibo alieno per furtum ablato; ergo videtur quod similiter idolothyto. — Respondeo : loquitur in casu duplici, vel propter conscientiam manducantis, quando in venerationem idoli inducitur, vel propter conscientiam astantis, quando inde scandalizatur.

DISTINCTIO XXXIV

Divisio textus

« Nunc superest ostendere. » Postquam egit de matrimonio quantum ad causam formalem, et efficientem, et finalem, hic agit de eo quantum ad causam materialem, scilicet quoad personas contrahentes, et primo agit de personis non omnino illegitimis, usque ad dist. XXXVII; secundo, de omnino illegitimis, a dist. XXXVII usque ad XLIII. In prima parte primo agit principaliter de impedimentis antecedentibus matrimonium contrahendum, dist, hac; secundo, de impedimentis supervenientibus post matrimonium jam contractum, dist. XXXV; tertio, de impedimentis incidentibus in actu contrahendi, dist. XXXVI. In prima parte primo agit de impedimentis quibusdam quæ dirimunt matrimonium; secundo, de quibusdam quæ non dirimunt : « de his etiam; » In prima parte primo agit de impedimento frigiditatis; secundo, de impedimento maleficii : « de maleficis; » tertio, de impedimento furoris

furiosi. In secunda parte primo agit de impedimento culpæ : « de his ; » secundo, de impedimento pœnæ : « illud. »

Expositio textus.

« Volo esse mater. » Contra : etiam sine prole potest esse mater. — Respondeo : ratio maternitatis non facit ut matrimonium dissolvatur, sed quia vir non potest reddere debitum.

« Maneant innupti uterque. » Contra : Iste qui non est frigidus potest contrahere. — Respondeo : loquitur quando uterque frigidus est, vel impeditus per vim rei.

« Crimine teneantur. » Contra : testes non juraverunt, nisi de credulitate. — Respondeo : intelligitur hic de testibus quoad retractationem sententiæ, in principalibus, quoad impositionem alicujus pœnæ.

« Prioribus réconciliari nequibunt. » Contra : Si redit potentia se mutuo cognoscendi, debent reconciliari. — Respondeo : intelligitur de potentia cognoscendi alias personas, non se invicem, quia quamvis possint aliis commisceri, non tamen sibi invicem.

« Si contractum fuerit, non separentur. » Contra : non tenet matrimonium. Respondeo : hoc intelligitur, quando contractum fuerit extra furiam, vel ante.

« Nec propriæ uxori sibi liceat debitum reddere. » Contra : Nullus debet privari jure suo, sine culpa sua. — Respondeo : improprie loquitur, id est, ab uxore debitum exigere non licet sibi, sed debitum reddere exactus ab ea; vel abrogatum est hoc.

DISTINCTIO XXXV

Divisio textus.

« Hoc etiam notandum est. » Egit de impedimentis antecedentibus; hic agit de supervenientibus, inquirens primo an propter adulterium licet conjugem dimittere; secundo, et an licet dimittenti aliam ducere : « Si quis autem; » tertio, an adultero cum adultera licet postmodum contrahere : « Solet quæri. » In prima parte ostendit propter quam causam licet conjugem dimittere; secundo, quod qui dimittit debet ab illa causa liber esse; « si vero. » In secunda parte primo determinat quod dimittens debet continere, vel dimissam sibi reconciliare : « Si quis; » secundo, opponit quod non liceat sibi reconciliare : « dicit tamen. »

QUÆSTIO UNICA

Circa hanc distinctionem et sequentem, quæruntur quatuor : 1° utrum matrimonio convenienter assignentur impedimenta; 2° utrum aliqua corporalis infirmitas, utputa, frigiditas, vel aliquid hujusmodi, sit matrimonii impedimentum; 3° utrum aliquod crimen; 4° utrum liceat uxorem dimittere ob causam fornicationis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod matrimonio impedimenta assignari non debeant. Matrimonium enim est institutum in remedium concupiscentiæ carnalis : sed hæc est in omnibus; ergo nulla persona debet impediri a contractu matrimonii.

2. Præterea, matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum : sed aliis sacramentis non assignantur impedimenta; ergo nec matrimonio debent assignari.

3. Præterea, matrimonium est de lege naturæ : si ergo impedimentum aliquod matrimonio assignatur, oportet quod sit de lege naturæ : hujusmodi autem sunt eodem modo apud omnes; ergo non debent assignari matrimonio impedimenta quæ apud omnes non similiter impediunt, sicut consanguinitas, et affinitas, et alia hujusmodi.

Sed contra. Posito impedimento res poni non potest, cum nihil impediatur nisi per suum oppositum : non ergo debent poni matrimonii impedimenta, nisi illa quæ faciunt personas simpliciter illegitimas ad contrahendum : hæc autem non solum impediunt ad contrahendum, sed etiam dirimunt contractum; ergo

cum sint multa hujusmodi, et impedimenta ad contrahendum, et dirimentia jam contractum, sequitur quod matrimonio sint assignanda simpliciter multa impedimenta.

Præterea, matrimonium est quoddam bonum; sed infinitis modis contingit bonum aliquod impediri; ergo impedimenta matrimonii possunt esse infinita, et non debent ad aliquem certum numerum reduci.

Respondeo. Dicendum, quod matrimonium impediri potest dupliciter. Uno modo, per aliquid quod contrariatur sacramenti solemnitati; et hujusmodi impedimenta impediunt contrahendum, sed non dirimunt contractum : et sunt duo, idest prohibitio Ecclesiæ et tempus feriatum. Unde versus : Ecclesiæ vetitum, nec non tempus feriatum impediunt fieri, permittunt juncta teneri. Alio modo matrimonium impeditur per aliquid quod est contra essentialia matrimonii : et hoc potest esse tripliciter. Uno modo quia impedit matrimonii causam; et sic sunt duo : scilicet coactio et error, quæ tollunt voluntarium consensum. Alio modo, quia impediunt matrimonii actum, vel impedimento naturali, et sic est impotentia coeundi : vel impedimento civili, et sic est conditio servitutis : vel impedimento spirituali, et sic impedit votum solemne et sacer ordo. Tertio modo, impedimentum matrimonii repugnat ei ex parte personarum contrahentium; et hoc quadrupliciter. Uno modo, propter fidei distantiam, et sic est disparitas cultus. Alio modo, propter propinquitatem carnalem : et sic impedimenta matrimonii ponuntur, cognatio, affinitas et publicæ honestatis justitia. Tertio modo propter reatum personæ, sive culpam; et sic crimen adulterii matrimonium impedit. Quarto modo, propter matrimonium cum alia persona jam contractum. Quæ quidem impedimenta iis versibus continentur : Error : conditio, votum, cognatio, crimen. Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas. Si sis affinis, si forte coire nequibis. Hæc socianda vetant, connubia facta retractant. Intelligitur autem per vim coactio, per ligamen, matrimonium cum alia persona contractum; quia non potest una persona simul duabus matrimonio conjungi.

Ad primum ergo dicendum, quod morbo concupiscentiæ potest aliis remediis subveniri; et ideo non est inconveniens si a matrimonio aliquæ personæ abstineant.

Ad secundum dicendum, quod matrimonio præ aliis sacramentis impedimenta assignantur; tum quia est inter duos, et ex pluribus causis impeditur; tum quia est onus spirituale, et per impedimenta datur occasio spiritualis profectus.

Ad tertium dicendum, quod jus naturale recipit determinationem per jus positivum : unde non est inconveniens, quod aliqua matrimonii impedimenta sint de jure positivo, quamvis matrimonium sit de jure naturali.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ impediunt matrimonium, ut penitus non fiat, non possunt simul cum matrimonio esse : et hæc sunt quæ impediunt contrahendum et dirimunt contractum, utpote matrimonii essentiales conditiones tollentia. Quædam vero sunt, quæ impediunt ne licite fiat, et cum matrimonio simul esse possunt, unde non dirimunt matrimonium contractum. Est etiam alia differentia inter hujusmodi impedimenta consideranda, quia quædam sunt quæ personam omnino illegitimam faciunt ad contrahendum, ut votum, et sacer ordo, quæ respiciunt personam absolute. Quædam vero non faciunt simpliciter illegitimam, sed solum respectu talis personæ; et hæc sunt impedimenta, quæ ordinem ad aliud important.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ per accidens impediunt matrimonium, sunt infinita; sed ea quæ impediunt proprie in generali accepta, aliquem certum numerum habent.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod carnalis infirmitas matrimonium impedire non possit. Non enim potest impediri : matrimonium, nisi ratione carnalis copulæ : hanc autem furia non impedit; ergo furia matrimonium non impedit.

2. Præterea, omnes vetuli sunt naturaliter frigidi : sed possunt vetuli matrimonium contrahere ; ergo frigiditas matrimonium non impedit.

3. Præterea, matrimonium non impeditur ut omnino non sit, nisi per aliquod impedimentum perpetuum : sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum, tum quia per exorcismos Ecclesiæ vis dœmonum reprimitur, tum quia aliquis potest per pœnitentiam a dæmonis potestate eximi, tum quia dependet ex dæmonis voluntate ; ergo maleficium non potest matrimonium impedire.

Sed contra. Pueri ab adultis non differunt, nisi per corporales conditiones : sed pueri non possunt matrimonium contrahere ; ergo defectus corporalis matrimonium impedit.

Præterea, carnali copulæ magis repugnat impedimentum corporale, quam impedimentum spirituale : sed quædam spiritualia matrimonium impediunt ratione carnalis copulæ, scilicet sacer ordo et votum ; ergo multo fortius defectus corporalis.

Respondeo. Dicendum, quod corporalis defectus est duplex. Unus qui redundat in mentem, sicut furia ; et talis defectus impedit matrimonii causam, scilicet consensum, qui usum rationis præsupponit : unde reducitur ad impedimentum erroris, de quo supra habitum est. Alius est defectus pure corporalis ; et hic defectus, si actum matrimonii non impedit, nullatenus est matrimonii impedimentum ; sicut cæcitas, vel aliquid hujusmodi. Si vero ad actum matrimonii omnino impotentem reddat, sive ex causa naturali intrinseca, quæ frigiditas appellatur, sive ex operatione dæmonis, matrimonium impeditur, dummodo sit defectus perpetuus, ad quod probandum tempus certum ab Ecclesia est institutum, post quod, si facultas reddendi debitum præstaretur, Ecclesia reputaret se deceptam in judicio, quod judicavit impedimentum perpetuum, matrimonium dirimendo, et ipsum reintegraret. Ideo autem talis defectus matrimonium impedit, quia matrimonium est quædam obligatio ad carnalem copulam : nullus autem potest ad impossibile se obligare : alias deciperetur ille cui fit obligatio, si hanc impossibilitatem nesciret. Unde et si alter conjugum sciat impotentiam alterius, quæ est per naturam, vel maleficium, matrimonium non impeditur.

Ad primum ergo dicendum, quod furia, aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, matrimonium non tollit : regula enim est, quod nullum impedimentum matrimonio jam contracto superveniens, potest dirimere ipsum. Si autem furia præcedit matrimonium, tunc, aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, potest contrahere matrimonium, quando est sanæ mentis, licet sit periculosum et uxori et proli. Si autem non habet, vel si contrahat quando non est sanæ mentis, nullum est matrimonium, propter impedimentum consensus.

Ad secundum dicendum, quod vetuli, licet non habeant caliditatem sufficientem ad prolis generationem, habent tamen sufficientem ad carnalem commistionem ; unde in eis potest esse matrimonium prout est in remedium concupiscentiæ, licet non prout est in officium naturæ. Sciendum tamen, quod omne impedimentum naturale, ex quacumque causa proveniat, in frigiditate intelligitur ; eo quod vix potest esse aliquod impedimentum perpetuum quod non habeat frigiditatem pro causa, vel pro effectu consequente.

Ad tertium dicendum, quod maleficium reputatur impedimentum perpetuum, quando opere humano non potest remedium adhiberi, licet possit opere divino. Nec oportet, quod per exorcismos Ecclesiæ hujusmodi maleficia pellantur, cum ad hoc non sint instituti : nec etiam per pœnitentiam maleficiati, quia aliquis potest subdi dæmonum potestati quo ad corpus, etsi non quo ad animam ut patet Job. II. Voluntas etiam dæmonis est obstinata in malo, et ideo impedimentum ab ea dependens, perpetuum reputatur. Hæc tamen est differentia inter frigiditatem et maleficium, quia frigiditas facit æqualiter impotentem ad omnes, maleficium autem non. Unde quando matrimonium dirimitur judicio Ecclesiæ, propter male-

ficium, datur eis licentia aliis nubendi, non autem quando dirimitur propter frigiditatem, quantum ad illum in quo est impedimentum. Quare si postmodum cum altera persona carnaliter commisceatur, reputatur impedimentum non fuisse perpetuum, et cogitur redire ad primam. Hoc autem in maleficio non contingit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod crimen matrimonium non impediat. Incestus enim quo aliquis cognoscit consanguineam uxoris, maxime videtur matrimonium impedire : sed hoc non impedit, quia sic mulier puniretur pro peccato viri, quod non est conveniens ; ergo crimen incestus matrimonium non impedit.

2. Præterea, impediri a matrimonio est quædam pœna ; si ergo crimen est causa hujus impedimenti, videtur quod si tollitur crimen per pœnitentiam, cesset impedimentum.

3. Præterea, pœna peccati absolute, personam respicit peccantem : sed hujusmodi impedimenta faciunt personas simpliciter illegitimas ad contrahendum ; ergo sequeretur quod post commissum incestum vel adulterium, aliquis cum nulla contrahere posset, si hæc crimina matrimonium impedirent.

Sed contra. Unumquodque impeditur per suum contrarium : sed hæc crimina bonis matrimonii contrariantur ; ergo matrimonium impediunt.

Præterea, pœna debet culpæ respondere ; ergo qui contra matrimonium peccat, matrimonio privari debet.

Respondeo. Dicendum, quod aliquod crimen potest impedire matrimonium dupliciter. Uno modo sic, quod impediat contrahendum, et non dirimat contractum : et sic impediunt matrimonium ista, quorum primum est incestus, secundum uxoricidium, tertium rapina alienæ sponsæ, quartum quando aliquis insidiando matrimonio, filium proprium de sacro fonte suscepit, quintum quando pro aliquo crimine peregit pœnitentiam solemnem, sextum quando aliquis interficit sacerdotem. Alio modo aliquod crimen impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum : et hoc in tribus casibus. Primus est, quando aliquis cognita uxore alterius, machinatur in mortem viri cum effectu : tunc enim, si contraxerint, utroque faciente hoc impedimentum, separantur. Secundus est, quando præstat fidem adulteræ, quod ducet in uxorem post mortem viri. Tertius est quando contrahit cum ea de facto vivente viro, subsequente carnali copula : tunc enim si post mortem viri vellet cum ea contrahere, non esset matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod si post matrimonium contractum et consummatum, aliquis consanguineam suæ uxoris cognoscat, non debet matrimonium separari, sed vir amittit jus petendi, non autem mulier, quia non debet puniri pro peccato alterius. Debet etiam propter reatum criminis, perpetuo manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur. Hoc tamen impedimentum, non dirimit contractum, ut dictum est. Si autem cognoscat consanguineam uxoris ante contractum matrimonium, contrahitur affinitas, quæ impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quod licet culpa per pœnitentiam aboleatur, tamen affinitas manet : et præterea cessante culpa cessat reatus pœnæ æternæ, sed potest remanere reatus ad pœnam temporalem.

Ad tertium dicendum, quod unusquisque potest puniri in quo peccavit ; et ideo propter aliqua crimina impeditur aliquis ne contrahat cum una persona, quam ne contrahat cum alia : et præterea affinitas contrahitur ad unam, et non ad aliam.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod propter fornicationem vir uxorem dimittere non possit. Homo enim non cogitur esse sine uxore : si ergo propter fornicationem uxoris potest eam dimittere, videtur, quod posset aliam ducere : quod est contra Apostolum I Co-

rinth. VII, qui dicit uxorem a viro non discedere; quod si discesserit manere innuptam.

2. Præterea, quædam alia peccata sunt graviora quam adulterium, ut infidelitas, vitium contra naturam, et alia hujusmodi : si ergo propter adulterium potest aliquis uxorem dimittere, videtur quod pari ratione propter hujusmodi crimina.

3. Præterea, si vir posset uxorem dimittere propter fornicationem, aut hoc posset judicio Ecclesiæ, aut proprio arbitrio : sed non proprio arbitrio, quia sic esset vir in eadem causa actor et judex : similiter nec judicio Ecclesiæ, quia vir non debet eam Ecclesiæ deferre, nisi monitione præmissa, ut habetur Matth. XVIII ; ergo videtur quod vir nullo modo possit propter fornicationem uxorem dimittere.

4. Præterea, aut licet viro cum uxore fornicante commorari, aut non : si non licet, ergo non licet eam dimissam revocare : et hoc est contra Apostolum I ad Cor. VII : *discesserit manere innuptam, aut viro reconciliari :* si autem licet, videtur quod vir uxorem dimittens de propria offensa vindictam sumat, quod est contra Apostolum Rom. XII : et sic videtur quod nullo modo liceat uxorem dimittere propter fornicationem.

Sed contra est quod habetur Matth. V et XIX.

Præterea, frangenti fidem, non est fides servanda : sed uxor fornicando, frangit fidem, quam debet marito; ergo maritus potest eam dimittere.

Respondeo. Dicendum quod duplex est matrimonii separatio. Una, qua ipsum matrimonium dirimitur : et hæc non potest fieri propter fornicationem sequentem, neque propter aliquod impedimentum matrimonio superveniens, ut dictum fuit superiori articulo in corpore. Alia est separatio quantum ad matrimonii actum, quæ dicitur separatio a toro : et hæc concessa est a Domino in pœnam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui servavit. Unde in hoc, vir et mulier sunt pares, sicut et in debito fidei. Sunt tamen aliqui casus, in quibus vir uxorem propter fornicationem dimittere non potest, in quibus vel mulier est sine culpa, vel utrique sunt æqualiter culpabiles, vel vir est particeps culpæ uxoris : quorum primus est, si fuerit similiter vel fornicatus ; secundus, si uxorem prostituerit; tertius si uxor virum mortuum probabiliter credens, propter longam illius absentiam, alteri nupserit; quartus si adulter ad eam accesserit latenter sub specie viri ; quintus si fuerit vi oppressa; sextus si reconciliaverit eam sibi post notitiam adulterii perpetrati, carnaliter eam cognoscens ; septimus si libellum repudii ei dederit post matrimonium cum ea contractum in statu infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia matrimonii vinculum non est solutum, non potest vir dimissa uxore propter fornicationem, aliam ducere : nec est inconveniens quod per accidens aliquis ad continentiam obligetur per id quod est ex parte alterius, sicut per infirmitatem uxoris, vel fornicationem, quamvis non obligetur absolute.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliqua peccata sint graviora adulterio, non tamen ita directe bonis matrimonii repugnant ; sicut homicidium, sacrilegium et hujusmodi. Infidelitas autem, quæ dicitur spiritualis fornicatio, est contra intentum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei : et ideo divortium causat propter consuetudinem, quæ pertinaciam monstrat, non propter unum actum tantum, sicut est in fornicatione carnali. Vitium vero contra naturam similiter potest esse causa divortii, sed de eo non ita fit mentio, propter ejus turpitudinem.

Ad tertium dicendum, quod uxorem propter fornicationem dimitti posse, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad torum, ut ei debitum vir non reddat ; et sic postquam ei de crimine uxoris constiterit, potest eam proprio arbitrio dimittere; alias si debitum redderet, sibi præjudicium generaret, nec posset eam post modum dimittere, nisi forte ad hoc judicio Ecclesiæ compelleretur. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem, quod proprie dicitur divortium, et hic quæritur Ecclesiæ judicium, et potest præcedere charitativa

admonitio : non tamen est necessaria, si per viam accusationis procedatur. Non tamen in tali accusatione requiritur obligatio ad legem talionis; quia sic vir consequeretur in omnem eventum, suam intentionem.

Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicatur, et admonita correcta fuerit, potest vir eam licite retinere, vel reconciliare dimissam, licet non cogatur. Si autem sit incorrigibilis, tenetur eam dimittere, nec debet dimissam recipere, ne patronus turpitudinis videatur.

Expositio Textus.

« Gravius eos puniri. » Contra : Majus periculum et damnum imminet de adulterio mulieris. — Respondeo : Secundum quid mulier magis peccat propter periculum prolis alienæ, simpliciter vir magis propter prædominandam rationis excellentiam.

« Qui celat. » Contra : Prov. XVIII : *Fidelis est qui celat crimen amici.* — Respondeo : Celare crimen in præjudicium correctionis malum est, in supportationem infirmitatis, bonum.

« Reconcilietur conjux. » Quæritur quid juris sit si per errorem lata est sententia contra mulierem innocentem, et ea dimissa, vir religionem intravit, et professus, vel in sacris ordinibus est promotus; numquid reddetur ei? — Respondeo : Inducenda est uxor ad continentiam ; quod si non adquiescat, debet ei vir reddi, si de errore constat, ita tamen ut debitum reddat, sed non exigat, quia in eo fuit votum solemnizatum.

« Solet quæri. » Sciendum quod quædam sunt, scilicet sed crimina, quæ impediunt matrimonium contrahendum, sicut incestus, interfectio conjugis, raptus sponsæ alienæ ; item susceptio proprii filii de sacro fonte ad inficiandum matrimonium, et interfectio præsbyteri, et solemnis pœnitentia de quocumque crimine quamdiu durat. In his tamen casibus dispensatur. Quædam vero sunt quæ dirimunt jam contractum, quæ sunt tria. Primus casus est, cum adulter vel adultera in mortem legitimi machinata est, ut postmodum invicem cohæreant. Secundus, cum adulter et adultera præstant sibi invicem fidem, vivente legitimo conjuge, quod post mortem ejus invicem contraherent. Tertius, cum non solum sibi invicem fidem dant, sed de facto contrahunt. Hoc autem intelligitur, utroque sciente impedimentum ; alias, non. In his vero casibus non dispensatur, nisi a Papa.

DISTINCTIO XXXVI

Divisio textus

« Nunc de conditione videamus. » Postquam egit de impedimentis antecedentibus matrimonium contrahendum, et de supervenientibus jam contractum, hic agit de incidentibus in ipso contracto, sicut error conditionis, et primo agit de impedimento servilis conditionis ; secundo, quia, *quanto tempore hæres nihil differt a servo*, *Extr.* IV, agit de impedimento puerilis ætatis : « Hoc etiam sciendum est. » In prima parte primo ostendit quod error servilis conditionis impedit matrimonium ; secundo, inquirit an inter servos possit contrahi matrimonium : « Quæritur ; » tertio, ostendit quod servitus superveniens non dissolvit matrimonium : « Illud etiam. » In secunda parte primo determinat in qua ætate possit contrahi matrimonium : « Hoc etiam ; » secundo, de ætate contrahendorum sponsalia : « Item sponsalia ; » tertio, ponit recapitulationem præmissorum : « Duo ista. »

Expositio textus.

« Cum servitiis. » Sed numquid medio tempore tenetur debitum reddere uxori? — Videtur quod sic quia non debet spoliari jure suo ante sententiam. — Contra : aut reddet affectu maritali, et ita consentiet in matrimonium, et præjudicabit sibi ; aut affectu fornicario, et peccabit mortaliter. — Respondeo : aut scit eam esse ancillam, et tunc non tenetur reddere ; aut præsumit ; aut ergo præsumptione forti et probabili, et tunc non tenetur, nisi Ecclesia compellat, et tunc

sibi non præjudicat; aut levi, et tunc tenetur, nec tamen ratione dubii sibi præjudicat.

« Quibusdam tamen videtur. » His bene videtur. Sed numquid Dominus potest vendere ancillam in locis remotis? — — Respondeo : aut contractum est matrimonium de consensu suo, et tunc non debet; aut non, et tunc potest, si non inveniat justum emptorem in terra sua.

« Alioquin non debet se alicujus. » Sed numquid per hoc mulier jus suum perdit? — Respondeo*: aut consentit, aut non. Si consentit, tunc vir pleno jure in dominium alterius transit, salvo in omnibus jure uxoris.

« Cum ille non de consensu. » Sed numquid tunc ancilla efficitur? — Respondeo : Non, sed jus ejus in virum diminuitur, ut jam Dominus eum amplius occupare ita quod non valeat reddere debitum, aut in terram alienam vendere, possit. Sed numquid filios vendere potest sine consensu uxoris? — Respondeo : Non, nisi necessitate famis, etiam de consensu ejus.

« Separari poterunt. » Sed quid, si se carnaliter cognoverint? — Respondeo : in hoc casu, malitia supplet ætatem, nec separabuntur.

DISTINCTIO XXXVII

Divisio textus

« Sunt igitur quidam. » Postquam egit de personis non omnino illegitimis, hic agit de omnino illegitimis. Et primo agit de impedimentis universalibus quæ faciunt personas illegitimas ad contrahendum cum quacumque persona; secundo, de impedimentis particularibus quæ faciunt personas illegitimas ad contrahendum cum aliquibus personis, dist. xxxix, et xl, et xli. In prima parte primo agit de impedimentis ortum habentibus ex constitutione ecclesiastica, dist. hac; secundo, de impedimentis ortum habentibus ex lege divina, dist. sequenti. In prima parte, primo agit de impedimentis ordinis; secundo, de impedimentis criminis : « Hic adjiciendum. »

QUÆSTIO UNICA

Circa istas duas distinctiones quæruntur quatuor : Primo, utrum conditio servitutis matrimonium impediat; secundo, utrum defectus ætatis; tertio, utrum ordo; quarto, utrum uxoricidium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod servitus matrimonium non impediat. Matrimonii enim impedimenta quolibet modo ipsum matrimonium impediunt, ut patet de ordine et voto : sed servitus, si sciatur, matrimonium non impedit; ergo servitus impedimentum matrimonii poni non debet, sed sufficienter sub errore comprehenditur.

2. Præterea, si servitus matrimonium impedit, pari ratione matrimonium impediret servitutem : hoc autem falsum est : nam vir potest se in servum vendere absque consensu uxoris, licet non e converso; ergo nec servitus impedit matrimonium.

3. Præterea, si servitus matrimonium impediret, maxime videretur impedire propter obligationem qua domino suo servus obligatur : sed hoc non impedit, quia absque consensu domini, servus potest matrimonium contrahere; ergo servitus matrimonium non impedit.

Sed contra est, quod *Decretalis* dicit de conjugio servorum, quod error conditionis impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum.

Præterea, matrimonium quædam servitus est, cum per ipsum unus conjugum accipiat in corpore alterius potestatem : sed servitus præcedens impedit servitutem sequentem : qui enim est servus unius, non potest se tradere altari in servum; ergo pari ratione servitus matrimonium impedit.

Respondeo. Dicendum, quod per matrimonium aliquis se conjugio obligat ad hoc, quod petenti debitum reddat, et ad hoc ut procreandæ et nutriendæ proli operam det; ad quæ duo servitus de sui ratione quamdam oppositionem habet.

Nam servus non est idoneus ut liber uxori debitum reddat, eo quod est obligatus suo domino, qui circa sua obsequia eum potest multipliciter impedire. Similiter etiam servitus parentum, proli præjudicat, cum ratione procreationis, quia partus sequitur conditionem parentum, matris quidem secundum legem civilem, patris vero vel matris servitutem, indifferenter, secundum aliquarum terrarum assuetudinem : tum etiam ratione nutritionis, quia servus nihil possidet, unde valeat filios nutrire, vel eis thesaurizare ; et ideo convenienter servitus matrimonii ponitur impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod impedimenta illa, quæ sunt contra causam matrimonii, vel contra essentiam ejus, impediunt matrimonium, secundum se, sive sciantur, sive non : quæ vero impediunt matrimonium ratione effectus, a quo conjuges possunt abstinere, si volunt, non impediunt matrimonium, nisi secundum quod generant alteri præjudicium, cui non erit liberum uti matrimonio, vel non uti : et hujusmodi sunt impotentia coeundi, et conditio servitutis ; et ideo quando sciuntur, matrimonium non impediunt, quia hoc præjudicium alter conjugum acceptat. Ideo tamen servitus ponitur impedimentum præter errorem, quia ex se ipsa habet unde matrimonium impediat præter rationem erroris ; non autem persona subintroducta, cujus error similiter matrimonium impedit.

Ad secundum dicendum, quod post matrimonium contractum, quia vir præest mulieri in rebus domesticis et civilibus, quamvis in actu naturæ sint pares, potest vir absque consensu mulieris se in servum vendere, non autem e converso, sed per hoc matrimonium non dirimitur, nec aliquod præjudicium fit uxori, quantum ad debiti redditionem, a qua dominus eum impedire non poterit, nisi consensus uxoris intervenerit. Nec est simile de servitute ante matrimonium, et post ; quia nullum impedimentum matrimonio superveniens dirimit ipsum.

Ad tertium dicendum, quod servus subditur domino in civilibus : unde sicut non potest eum impedire quin comedat et dormiat, ita nec quin matrimonium contrahat : sed tamen sic matrimonium contrahens, non tenetur uxori debitum reddere, domino aliquod aliud imperante ; sed si de ejus consensu matrimonium contraxit, non potest impedire, quin petenti uxori debitum reddat.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod defectus ætatis, matrimonium non impediat. Frigiditas enim, nisi sit perpetua, matrimonium non impedit : sed defectus ætatis non est perpetuus ; ergo matrimonium non impedit.

2. Præterea, si defectus ætatis impedit matrimonium, debet impedire quousque secundum jura reputatur quis minor ætate : hoc autem est usque ad vigesimumquintum annum ; ergo ante illud tempus contrahere matrimonium non posset.

3. Præterea, vir et mulier ad paria in matrimonium obligantur ; sed mulier ante quartumdecimum annum potest contrahere matrimonium ; ergo et vir.

Sed contra est, quod Decretalis dicit, quod puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio : hoc autem non est ante quartum decimum annum, ut in pluribus, sicut dicitur in IX *de Animalibus;* ergo ante hoc tempus, vir matrimonium contrahere non potest.

Præterea, ea quæ sunt in natura, habent tempus determinatum : matrimonium autem est naturale ; ergo debet ei tempus determinari, ante quod non contrahatur.

Respondeo. Dicendum, quod tempus contrahendi matrimonium determinatur a jure et masculo et feminæ ex duorum consideratione, scilicet causæ matrimonii et effectus. Ex consideratione siquidem causæ, ordinatum est, ut ante annos discretionis matrimonium non contrahatur, quia indiscretio puerilis consensum impedit, et reducitur ad errorem sicut et furia. Ex consideratione vero effectus, ordinatum est, ne tempus contrahendi matrimonium protrahatur ultra hoc tem-

pus, in quo conjuges sibi debitum reddere possunt, ad vitandum damnabiles corruptelas in quas incidere possent, si eis contractus matrimonii negaretur. Hoc autem mulier potest in duodecimo anno, vir autem in quartodecimo, ut in IX *de Animalibus* dicitur loquendo ut in pluribus ; et ideo hoc tempus est aptum matrimoniis contrahendis, et non ante : ita tamen quod si ante hoc tempus perfectio naturæ accederetur in aliquo, matrimonium consummatum non dissolvitur, utputa si malitia suppleverit.

Ad primum dicendum, quod defectus ætatis non ponitur matrimonii impedimentum, solum propter matrimonii effectum, sicut frigiditas : sed etiam propter causam, ut dictum est ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod minor discretio sufficit ad opera naturæ, quam ad contractus civiles ; et ideo brevius tempus contrahendis matrimoniis est statutum, quam tempus vigintiquinque annorum, quod statuitur quantum ad civiles contractus.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir ; et ideo non est simile de utroque.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod ordo matrimonium non impediat. Aut enim ordo impedit ratione ordinis, aut ratione voti annexi. Si ratione ordinis, quilibet ordo impediret, quod est falsum. Si ratione voti ; ergo non debet poni aliud impedimentum quam votum : inconvenienter ergo ponitur speciale matrimonii impedimentum.

2. Præterea, idem est ordo apud omnes : sed apud Græcos ordo matrimonium non impedit, quia etiam sacerdotes eorum uxores habent ; ergo ordo non debet poni matrimonii impedimentum.

3. Præterea, si ordo impedit matrimonium, pari ratione matrimonium potest ordinem impedire : sed aliquis post contractum matrimonium potest ordinis sacramentum suscipere ; ergo pari ratione post susceptos ordines matrimonium contrahere potest.

Sed contra est, quod *Decretalis* dicit : « Si in subdiaconatu, et aliis superioribus ordinibus, uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis. »

Præterea, secundum Dionysium in *Ecclesiastica Hierarchia*, monachi sunt infirmiores quantum ad spiritualia, iis qui sunt in ecclesiasticis ordinibus constituti : sed monachatus impedit matrimonium ; ergo multo magis ordo.

Respondeo. Dicendum, quod per sacramentum ordinis aliquis spiritualibus actionibus deputatur ; per matrimonium autem aliquis a spiritualibus impeditur, tum ratione carnalis copulæ, in qua anima maxime carnalis efficitur, tum etiam ratione solicitudinis quæ incumbit matrimonio junctis circa se invicem et familiam, ut non possint totaliter quæ sunt Domini cogitare, ut dicitur I Cor. VII ; et ideo ordo de se aptitudinem quamdam habet ad hoc quod matrimonium impediat : sed hæc aptitudo ad actum reducitur per Ecclesiæ statutum, cujus dispositioni matrimonium et ordo subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo habet matrimonium impedire, pro aptitudine quidem, inquantum est ordo ; sed secundum actum, ratione statuti Ecclesiæ, quod tamen non se æqualiter extendit ad omnes ordines. Nam per sacros ordines aliquis familiarius spiritualibus tractandis admittitur, scilicet sacramentis, et vasis sacris : et ideo sacer ordo, ex statuto Ecclesiæ, impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum : non autem alii ordines quibus sacra tractare non committitur ; sed tamen secundum statutum occidentalis Ecclesiæ, si matrimonio uti volunt, ab executione ordinis impediuntur, et per consequens a beneficio et privilegio clericali.

Ad secundum dicendum, quod tam apud Latinos quam apud Græcos, ordo sacer matrimonium impedit ex Ecclesiæ statuto : sed est differentia quantum ad duo. Primo, quantum ad hoc, quod apud Græcos, subdiaconatus inter sacros ordines non computatur. Secundo, quia apud

eos illi, qui sunt in sacris ordinibus constituti, scilicet diaconi et presbyteri, possunt uti matrimonio prius contracto, non tamen contrahere matrimonium post sacri ordinis susceptionem.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non imprimitur character aliquis spiritualis, sicut in ordinis sacramento; sed tantum consistit in quadam obligatione hominis ad hominem, quæ dispositioni Ecclesiæ subditur, non autem character ordinis qui sequitur virtutem sacramenti; et ideo statutum Ecclesiæ potest impedire, ne post acceptum characterem sacramenti ordinis, matrimonium contrahatur; non autem potest impedire, quin post contractum matrimonii character ordinis recipiatur, servatis his quæ sunt de essentia sacramenti. Unde vir etiam reclamante uxore, ad ordines accedens peccat, sed tamen recipit characterem et non exequutionem; et tenetur reddere debitum, sed amittit jus petendi. Si autem volente uxore ad sacrum ordinem accedat, recipit characterem et exequutionem, et ad perpetuam continentiam obligatur uterque.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod uxoricidium matrimonium non impediat. Illud enim quod est licitum, non debet matrimonium impedire. Sed occidere uxorem, in aliquo casu videtur licitum, cum concedatur per leges civiles : cum scilicet uxor in actu adulterii deprehenditur; ergo uxoricidium matrimonium non impedit.

2. Præterea, majus peccatum est occidere matrem quam uxorem, quia ei major reverentia debetur : sed occisio matris non impedit matrimonium; ergo nec occisio uxoris.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus : sed culpa homicidii potest etiam per pœnitentiam deleri; ergo ad minus in hoc casu matrimonium contrahere potest.

Sed contra est quod Canon dicit : Interfectores suarum conjugum, ad pœnitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium.

Præterea, in quo quis peccat, in eodem debet puniri : sed uxoricida contra matrimonium peccat; ergo per subtractionem matrimonii debet puniri.

Respondeo. Dicendum, quod uxoricidium ex statuto Ecclesiæ, matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum et dirimit contractum, quando scilicet aliquis in mortem uxoris machinatur, ad hoc ut aliam cum qua mœchatur, in matrimonium ducat, cum qua postea matrimonium contrahere non potest, et si de facto contraxerit, separantur : quandoque vero impedit contrahendum, sed non dirimit contractum; quando scilicet ex aliqua causa uxorem interficit; vel propter uxoris adulterium, vel quodcumque odium; vel si etiam propter causam præmissam uxorem occidat, et postmodum cum alia contrahit, dimissa adultera, propter quam uxorem occidit. Tamen in his potest Ecclesia dispensare; præcipue cum timetur de ejus incontinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod vir potest licite uxorem adulteram, zelo justitiæ, non livore odii, in judicio sæculari ad pœnam mortis criminaliter accusare, non autem in judicio Ecclesiæ, quæ materiali gladio non utitur. Non tamen licet secundum forum conscientiæ vel Ecclesiæ, viro uxorem in adulterio comprehensam per seipsum occidere. Quod autem leges civiles hoc permittunt, est quia pœnam non adhibent, considerantes magnum iræ incitamentum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis matricidium sit majus peccatum quam uxoricidium, non tamen ita directe matrimonio opponitur.

Ad tertium dicendum, quod remota culpa, adhuc remanet pœna temporalis interdum, licet non æterna.

Expositio textus.

« Uxorem virginem ducit. » Contra : Immo possunt etiam ducere corruptam. — Respondeo : loquitur sub hypothesi, id est cum suppositione, si volunt de cætero promoveri.

« Non habet gladium, nisi spiritualem. » Contra : dicit Bernardus ad Eugenium quod Ecclesia duos habet gladios, scilicet unum spiritualem, et unum materialem ; alioquin, Petro dicenti : *Ecce gladii duo hic*, Luc, xxii, non dixisset Dominus : *Satis est*, sed : nimis est. — Respondeo : Ecclesia utrumque habet, sed uno utitur per se immediate, altero per sæculare brachium mediate et indirecte, scilicet materiali. Iste enim, ut dicit Bernardus, educi debet ad jussum Imperatoris et nutum sacerdotis.

DISTINCTIO XXXVIII

Divisio Textus.

« Nunc de voto inspiciamus. » Egit de impedimento quod provenit ex institutione ecclesiastica, nunc agit de eo quod provenit etiam ex lege divina, et primo de impedimento voti ; secundo, de impedimento alterius conjugii : « Cum vir. » In prima parte primo ostendit quid sit votum ; secundo, quale votum impedit matrimonium ; « *Sciendum* ; » tertio, agit de pœnitentia post votum nubentium : « Non hoc prætereundum. » In secunda parte primo ostendit quod matrimonium præcedens impedit sequens matrimonium : « Cum vir ; » secundo, ostendit, si per ignorantiam utriusque contrahitur, quid sit agendum : « sed si quis relicta. » Hic quæruntur quatuor : primo, de voti obligatione ; secundo de voti dispensatione ; tertio, utrum votum matrimonium impediat ; quarto, utrum matrimonium matrimonio possit impediri.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de voti obligatione ; 2° de voti dispensatione ; 3° utrum matrimonium impediat ; 4° utrum matrimonio possit impediri.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod votum non obliget ad semper observandum. Votum enim, in proposito voluntatis consistit, ut ipsum nomen designat : sed propositum voluntatis potest licite mutari ; ergo modo non cogitur ad votum servandum.

2. Præterea, nullus cogitur ad faciendum impossibile, vel vana, illicita et periculosa saluti corporali. Sed quandoque impossibile est votum servare, sicut cum aliqua post votum virginitatis corrumpitur : quandoque vero est vanum quod vovetur, sicut mulieres solent vovere quod non pectent caput, tali vel tali die : quandoque vero illicitum, sicut Jephte vovit filiam occidere, ut dicitur Judicum II, quandoque vero est corpori periculosum sicut cum quis vovet quod abstineat duobus vel tribus diebus a cibo ; ergo votum non obligat ad semper servandum.

3. Præterea, ille qui non est sui juris, non potest se ad aliquid obligare. Sed quandoque tales votum emittunt, scilicet uxor, servus, filius familias et monachus ; ergo votum non de necessitate obligat.

Sed contra est quod in Psal. lxxv dicitur : *Vovete, et reddite Domino Deo vestro*.

Præterea, firmior debet esse promissio quæ fit Deo, quamquæ fit homini : sed promissio facta homini obligat ; ergo et votum, quod est quædam promissio facta Deo.

Respondeo. Dicendum, quod sicut homo loquitur homini ore corporali, ita Deo loquitur corde : et ideo sicut promissio facta verbis oris obligat homini, ita promissio facta ore cordis obligat Deo : quæ quidem promissio votum dicitur : Promissio vero exterius homini facta si sit nuda, non habet plenam vim obligandi : unde oportet quod etiam promissioni factæ Deo aliquid addatur ad plene obligandum, ne sit quasi promissio nuda. Hæc autem sunt tria gradatim. Primum est simplex deliberatio. Secundum intentio obligandi se ad certam pœnam. Tertium testimonium hominum, quod adhibetur promissioni interiori. Et ideo Magister perfecte definit votum : quia ponit in ejus descriptione promissionem quæ dicit essentiam voti ; et modum promissionis, qui ad voluntatem pertinet, in

hoc, quod dicit spontaneæ; et ultimam confirmationem promissionis quæ duas priores includit, per hoc quod dicit testificatio; et voti terminum in hoc quod dicit, quod debet Deo fieri; et materiam in hoc quod dicit, quod est de eis quæ Dei sunt.

Ad primum dicendum, quod simplex propositum non habet rationem voti: sed promissio quæ propositum manifestat, sicut effectus causam. Promissio autem obligat, sed non propositum.

Ad secundum dicendum, quod debita materia voti accipienda est, et ex parte Dei, cui fit promissio; et ex parte voluntatis, per quam promissio impletur. Ex parte quidem voluntatis, patet quod votum debet esse de voluntariis, non autem de necessariis vel impossibilibus; et ideo dicitur esse de operibus supererogationis proprie loquendo, ad quæ quis necessario non tenetur. De iis autem quæ sunt necessaria necessitate conditionata, scilicet si homo vult salvari, potest esse votum aliquo modo quantum ad hoc quod potest de facto ea servare vel non servare, sed non simpliciter: et proprie inquantum habet necesse ea servare [1], necessitate præcepti vel juris. Sed de iis quæ simpliciter sunt necessaria vel impossibilia, nullatenus potest esse votum: unde illa quæ corrupta est post votum virginitatis tenetur ad hoc quod potest, ut scilicet continentiam servet et pœnitentiam agat. Ex parte vero Dei oportet quod materia voti sit aliquod bonum pertinens ad Dei servitum; unde illicita non cadunt sub voti obligatione, et per consequens nec ea quæ pertinent in manifestum corporis periculum, quia illicita sunt. In his autem in quibus periculum timetur, si non est certum, tutius est ut dispensatio requiratur. Et similiter nec vana cadunt sub voto, sicut ea quæ mulieres frequenter vovent, quæ magis videntur sortilegia quædam esse. Votum autem Jephte obligavit ipsum in licitum eventum, scilicet si obviaret ei animal immolatitium, non autem obligabat in eventum illicitum. Quod quia nec in vovendo discrevit, nec in implendo servavit, fuit in vovendo stultus et in reddendo impius, ut dicit Hieronymus.

Ad tertium dicendum, quod nullus quantum ad hoc quod non est sui juris, potest votum emittere. Et quia religiosus quantum ad omne tempus obligatus est ad parendum præcepto regulæ vel prælati, nullum votum potest emittere. Uxor vero obligata est viro, quantum ad carnalem copulam et e converso: unde neuter potest sine consensu alterius continentiam vovere: et quamvis vir sine consensu uxoris, de iis quæ pertinent ad dispensationem domus et regimen vitæ vovere potest: sed non e converso, quia vir caput est mulieris. Servus autem quia est sui juris, quantum ad actus naturales, potest votum continentiæ emittere, sicut matrimonium contrahere absque domini consensu. Non tamen potest absque consensu ejus aliquid vovere de iis quæ pertinent ad dispensationem domus, ut puta quod eleemosynam faciat, vel de iis quæ pertinent ad regimen propriæ vitæ, ut puta quod religionem intret; quia in iis non est sui juris. Sed filius familias est sui juris in actu naturæ et in statu propriæ personæ, non autem est in dispensatione domus; et ideo absque consensu patris potest votum continentiæ emittere et religionis, non autem de eleemosynis dandis.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in voto non possit fieri dispensatio. Reddere enim votum de jure naturali est: sed contra hoc jus non potest ab homine dispensari; ergo nec super voto.

2. Præterea, per omne votum quis Deo pariter obligatur: sed aliqua vota sunt quæ dispensationem non recipiunt, sicut votum continentiæ, quia *non est digna ponderatio animæ continentis*, ut habetur Eccles. XVI; ergo nec circa alia vota dispensari potest.

3. Præterea, si aliquis super voto posset dispensare, hoc non esset nisi inquantum est minister Dei: sed quilibet præ-

[1] Al. repetitur: « sed non simpliciter et proprie. »

latus est minister Dei; ergo si aliquis potest dispensare de voto, quilibet potest dispensare; quod non videtur; ergo super voto dispensari non potest.

Sed contra est, quod dicitur I Cor. vii: *Nam et ego condonavi, si aliquid donavi propter vos in persona Christi*: sed Christus posset condonare votum, cum sit sibi facta obligatio; ergo et prælatus Ecclesiæ potest.

Præterea, non sunt minoris sanctitatis divina mysteria, quam vota: sed divina mysteria sunt subdita dispensationi prælatorum, ut patet I Cor. iv: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*; ergo et vota sunt sub dispensatione prælatorum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, per votum aliquis se obligat Deo de his quæ ad servitium Dei pertinent. Ea vero quæ ad servitium Dei pertinent sunt commissa dispensationi prælatorum, ut in eis fideliter faciant quod magis expedit ad honorem Dei et Ecclesiæ utilitatem. Et ideo si prælato videatur magis expediens quod votum non servetur quam quod servetur, propter aliquam legitimam causam potest in voto dispensare. Si autem videatur, quod aliquid aliud esset, vel æque vel magis expediens, potest votum commutare. Hoc enim interest inter dispensationem et commutationem voti: quod per dispensationem aliquis a voto simpliciter absolvitur; per commutationem vero aliquis absolvitur ab uno et ad aliud obligatur. Nec tamen si votum non servetur, facta dispensatione vel commutatione is qui votum fecerat mendacium aliquod incurrit; quia in promissione voti piæ conditiones intelliguntur. Quidam vero dicunt, quod prælati non possunt dispensare in voto relaxando voti obligationem, sed declarando. Sed hoc potestati clavium repugnat. Nec tamen dicendum est, quod pro libito possint relaxare, ut alii dicunt: quia ipse non est dominus, sed minister: unde debet illud quod dictum est considerare in dispensando, et non propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod observare votum durante voti obligatione est de jure naturali, non autem postquam cessat per dispensationem.

Ad secundum dicendum, quod de voto continentiæ est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus in eo potest dispensare: tum quia non potest prætermitti sine hoc quod directe ad contrarium transeatur, tum quia nulla potest fieri recompensatio melioris, tum quia per religionem homo perfecte conformatur Christo. Unde vota religionis principalia, sunt indispensabilia, ut ipsi dicunt. Quibusdam vero e contrario videtur, quod in iis possit dispensari, eadem ratione qua possent aliquando prohiberi propter aliquam maximam Ecclesiæ necessitatem.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministerii divini principaliter residet penes Summum Pontificem qui potest in omnibus dispensabilibus dispensare. Alii vero tantum circa hæc possunt, quantum eis committitur; unde possunt dispensare in minoribus, non autem in majoribus quæ sibi Papa reservat.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod votum solemne, matrimonium non impediat. Sicut enim Decretalis dicit apud Deum non minus obligat votum simplex, quam solemne: sed matrimonium acceptione divina stat vel dirimitur; cum ergo votum simplex non dirimat matrimonium contractum, videtur, quoad nec votum solemne.

2. Præterea, votum solemne, uti in *littera* dicitur, si violetur, non solum facit peccatum, sed scandalum; et sic videtur, quod non nisi ratione scandali impediat matrimonium. Sed aliquod votum non solemnizatum per susceptionem sacri ordinis vel professionem ad certam regulam sive per habitus regularis assumptionem potest scandalum generare, si in publico fiat nec tamen propter hoc matrimonium contractum dirimitur; ergo nec votum solemne dirimit matrimonium contractum.

3. Præterea, eisdem impedimentis vir et mulier a matrimonio impediuntur:

sed vir non impeditur a matrimonio voto virginitatis solemnizato propter aliquam velationem; ergo nec mulier debet per hoc impediri.

Sed contra. Sicut per ordinem aliquis obligatur ad spiritualia, ita et per votum : sed ordo hac ratione matrimonium impedit, ut dictum est; ergo similiter et votum.

Præterea, nullus potest ad contraria obligari : sed carnalis copula ad quam aliquis per matrimonium obligatur, est contraria continentiæ, ad quam obligat votum; ergo impedit matrimonium.

Juxta hoc quæritur de scandalo : et primo quid sit; secundo an sit peccatum mortale; tertio quæ sint propter scandalum dimittenda.

Respondeo. Dicendum, quod scandalum Græce proprie obicem significat Latine. Obex autem proprie dicitur in corporalibus, sed similitudinarie in spiritualibus. Dicitur autem obex id, quod ambulanti in via objicitur, quod de se natum est occasionem ruinæ præstare. In via vero morum, nihil natum est præstare occasionem ruinæ nisi sit minus rectum, et nisi sit manifestum, quod veniat in ejus notitiam. Unde scandalum est dictum vel factum minus rectum, secundum Glossam *super Matthæi decimumoctavum,* præbens alteri occasionem ruinæ. Quod autem præbet alteri occasionem ruinæ, aut hoc est ex natura sua, et sic est scandalum activum, et hoc est semper peccatum mortale : aut ex vitio videntis; et hoc est scandalum passivum, et potest esse scandalum veniale, et interdum etiam opus meritorium. Primum vero et secundum differunt. Sed quia bona malis et majora bona minoribus et minora mala majoribus sunt præeligenda, scandalizare proximum malum est, cessare a scandalo bonum; ideo id de quo quæritur an sit propter scandalum dimittendum est distinguendum : quoniam aut est malum in se, sive mortale, sive veniale; et de tali non est dubium, quod debet dimitti. Hoc enim esset scandalum activum, quod semper peccatum est. Aut est indifferens, et hoc dimittendum est similiter, quia naturalis ratio dictat quod proximus non est scandalizandus. Aut est bonum. Aut ergo bonum præcepti, et hoc non debet dimitti, quia pro vitando peccato alterius non debet aliquis peccare. Aut est bonum supererogationis; et hoc non tenetur totaliter dimittere : sed aliquando ad tempus dimittere, aut prætermittere, quia est de vitæ perfectione. Non enim salutis necessitas solum, sed etiam perfectio est de virtute vitæ. Ei sic patet solutio ad tria quæsita.

Ad principalem autem quæstionem dicendum, quod duplex est votum : scilicet solemne et simplex. Simplex quidem votum autem solemne habet cum promissione simul adjunctum actualem translationem sui in statum qui habet continentiam annexam ex ordinationem vel approbatione Ecclesiæ. Quod patet cum quis ordinem sacrum suscipit vel cum professionem emittit ad certam regulam, sive cum in religione existens suscipit habitum professorum : hoc enim est quædam interpretativa professio. His enim modis votum solemnizatur. Promissio autem alicui facta impedit ne res promissa licite possit alii dari, non autem ne de facto detur; sed translatio dominii in alium, impedit ut res eadem omnino alteri dari non possit. Et inde est, quod simplex votum impedit matrimonium contrahendum, non tamen dirimit contractum et consummatum; quia per hoc aliquis actualiter tradit uxori sui corporis potestatem. Sed votum solemne impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, quantum ad reatum peccati, considerando quantitatem ejus in genere, quia utrumque obligat ad pœnam æternam. Minus autem obligat quantum ad matrimonii contractum, propter ipsum obligationis modum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque votum fiat in publico, non dirimit matrimonium sequens ratione scandali, nisi superveniat aliquod prædictorum per quæ votum solemnizatur. Non enim est idem votum solemne et publicum, nec simplex et privatum.

Ad tertium dicendum, quod in vela-

tione virginum significatur matrimonium Christi et Ecclesiæ, quantum ad integritatem Ecclesiæ, sicut et in matrimonio significatur, quantum ad fecunditatem : et quia Ecclesia sponsa est hujusmodi, velatio mulieri competit et non viro, et propter hoc nullo modo corruptis debet præberi : quia significatio deest propter defectum integritatis. Hæc autem velatio votum solemnizat, sicut et habitus regularis assumptio.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod matrimonium sequens per præcedens non impediatur. Fortius enim est vinculum spirituale, quam corporale : sed matrimonium sequens non impeditur per votum simplex præcedens ; ergo multo fortius per matrimonium præcedens.

2. Præterea, si matrimonium sequens impediat præcedens, hoc non est, nisi quia vivente uxore, vir non potest aliam ducere, nec e converso : sed hoc est falsum, ut patet in casu, si unus conjugum moreretur et postea resuscitaretur ; ergo secundum matrimonium non impeditur per primum.

3. Præterea, mulier non debet carnaliter commisceri nisi suo marito, debet autem commisceri cum illo, cum quo contraxit secundo, qui est ejus maritus ; ergo etc.

Sed contra est, quod dicitur Rom. VII : *Vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro* ; ergo cum secundo viro matrimonium non contrahit.

Præterea, nullus potest alicui dare quod est alterius : sed uxor sui corporis potestatem tradidit viro, cum quo primo contraxit ; ergo non potest alteri dare, matrimonium cum eo contrahendo.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, unus vir non potest plures uxores habere simul, nec una mulier plures viros. Hoc autem sequeretur, si primum matrimonium non impediat secundum : constat enim, quod secundum matrimonium non dirimit primum, quia nihil superveniens matrimonio potest ipsum dirimere : unde relinquitur, quod secundum dirimatur per primum.

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonium aliquis tradit actualiter sui corporis potestatem uxori ; sed per votum simplex non actualiter tradit, sed promittit Deo ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod obligatio matrimonii non est nisi usque ad mortem ; unde per mortem vinculum matrimonii solvitur ; et ideo si mortuus resuscitaretur, uxor ei in nullo teneretur nisi de novo cum ea contraheret.

Ad tertium dicendum, quod si mulier contrahat cum aliquo vivente viro, quem ex probabili causa mortuum credit, non est matrimonium, sed per ignorantiam facti excusatur a peccato. Postquam vero ei de vita viri constiterit, non debet debitum nec exigere, nec reddere, etiam si Ecclesia per excommunicationem cogat. Ecclesia enim judicat secundum ea quæ exterius apparent, sed per conscientiam aliquis obligatur ad judicium Dei qui cor intuetur : et ideo standum est conscientiæ, quantumcumque Ecclesia exterius cogat ; quamvis contrarium dicat Magister in *littera* et Hugo de Sancto Victore, quorum dicta non tenentur.

Expositio textus.

« Solemne in conventu Ecclesiæ factum est. » Contra : solemne votum dirimit matrimonium votum autem contra totam civitatem factum non dirimit matrimonium. — Respondeo : Magister intelligit quando fit in conventu Ecclesiæ ex natura ipsius voti, scilicet per mutationem publicam sui status, non quando ex accidente.

« Non separantur quia probari non potest. » Contra : Si probari posset, separarentur. — Respondeo : Ista non est tota ratio, sed sunt aliæ meliores, scilicet, quia non est statutum Ecclesiæ contrarium, nec est translatam Dominium.

« Si autem pro voluntate nubendi damnatur. » Contra : Similiter quæ simpliciter voverunt damnantur. — Respon-

deo : Intelligitur de damnatione non tantum divina, sed ecclesiastica qua condemnatur eorum conjugium, et separatur.

« Secundum in pœnis locum tenet. » Contra : non est secundum peccatum, nec in ordine transgressionis cum sit contra tertium præceptum secundæ tabulæ, Exod. xx, nec in ordine punitionis simpliciter ; est tamen in ordine publicæ lapidationis ; lapidabantur enim primo blasphemi, de quibus Levit. LXXIV ; deinde adulteri, ut habetur Num. XV ; deinde parentibus inobedientes, ut habetur Deut. XXI. Vel melius dicendum quod secundum locum tenet in pœnis secundæ tabulæ pœnalibus ; vel quia secundum locum tenet in tractatu de criminibus civilibus specialibus, quia primum locum obtinet lex Julia majestatis.

« Ita in dilectione suarum conjugum perseverant. » Contra : Numquid cogendi sunt eos recipere? — Respondeo : Subintelligendum est hic « maxime, » vel intelligitur quando non statim redeunt ad priores maritos.

« Incipit excusari per obedientiam. » Contra : Obedientia non est in malis. Respondeo : Hoc intelligitur quando credit primam uxorem post secundum matrimonium contractum fore mortuam, vel dubitavit probabiliter ; alioquin, si scit eam vivam, nullo modo debet vel exigere, vel reddere.

DISTINCTIO XXXIX

Divisio Textus.

« Post hoc de dispari cultu. » Postquam egit de impedimentis universalibus quæ faciunt quascumque personas omnino illegitimas respectu cujuscumque personæ, hic agit de impedimentis particularibus quæ faciunt personas omnino illegitimas respectu personæ alicujus determinatæ. Et primo agit de impedimento disparis cultus, dist. hac ; secundo, de impedimento consanguinitatis, dist. XL ; tertio, de impedimento affinitatis, dist. XLI ; quarto, de impedimento cognationis spiritualis et legalis, dist. XLII. In prima parte primo determinat utrum fidelis cum infideli possit contrahere matrimonium ; secundo, an duorum infidelium alter ad fidem conversus possit relinquere non conversum : « Potest tamen ; tertio, an iste qui convertitur possit contrahere aliud conjugium : « Hic quæritur ; » quarto, an inter infideles sit conjugium legitimum : « Sunt tamen. » In prima parte primo determinat veritatem ; secundo, solvit contrariam objectionem ; « huic tamen ; » In secunda parte, primo ostendit quod propter infidelitatem obstinatam potest conjux dimitti : « Potest tamen ; » Secundo inquirit an propter vitium similiter possit relinqui : « Si autem quæris. » In tertia parte, primo ostendit quod fidelis dimittens cohabitare volentem non potest contrahere : « Hic quæritur ; » secundo, quod si dimittitur a nolente cohabitare, tunc potest contrahere : « Sed e contra. In quarto, primo removet falsitatem : « Sunt tamen ; » secundo, confirmat veritatem : « Copula igitur. » Hic quæruntur quatuor : primo utrum disparitas cultus matrimonium ipsum impediat ; secundo, utrum inter infideles possit esse matrimonium ; tertio, si per conversionem alterius possit matrimonium dissolvi ; quarto, utrum possit fidelis cum infidelis commanere in matrimonio prius contracto.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum disparitas cultus matrimonium impediat ; 2° utrum inter infideles possit esse matrimonium ; 3° si per alterius conversionem matrimonium possit solvit ; 4° utrum possit fidelis cum infideli manere in matrimonio prius contracto.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod disparitas cultus matrimonium

non impediat. Hæreticus enim et catholicus non sunt unius cultus : sed tamen inter eos potest esse matrimonium; ergo disparitas cultus non impedit matrimonium.

2. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt contrahi sponsalia : ergo et matrimonium.

3. Præterea, tempore legis naturæ disparitas cultus matrimonium non impediebat; alias Joseph cum Ægyptia non contraxisset. Similiter nec tempore legis Moysi dicitur enim Deut. xxi : *Si egressus ad pugnam videris mulierem pulchram in medio captivorum, dormiesque cum ea et erit tibi uxor etc.* Esther etiam cum Assuero contraxit qui infidelis erat; ergo nec in nova lege disparitas cultus matrimonium impedit.

4. Præterea, sicut fidei opponitur infidelitas, ita charitati omnia peccata mortalia opponuntur; cum ergo conjunctio Christi ad Ecclesiam quam matrimonium significat, perfectius per charitatem quam per fidem fiat; videtur, si infidelitas alterius conjugis matrimonium impedit, quod pari ratione alia peccata mortalia matrimonium impedirent : quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur II Cor. vi : *Nolite jugum ducere cum infidelibus :* sed uxor et vir simul jugum ducunt; ergo non debet uxor fidelis virum infidelem in matrimonium accipere.

Præterea, Deut. vii dicitur : *Non inibis cum eis fœdus,* scilicet cum infidelibus *neque sociabis cum eis conjugia.*

Respondeo. Dicendum, quod rationabiliter cultus disparitas matrimonium impedit : non inquantum est in officium naturæ, sed inquantum est in obsequium Dei, ut scilicet per matrimonium quæratur proles ad cultum Dei educanda, quod alterius conjugum infidelitas impediret. Sciendum tamen quod si infidelitas in altero conjugum matrimonium præcedat, dirimitur matrimonium sequens etiam quantum ad vinculum. Si vero infidelitas alterius conjugis matrimonium sequatur, non propter hoc vinculum matrimoniale dirimitur, sed potest fieri separatio a thoro et cohabitatione, sicut et propter fornicationem carnalem. Nam carnalis fornicatio uxoris impedit prolem, secundum quod est a natura intenta : facit enim prolis incertitudinem. Spiritualis vero fornicatio quæ est per infidelitatem, impedit prolem, secundum quod est intenta per gratiam, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quia matrimonium est sacramentum, quantum ad sacramenti necessitatem pertinet, magis requirit in fidei sacramento, scilicet baptismo, paritatem, quam in ipsa interiori fide. Quare si quis cum baptizata et hæretica contraheret, peccaret quidem si scivisset antea eam hæreticam esse; sed verum esset matrimonium. Si vero baptizatus cum nondum baptizata, interius tamen habente fidem, contraheret, non esset verum matrimonium. Unde et hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed cultus qui in exteriori observatione consistit.

Ad secundum dicendum, quod nec sponsalia fidelis cum infideli contrahere potest, nisi conditione apposita de conversione futura ante matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod probabiliter potest credi quod Ægyptia, quam Joseph accepit uxorem, et Ethyopissa cum qua Moyses contraxit, ad cultum Dei fuerint conversæ. Et quod unitatem cultus, etiam ante datam legem sancti Patres observaverint, patet ex hoc quod dicitur Gen. xxxiv : *Non possumus facere quod petitis, nec dare sororem nostram homini incircumciso, quod illicitum et nefarium apud nos est.* Specialiter tamen in lege Moysi prohibitum fuit de infidelibus terræ Chanaan, quæ propter vicinitatem magis poterant pertrahere ad errorem. In nova autem lege eadem prohibitionis ratio est ad omnes, cum infideles sint ubique per mundum dispersi. Et sic patet, quod Esther non fecit contra prohibitionem Deuteronomii contrahens cum Assuero, quamvis ipsa Esther non ex proprio beneplacito, sed ex divina dispensatione cum eo contraxisse possit intelligi. Unde dicitur Esther xiv : *Nosti quia oderim gloriam iniquorum et detester cubile incircumcisorum et omnis alienigenæ.*

Ad quartum dicendum, quod alia pec-

cata mortalia, licet charitati opponantur, non tamen ita impediunt matrimonii finem, sicut infidelitas, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inter infideles matrimonium esse non possit. Matrimonium enim excusat carnalem concubitum a peccato; quod ut videtur, facere non potest, nisi inquantum est sacramentum. Sed non baptizati non sunt capaces alterius sacramenti, cum baptismus sit janua sacramentorum; ergo inter infideles non potest esse matrimonium excusans carnalem copulam a peccato.

2. Præterea, duo mala magis sunt impeditiva boni, quam unum; sed infidelitas unius conjugis impedit matrimonium; ergo multo magis infidelitas duorum.

3. Præterea, disparitas cultus impedit matrimonium : hoc autem potest esse inter duos infideles, ut puta si unus sit Judæus et alter gentilis; ergo nec inter infideles potest esse matrimonium.

Sed contra est, quod dicitur I ad Corinth. VII : *Si quis frater habet uxorem infidelem etc.* : sed hoc non potest intelligi, ita quod matrimonium sit contractum inter eos, nisi quando uterque erat infidelis; ergo etiam inter infideles matrimonium est.

Præterea, ea quæ sunt de jure naturali, sunt omnibus communia : sed matrimonium est hujusmodi, ut supra habitum est; ergo non solum est apud fideles, sed etiam apud infideles.

Respondeo. Dicendum, quod matrimonium dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est in officium naturæ : et sic inter infideles esse potest qui naturali jure non destituuntur. Alio modo secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, prout scilicet agitur cum fide conjunctionis Christi et Ecclesiæ, secundum quod dispositioni Ecclesiæ subditur et ad cultum Dei propagandum ordinatur; et sic non est inter infideles.

Ad primum ergo dicendum, quod carnalis concubitus potest dupliciter excusari per matrimonium. Uno modo, ut sit meritorius; et sic excusatur per matrimonium, inquantum est Ecclesiæ sacramentum in fide Christi contractum. Alio modo excusatur ne sit peccatum et pœnæ æternæ causa : et sic potest excusari per matrimonium, secundum quod est inter infideles, sicut et aliqui eorum actus excusantur a peccato per virtutes politicas : ad actum enim matrimonii et temperantia potest concurrere quæ facit debitum reddi.

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus matrimonium impedit, ratione contrariæ intentionis, prout quisque ad suam fidem prolem trahere nititur; et sic etiam imminet periculum, non solum de impedimento gratiæ, sed etiam de impedimento naturæ.

Ad tertium dicendum, quod per jus divinum vel Ecclesiæ statutum non impeditur quin inter infideles diversi cultus, matrimonium esse possit; quia apud Deum et Ecclesiam eodem pacto infidelis reputatur qualitercumque quis a fide deviet. Potest tamen impediri ne inter eos sit matrimonium aliquo jure positivo apud eos per quod jus naturæ est determinabile.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod si post matrimonium in infidelitate contractum vir convertatur ad fidem, non possit uxorem dimittere. Nullum enim impedimentum matrimonio superveniens dirimit ipsum, ut supra dictum est : sed inter eos erat verum matrimonium, quando ambo infideles erant; ergo subsequens disparitas cultus per conversionem unius matrimonium dirimere non potest : et sic unus non potest alium dimittere.

2. Præterea, parentes tenentur bonum prolis procurare non solum corporale, sed etiam spirituale : sed proles remanet in periculo spiritualis salutis, si fidelis discedat a matrimonio, quia infidelis libere pertraheret ad errorem; ergo non licet fideli discedere.

3. Præterea, si fidelis posset infidelem

dimittere, videtur etiam quod posset cum alia contrahere : sed hoc non potest esse ; quia si uxor postmodum converteretur, deberet eam accipere; et sic haberet duas uxores simul, quod esse non potest; ergo fidelis infidelem dimittere non potest.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I ad Corinth. vii : *Nam ceteris ego dico, non Dominus. Si aliquis frater uxorem habet infidelem*, et *hæc consentit habitare cum illo*, *non dimittat illam :* ad hoc ergo, præcepto Domini non tenetur : et sic videtur, quod licite possit eam dimittere.

Præterea, vinculum matrimonii non durat nisi usque ad mortem : sed per baptismum aliquis Christo commoritur, ut dicitur Rom. vi : ergo liberatur a vinculo, quo uxori tenebatur, et sic potest eam licite dimittere.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, inter infideles potest esse matrimonium, secundum quod est in officium naturæ, non autem secundum quod est gratiæ sacramentum. Matrimonium autem perfectæ inseparabilitatis rationem habet, ex hoc quod est sacramentum signans Christi et Ecclesiæ unionem inseparabilem; et ideo matrimonium inter infideles contractum quamvis sit verum, non tamen est adeo rarum et firmum, quod nullo modo possit separari. Si enim aliter conjugum convertatur ad fidem altero in infidelitate permanente, fidelis potest ab infideli discedere. Sed in hoc est distinguendum : quod si infidelis vult cohabitare sine contumelia creatoris, fidelis discedens non potest alicui nubere. Si vero infidelis hoc non velit, sed in verba blasphemiæ prorumpat, et ad infidelitatem fidelem pertrahere nitatur, tunc fidelis discedens potest alteri nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod regula illa intelligitur de matrimonio, quod non solum est verum per mutuum consensum verbis de præsenti expressum, sed etiam ratificatum per fidem Christi in utroque, et carnali copula consummatum.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu proles aut pervenit an perfectam ætatem, et tunc liberum est ibi fidelem vel infidelem sequi : aut est in minori ætate constitutus, et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad tertium dicendum, quod si post conversionem viri sit aliqua spes probabilis de conversione uxoris, etiam tunc actualiter ad infidelitatem pertrahere conantis non debet vir votum continentiæ emittere, nec ad aliud matrimonium transire. Si autem non sit spes de ejus conversione, potest utrumque facere, prius tamen requisita uxore, quod convertatur. Quæ si tunc nolit et postea peracto tempore convertatur, non est ei vir suus reddendus si votum emiserit, vel cum alia contraxerit; et debet sibi imputari in pœnam tardæ conversionis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod fidelis conversus ad fidem, cum infideli contrahere non possit. Dicit enim Canon, quod non potest « infidelis in ejus conjunctione permanere quæ jam in Christianam translata est fidem. »

2. Præterea, matrimonium factum in gradu prohibito est dirimendum : sed infideles quandoque contrahunt in gradu ab Ecclesia prohibito; ergo ad minus in hoc casu fidelis cum infideli permanere non potest.

3. Præterea, fidelis non potest simul habere plures uxores : hoc autem contingeret, si posset post conversionem cum priori uxore commorari, quia contingit quandoque quod infidelis habuit plures uxores simul, vel etiam una repudiata aliam duxerit ; ergo videtur, quod non possit fidelis cum infideli conjuge permanere.

Sed contra est quod Apostolus I Corinth. vii consulit, quod commaneant.

Præterea, vir debet procurare salutem uxoris et e converso : sed fidelis cum infideli commanendo potest ejus salutem procurare; ergo videtur, quod possit et commanere.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc considerandum est quid sit licitum et quid expediens. Licitum quidem est, ut

fidelis infidelem dimittat in quocumque casu, quia per baptismum jam transivit in aliam vitam, cujus uxor non est particeps. Expediens autem videtur, et de hoc Apostolus consilium dat, quod si infidelis consentit habitare sine ignominia Creatoris, fidelis infidelem non dimittat; et præcipue si de ejus conversione spes habeatur; alias non debet commanere, tum propter suum periculum, tum propter periculum prolis : et ratio est, quia periculum est, ne proles sequatur cultum infidelis parentis, et ne fidelis pervertatur per infidelem. Sed tamen consilium Apostoli tenuit secundum alios, in principio et progressu Ecclesiæ aliqualiter, et non nunc, quando nec valet cum muliere volente habitare sine contumelia Creatoris et scandalo conjugis. Et hujus ratio patet in prima solutione primi argumenti. Alii tamen dicunt, quod adhuc tenet consilium Apostoli quoad omnes. Tertii vero dicunt, quod tenet quoad Gentiles, non quoad Judæos.

Ad primum ergo dicendum, quod in primitiva Ecclesia spes erat de conversione omnium, tam Gentilium quam Judæorum; et ideo fideli consulendum erat, quod cum infideli commaneret nisi expressa signa pertinaciæ apparerent. Postmodum vero Judæis in infidelitate obstinatis, gentilibus vero ad conversionem pronis, non est permissum fideli habitare cum conjuge Judæo sed tamen cum Gentili; et secundum hoc loquitur decretum illud. Nunc autem obduratis utrisque, fideli non permittitur cohabitare, neque infideli Gentili, neque Judæo.

Ad secundum dicendum, quod si infideles conjuncti inveniantur in gradibus jure divino prohibitis Levit. XVIII, non permittuntur commanere altero vel utroque converso ad fidem. Permittuntur autem si inveniantur conjuncti in gradibus per Ecclesiam solum prohibitis; quia infideles non sunt astricti statuto Ecclesiæ, sed juri divino, contra quod verum matrimonium inter eos esse non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum habere plures uxores et uxoris repudium sit contra legem naturæ, ut supra dictum est, neutrum infidelibus licet. Unde si aliquis infidelis convertatur habens simul plures uxores vel unam altera repudiata, si omnes simul convertantur debet primam tenere et alias abjicere. Potest tamen cum aliqua illarum, etsi illa conversa fuerit renuente converti prima, libere contrahere, sicuti et cum alia quacumque femina.

Expositio Textus.

« Hæreticam. » Ergo cum hæretica non potest contrahi matrimonium. — Respondeo : Potest de facto, sed non debet.

« *Ego dico, non Dominus.* » Contra : II Cor. ult. : *An experimentum quæritis ut ejus qui in me loquitur Christus.* — Respondeo : intelligendum est : *Ego dico*, consulendo ; *non Dominus*, præcipiendo.

« Quod extra decretum Dei. » Ergo matrimonium infidelium non est matrimonium. — Respondeo : « Extra, » id est : « Contra. »

« Non est vera pudicitia. » Ergo eorum copula semper est impudica; ergo peccant. — Respondeo : non est vera, id est perfecta, sed tamen bona.

« Propter quaslibet concupiscentias. » Contra : Matth. XIX, *excepta fornicationis causa*, etc., Dominus excipit casum fornicationis, non tamen alienæ, sed etiam propriæ, quando uxor virum ad peccatum impellit.

« Vivente ista. » Hoc intelligitur quando ipsa cum viro convertitur, vel vult cohabitare in pace.

« Si ambo crediderunt. » Hoc intelligitur quando ambo simul crediderunt, vel antequam iste qui primo credidit contraxerit aliud matrimonium.

« Non habet illud triplex bonum. » Ergo eorum coitus non excusatur quin semper sit peccatum. — Respondeo : Non habet perfecte; habet tamen imperfecte, ut supra dictum est.

DISTINCTIO XL

Divisio textus

« Nunc superest de cognatione. » Egit de impedimentis disparis cultus; hic agit de impedimento consanguinitatis. Et primo assignat in quo gradu consanguinitatis potest contrahi matrimonium; secundo, ponit diversos modos computationis illorum graduum : « Quomodo autem; » tertio, subdit rationem diversæ assignationis illorum : « Quare autem; » quarto, opponit contra dicta, et solvit objectionem : « His autem. »

Expositio textus.

« Negantes gradum cognationis. » Contra : Quæ uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; si ergo pater est idem filio, et filius filio proprio, ergo avus est una caro cum nepote; ergo non est inter eos gradus eadem ratione. — Respondeo : Dicitur non est esse inter patrem et filium gradus, non quin in rei veritate sit ibi cognationis distantia, sed quia minor est quam inter alios; ideo non dicuntur secundum hunc modum computandi filii gradum facere, sed quasi unum truncum vel stipitem cum patre. Quod autem dicitur : « una caro » propter expressionem majorem dicitur, non propter omnimodam identitatem.

« Patrem in primo gradu ponunt. » Contra : Ergo non solum septem, sed octo ponunt gradus. — Respondeo : improprie loquitur, nam patrem vocat filium primi stipitis, filios vero nepotes stipitis.

« Sicut sex ætatibus mundi. » Quæritur quæ sint hæ sex ætates. — Respondeo : Prima fuit ab Adam usque ad Noe; secunda, a Noe usque ad Abraham; tertia, ab Abraham usque ad Moysen, vel secundum veriorem computationem usque ad David; quarta, a David usque ad transmigrationem Babylonis; quinta, a transmigratione Babylonis usque ad Christum; sexta, a Christo usque ad finem mundi laborantium; septima, alterius sæculi quæ est quiescentium usque ad judicium; post quam veniet octava resurgentium. Accipiuntur vero hæ sex ætates mundi ad similitudinem sex ætatum hominis. Prima est infantia usque ad septem annos; secunda, pueritia usque ad XIV annum; tertia, adolescentia usque ad XXV annum; quarta, juventus usque ad L; quinta, decrepitas, usque ad LX; sexta, senectus usque in finem; et sic computat Augustinus, lib. LXXXIV *Quæst.* — Alii dicunt quod senectus est a L anno usque ad LXXX annum; senium vero, vel decrepita ætas ex eodem usque in finem.

DISTINCTIO XLI

Divisio textus

« Nunc de affinitate. » Egit de impedimento consanguinitatis, hic agit de impedimento affinitatis. Et primo agit de gradibus affinitatis; secundo, de graduum violatione : « Et est sciendum. » In prima parte primo ostendit in quo gradu affinitas impedit matrimonium; secundo opponit in contrarium : « Sed alii; » tertio, inquirit quantum durat affinitatis vinculum : « Illud etiam. » In secunda parte, primo agit de matrimonio quod in gradu prohibito contrahitur affinitatis : « Et est sciendum; » secundo, de peccatis quibusdam quibus affinitatis jura violantur : « Hic dicendum; » tertio de quibusdam nominibus quæ ex gradibus affinitatis causantur : « Hic attendendum est. »

Circa istas duas distinctiones quæruntur quatuor : primo, utrum consanguinitas matrimonium impediat; secundo, utrum affinitas; tertio, utrum convenienter assignentur gradus consanguinitati et affinitati; quarto, de separatione propter alterum ipsorum.

QUÆSTIO UNICA

Circa hanc distinctionem et sequentem quæruntur quatuor : 1° utrum consan-

guinitas matrimonium impediat; 2° utrum affinitas; 3° de gradibus consanguinitatis et affinitatis; 4° de separatione matrimonii, quæ fit proter alterum istorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod consanguinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui matrimonii bono : sed consanguinitas non est hujusmodi; imo magis videtur juvare, quia inter propinquos est melior et firmior conjunctio; ergo consanguinitas matrimonium impedit.

2. Præterea, matrimonium est de jure naturali, quod est in hominibus et brutis, ut dicitur in principio *Digest.* : sed barbaræ nationes et bruta animalia, nulla propinquitate sanguinis ab actu matrimonii retrahuntur; ergo consanguinitas matrimonium non impedit.

3. Præterea, si consanguinitas matrimonium impedit, hoc non est nisi ratione alicujus propinquitatis : sed non est major propinquitas inter consanguineos quam inter quoscumque, cum omnes specie conveniant, et a primo parente processerint; ergo consanguinitas matrimonium non impedit.

Sed contra est, quod dicitur Lev. XVIII : *Turpitudinem sororis non revelabis.*

Præterea, illud quod impedit bonum prolis, debet matrimonium impedire : sed consanguinitas est hujusmodi, ut patet per Gregorium qui dicit : « Experimento didicimus ex consanguineorum conjugio sobolem non posse succrescere ; » ergo consanguinitas impedit matrimonium.

Respondeo. Dicendum, quod duplici de causa, consanguinitas matrimonium rationabiliter impedit. Primo ad concupiscentiam reprimendam cui magnus aditus præberetur nisi esset carnalis copula interdicta inter illas personas, quas oportet in eadem domo conversari, utpote ad eamdem familiam pertinentes ; et ex hac causa aliquæ personæ conjunctæ divino jure a matrimonio excluduntur Lev. XVIII. Alio ratio est, propter fœdus amicitiæ inter hominem ampliandum, quod fit, dum matrimonia non contrahuntur inter eos qui aliquo naturali fœdere junguntur; et hac de causa, jure positivo multo plures personæ excluduntur. Sed tertia ratio est specialis quantum ad matrem et patrem. Cum enim matrimonium contractum præjudicaret naturali subjectioni et reverentiæ quam eis filii debent, hujusmodi personæ de jure naturali excluduntur a matrimonio.

Ad primum ergo dicendum, quod licet consanguinitas non impediat bonum prolis, nisi forte ex divino judicio, inquantum matrimonium contrahitur contra præceptum, de se tamen impedit alia bona quæ sunt matrimonio annexa.

Ad secundum dicendum, quod si barbari aliqui patri vel matri, qui a matrimonio excluduntur secundum jus naturale, carnaliter commiscentur, procedit ex fervore concupiscentiæ naturalem rationem obfuscantis. In animalibus vero aliis non est per naturam indita reverentia ad parentes in omne tempus, sed forte in aliquod animalibus : unde omnia animalia abhorrent commistionem parentum etsi aliqua abhorreant quamdiu manet in ipsis parentum cognitio et reverentia, ut patet per illud quod narrat Philosophus in VIII *de Animalibus* de equo et camelo.

Ad tertium dicendum, quod consanguinei, non solum in principiis speciei conveniunt, sicut omnes homines; sed etiam in hoc quod virtutes quædam a parentibus in filio relinquuntur, ratione quarum filii parentibus similantur, non solum in accidentibus speciei, sed etiam in accidentibus individui. Hæ autem virtutes per processum generationis evanescunt; et ideo consanguinitas non manet inter aliquos, quamvis in primo parente vel remotis parentibus conveniant.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod affinitas matrimonium non impediat. Effectus enim suam causam non impedit : sed affinitas est matrimonii

effectus ; ergo non potest matrimonium impedire.

2. Præterea, si affinis non potest in matrimonium duci, hoc non est nisi quia est consanguineo conjuncta : hoc autem impedire non potest, cum inter eam et ipsum consanguineum matrimonium sit : vel si impediret ad tempus, saltem post mortem consanguinei non impediret, quia cessante causa cessat effectus ; ergo affinitas non debet poni matrimonii impedimentum.

3. Præterea, sicut est quædam conjunctio per matrimonium, ita et per fornicarium concubitum et per sponsalia : sed per fornicarium concubitum non causatur affinitas, ut matrimonium impediat, quia pari ratione causaretur per concubitum contra naturam, quod est contra jura : similiter nec per sponsalia, cum sponsalia sint separabilia, affinitas vero sit perpetua ; ergo nec affinitas ex matrimonio causata, matrimonium impedit.

4. Præterea, si consanguinitas propinquitatem aliquam causat matrimonium impedientem quæ affinitas dicatur, pari ratione et illa propinquitas aliam causabit ; et sic proceditur in infinitum, quod est inconveniens ; ergo et primum, scilicet quod affinitas matrimonium impediat.

Sed contra est, quod dicitur Lev. XXVIII : *Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis.* Quæ quidem propinquitas ad affinitatem pertinet ; ergo affinitas matrimonium impedit.

Præterea, Gen. II dicitur de viro et uxore : *Erunt duo in carne una* : sed propter carnalem propinquitatem, non potest contractus matrimonii fieri cum consanguineo ; ergo pari ratione, nec cum uxore consanguinei.

Respondeo. Dicendum, quod naturalis propinquitas ex naturali conjunctione procedit : quæ quidem dupliciter potest fieri. Uno modo per generationem, prout filius conjungitur patri secundum assimilationem : et ex hoc causatur consanguinitas. Alio modo per carnalem copulam, quæ est etiam actus naturæ ad generationem ordinatus : et ex hac causatur affinitas. Quæ quidem impedit matrimonium eisdem rationibus quibus et consanguinitas, ut de facili patere potest. Et tamen sciendum est, quod si præcedat matrimonium, impedit contrahendum et dirimit contractum ; non autem si sequitur ; sed ille ex cujus culpa affinitas causatur, amittet jus debitum petendi.

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non impedit matrimonium ex quo causatur, sed aliud.

Ad secundum dicendum, quod quamvis uxor non sit affinis viro, habet tamen cum eo perfectius vinculum, quod est affinitatis causa. Nec oportet quod moriente viro cesset affinitas : quia relationes quæ causantur ex actione præterita, non possunt deficere manentibus extremis ; quod enim est præteritum non potest non fuisse. Et hoc patet in filiatione quæ causatur ex generatione præterita. Unde quamdiu manent extrema, manet relatio, non obstante quod generatio non maneat : et sic est in proposito de affinitate.

Ad tertium dicendum, quod concubitus fornicarius aliquo modo habet naturalem conjunctionem, secundum quod per eum fit commistio seminum ex qua proles nasci potest. Unde si aliquis invadat claustra pudoris vel frangat, nisi commistio seminum sequatur non contrahitur ex hoc affinitas ; ex quo patet, quod ex concubitu contra naturam in quo talis commistio seminum non fit, non est causa affinitatis. Sponsalia vero quia non sunt matrimonium completum, sed præparatio ad matrimonium, non causant affinitatem, sed aliquid simile, quod dicitur publicæ honestatis justitia, et est propinquitas quædam ex sponsalibus proveniens, robur trahens ab Ecclesiæ institutione, propter ejus honestatem.

Ad quartum dicendum, quod naturalis propinquitas diversimode variatur, persona addita, secundum alteram conjunctionem naturalium prædictorum. Nam persona addita per generationem, facit alium gradum propinquitatis in eodem genere : sed persona addita per carnis commistionem, mutat genus propinquitatis, sed non gradus ; sicut filius filii, est in alio gradu propinquitatis quam

filius : sed uxor filii est in eodem gradu, sed in alio genere ; quia filius est consanguineus, et uxor ejus affinis. Unde versus : Mutat nupta genus, sed generata gradus. Et ideo si personæ quæ est affinis, alia persona per carnalem copulam conjungatur, non erit affinitas, sed alterius generis propinquitas, quæ usque ad tertium genus olim matrimonium impediebat, magis propter publicæ honestatis justitiam ex statuto Ecclesiæ, quam propter affinitatem. Nunc autem illa prohibitio est revocata, et sola vera affinitas, quæ est in primo genere, matrimonium impedit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter consanguinitati et affinitati gradus assignentur. Gradus enim distinctionem quamdam importat; oportet ergo quod illi qui sunt æqualiter consanguinei, sint in eodem gradu, et e converso : hoc autem non invenitur; quia propatruus et pronepos sunt in eodem gradu, et similiter pater et patruus, nec tamen sunt æqualiter consanguinei; ergo gradus consanguinitatis inconvenienter assignantur.

2. Præterea, gradus inter duo necessario est : sed duo puncta ad lineam sufficiunt ; ergo gradus consanguinitatis non debet aliud poni quam linea.

3. Præterea, matrimonium est a Deo institutum : sed ea quæ sunt hujusmodi, non subjacent humanæ dispositioni, quia dicitur Matth. IX : *Quod Deus conjunxit homo non separet;* ergo non videtur quod per Ecclesiam possint determinari gradus consanguinitatis matrimonium impedientes, quandoque plures, quandoque pauciores.

4. Præterea, consanguinitas gradus habet per se, inquantum est propinquitas quædam : sed affinitas etiam est quædam propinquitas ; ergo habet per se gradus consanguinitatis.

5. Præterea, consanguinitas, major propinquitas est quam affinitas cujus est causa ; ergo plures gradus debent esse consanguinitatis quam affinitatis.

Respondeo. Dicendum, quod in consanguinitate distinguuntur et lineæ et gradus. Lineæ quidem, secundum diversas habitudines ; quarum una est principii ad principiatum, ut patris ad filium ; et secundum hanc sumitur linea ascendentium. Alia est habitudo principiati ad principium ut filii ad patrem ; et secundum hanc sumitur linea descendentium. Tertia est habitudo duorum qui sunt ab uno principio, ut fratres ; et secundum hanc sumitur linea transversalium. Sed quia generatio non quiescit in uno, sed ultra procedit, ideo secundum diversos generationis terminos in eadem linea diversi gradus computantur. In linea quidem ascendentium vel descendentium secundum distantiam personæ a persona, inter quas quæritur cognationis gradus : sicut filius et pater sunt in primo gradu, quia primo occurrunt ascendenti vel descendenti. Avus autem et nepos in secundo, quia occurrunt in secundo ; et sic de aliis. Sed in linea transversalium computatur gradus secundum distantiam magis distantis a communi generationis principio : quia quantum aliquis ab eo distat, ad minus tantum distat ab omnibus, qui ratione ejus conjunguntur. Potest autem plus distare, si alius plus distet a communi principio; sicut filius patris qui distat in secundo gradu a patre, distat a sorore similiter in secundo, quamvis soror ad patrem sit in primo. Alius tamen computationis modus tangitur in *littera*, secundum quod primum principium consanguinitatis ponitur, non aliqua persona, sed aliqua consanguinitas, quæ scilicet est patris ad filium ; et sic filius non facit gradum, sed computatur cum radice : unde, filius filii occurret in primo gradu, quia secundum primam computationem occurrebat in secundo.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui sunt in eodem gradu, quamvis sint æqualiter consanguinei quadam quantitate quasi dimensiva, non tamen semper intensive : quia plus attinet alicui intensive commune generationis principium, quam illi qui ab eo descendunt, quamvis

in eodem gradu computentur; et propter hoc patruus est magis consanguineus alicui quam nepos ejus, quia patruus est propinquior communi principio. Pater autem et patruus non sunt in eodem gradu respectu nepotis, qui est ad patruum in secundo, et ad patrem in primo gradu; quamvis per comparationem ad avum sint in eodem gradu.

Ad secundum dicendum, quod linea hic sumitur pro iis qui linealiter disponuntur, qui quandoque sunt plurium graduum; et propter hoc, linea contra gradum distinguitur.

Ad tertium dicendum, quod consanguinitas secundum se, cum sit quædam naturalis unio, non subjacet Ecclesiæ statuto, sed solum prout est matrimonii impedimentum. Non enim potest facere ut aliqui sint plus vel minus consanguinei, sed ut in aliquo gradu possint vel non possint contrahere matrimonium, quantum ad illos gradus qui non sunt prohibiti jure naturali vel jure divino. Et ideo primo fuerunt prohibiti septem gradus, propter causam quæ in *littera* tangitur; postea vero propter pericula quæ imminebant, restricta est prohibitio usque ad quartum gradum.

Ad quartum dicendum, quod gradus diversificantur per propagationem personæ a persona, quæ consanguinitatem causat, non autem affinitatem: et ideo gradus per se ad consanguinitatem pertinent, sed ad affinitatem per accidens: et antiquitus filius affinis fuisset reputatus affinis, et a matrimonio prohibitus, et sic de aliis gradibus, propter publicæ honestatis justitiam; quod nunc est per nova jura revocatum. Et per hoc patet solutio ad quintum; quia ex quo affinitas non habet gradus nisi per ordinem ad consanguinitatem, tot gradus habet quod consanguinitas, et eosdem.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod matrimonium non sit dirimendum propter consanguinitatem et affinitatem. Favorabilius enim est matrimonii vinculum quam dominii; sed per longi temporis præscriptionem, acquirit aliquis dominium in re cujus non erat dominus; ergo per diuturnitatem temporis matrimonium inter consanguineos vel affines ignoranter contractum, ratificatur; et præcipue si auctoritas Ecclesiæ intervenerit.

2. Præterea, de similibus est idem judicium: sed similis consanguinitas est duorum fratrum ad duas sorores; ergo si matrimonium inter unum fratrem et unam sororem dirimitur, pari ratione videtur quod debeat dirimi inter alium fratrem et aliam sororem.

3. Præterea, judicium Ecclesiæ ad separationem matrimonii procedere non debet, nisi sit accusatio et testificatio: sed nec debitus modus servatur accusationis, cum non præcedat inscriptio per quam accusator se ad talionem obliget; nec debitus modus testificationis, cum propinqui admittantur ad testimonium qui possunt esse suspecti propter amorem alterius partis; ergo Ecclesia non recte procedit ad dirimendum matrimonium consanguineorum vel affinium.

Sed contra. Omnis conjunctio quæ non est matrimonialis inter virum et uxorem est cum peccato et ideo separanda: sed inter consanguineos vel affines non potest esse matrimonium, ut ex dictis patet; ergo si de facto contraxerint, sunt separandi.

Præterea, sicut propinquitas carnalis impedit matrimonium, ita et distantia cultus: sed propter disparitatem cultus matrimonium separatur, ut patet Esdr. x; ergo et propter consanguinitatem et affinitatem.

Respondeo. Dicendum, quod consanguinitas et affinitas inter illa impedimenta sunt, quæ impediunt contrahendum, et dirimunt contractum; et ideo quandocumque probatur consanguinitas vel affinitas matrimonium præcessisse, judicio Ecclesiæ separatur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ sine peccato esse non possunt, nulla præscriptione firmantur; et ideo diuturnitas temporis non impedit quin consanguineorum vel affinium matrimonia separentur, nec favor matrimonii

quod nunquam fuit, nec auctoritas Ecclesiæ, quæ in facto decipi potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis judicio Ecclesiæ unus fratrum ab una sororum separetur, non propter hoc oportet quod Ecclesia aliud matrimonium separet quod est inter alium fratrem et aliam sororem, quia in foro contensioso res inter alios acta aliis non præjudicat. Sed in foro conscientiæ non debent commanere, nisi forte conscientiam suam forment quod sit in causa per falsos testes processum.

Ad tertium dicendum, quod accusatio non fit hic ad punitionem; et ideo non præcedit obligatio ad talionem. Propinqui autem admittuntur ad testimonium, quia de eis præsumitur quod melius consanguinitatem cognoscant.

Expositio textus.

« Usque in septimum generationis gradum. » Contra : Licet contrahere in quinto gradu. — Respondeo : Abrogatum est hoc per concilium generale in quo tres gradus consanguinitatis et affinitatis revocati sunt.

« Relictam consanguineorum uxoris. » Contra : Relicta consanguinei uxoris non est affinis viro. — Respondeo : secundum jura moderna non est affinis; sed olim erat affinis in secundo genere affinitatis.

« Sed nec alterius conjunctionis soboles. » Contra : Affinitas non transit in alteram personam. — Respondeo : hodie non transit, sed olim transibat. Unde hæc prohibitio per concilium generale revocata est.

« Si duo vel tres consanguinitatem. » Contra : Personæ suspectæ sunt. — Respondeo : speciale est in hoc casu ut admittantur ad accusandum vel testificandum. Aut ergo accusatio matrimonii fit pro peccato, aut pro impedimento. Si pro peccato, aut ad pœnam civilem, et tunc debet fieri in scripto; aut ad pœnam ecclesiasticam, scilicet ad divortium. In utroque vero casu soli conjugi convenit talis accusatio, non extraneæ personæ. Si pro impedimento, aut pro impedimento consanguinitatis, aut pro altero. Si pro impedimento consanguinitatis, tunc primo admittuntur consanguinei, cum in defectum eorum admitterentur etiam extranei, cum juramento, cum pro tempore denuntiationis quæ fit in Ecclesia præsentes non erant, aut legitima causa impediti denuntiationem nescierunt, aut postmodum impedimentum dicunt. Si pro altero impedimento, tunc etiam extranei admittantur cum prædicto juramento.

« Stuprum est virginem. » Quæritur quod sit majus peccatum Stuprum an adulterium? videtur quod stuprum, quia dignior est castitas virginalis quam conjugalis. Item, stuprum aufert bonum irrecuperabile, adulterium autem non. Contra : Magister præordinat leviora peccata gravioribus. Item, per adulterium fit injuria proximo, non tantum Deo. — Respondeo : Simpliciter adulterium majus peccatum est, quia magis lædit bonum commune reipublicæ; secundum quid tamen, quoad aliquas circumstantias, stuprum virginum gravius est.

DISTINCTIO XLII

Divisio textus

« De parentalium graduum. » Egit de impedimento consanguinitatis et affinitatis; hic agit de impedimento cognationis spiritualis et legalis. Et primo agit principaliter de hujusmodi impedimentis ; secundo, incidenter de nuptiis, cap. ult : « Sciendum est. » In prima parte primo agit de impedimento respectu matrimonii contrahendi : « Quod autem. » In prima parte, primo ostendit quid sit, et qualiter contrahitur spiritualis cognatio ; secundo, qualiter se habet ad matrimonium : « Spiritualis; » tertio, opponit in contrarium : « In his autem. » In secunda parte, primo agit de impedimento fraternitatis spiritualis : « quod autem ; » secundo, ostendit de quibus filiis naturalibus sit hoc intelligendum : « Hoc autem. » In secunda parte primo inquirit an vir cum matre uxoris possit contra-

here matrimonium : « Solet; » secundo, an vir et uxor simul debeant suscipere eumdem puerum. « Etiam sciendum. » Hic agit de secundis nuptiis. Primo ostendit quod sint licitæ; secundo, determinat auctoritates quæ videntur contrariæ : « Apostolus tamen. » Hic quæruntur quatuor : primo, utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat; secundo, qualiter causetur; tertio, utrum legalis cognatio impediat matrimonium; quarto, utrum secundæ nuptiæ sint licitæ.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat; 2° qualiter causetur; 3° utrum legalis cognatio matrimonium impediat; 4° utrum secundæ nuptiæ sint licitæ.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Si enim impediat, non minus impediet quam carnalis, quia spirituale vinculum est fortius corporali : sed carnalis cognatio nunquam potest stare simul cum matrimonio, spiritualis autem potest, sicut cum quis in casu necessitatis filium suum baptizat, ex quo spiritualem cognationem contrahit cum uxore; ergo spiritualis cognatio non debet poni matrimonii impedimentum.

2. Præterea, in cognatione carnali gradus quidam inveniuntur, ut supra dictum est; si ergo spiritualis cognatio impedimentum matrimonii ponitur, sicut et carnalis, deberet idem gradus servari; quod patet esse falsum.

3. Præterea, carnalis cognatio non solum secundum se matrimonium impedit, sed etiam secundum affinitatem quam causat. Ex spirituali autem cognatione non causatur aliqua affinitas quæ matrimonium impediat; ergo spiritualis cognatio non potest poni matrimonii impedimentum.

Sed contra. Sanctius est vinculum spirituale quam corporale. Sed corporalis cognationis vinculum, matrimonium impedit; ergo multo magis spiritualis impedire debet.

Præterea, in matrimonio principalior est animarum conjunctio quam corporum, quia causa ejus est : ergo sicut cognatio carnalis impedit matrimonium ratione conjunctionis corporum, ita et spiritualis cognatio matrimonium impedit, inquantum est conjunctio animarum.

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, una causa quare carnalis copula matrimonium impedit, est, quia impedit amicitiæ multiplicationem, dum ad eos novum amicitiæ fœdus contrahitur, in quibus sufficiens erat amicitiæ causa. Eadem vero ratio manet in cognatione spirituali. Nam sufficiens amicitiæ causa relinquitur ex generatione spirituali, sicut et ex carnali. Unde dicit Apost. I ad Cor. IV : *Ut filios charissimos moneo : Nam in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.* Et ideo rationabiliter spiritualis cognatio matrimonium impedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis cognatio spiritualis matrimonium impediat sicut et carnalis, tamen hæc est differentia : quod spiritualis cognatio, sicut et affinitas, potest et præcedere et sequi matrimonium : carnalis autem cognatio, quæ matrimonium impediat, non potest nisi præcedere. Nullum autem impedimentum matrimonio superveniens dirimit matrimonii vinculum, quamvis possit actum impedire, sed solum quando præcedit; et ideo consanguinitas carnalis nunquam stat simul cum vinculo matrimoniali, et tamen potest contingere in cognatione spirituali et affinitate. Quod si contingat de spirituali cognatione propter necessitatis articulum vel ex ignorantia sufficienti, tamen adhibita diligentia, neuter conjugum amittit jus petendi debitum. Si autem ex industria, et non propter casum necessitatis hoc fiat, tunc ille, ex cujus culpa contingit, jus amittit petendi debitum, quamvis reddere teneatur.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis ex quibus spiritualis cognatio causatur, omnes operantur ut unum, secundum illud primæ ad Corinth. III :

Qui plantat et qui rigat unum sunt. Et ideo, ille qui baptizatur a filio spirituali non fit spiritualiter propinquior patri spirituali sui baptizatoris quam si a quocumque alio baptizaretur. In carnali autem cognatione aliquid proprium generans tradit genito : unde quod generans a se genito tradit, pertinet quodammodo ad primum generantem. Et ideo carnalis cognatio habet gradus, non autem spiritualis ; sed sistit in primo gradu ; qui in tribus modis attenditur. Primo, inter patrem spiritualem et filium spiritualem ; secundo, inter patrem carnalem et patrem spiritualem ; tertio, inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Primus modus dicitur paternitas vel maternitas, sive filiatio spiritualis. Secundus compaternitas. Tertius spiritualis fraternitas ; et quælibet impedit contrahendum et dirimit contractum.

Ad tertium dicendum, quod spiritualis cognatio causat etiam quamdam affinitatem spiritualem in primo gradu : quando enim uxor alicujus, filium alterius mulieris de sacro fonte levat, tunc illa mulier, sicut fit commater uxori, ita et viro. Non autem spiritualis cognatio transit ad virum, si per actum alterius quam uxoris spiritualis cognatio contrahatur cum uxore : puta si pater uxoris baptizat aliquam puellam : fit enim illa soror spiritualis uxori, non viro. Sed totum hoc non tenet, quando matrimonium nondum est consummatum.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod spiritualis cognatio contrahatur non solum per baptismum et confirmationem. Sacramenta enim sunt sacramentalibus perfectiora : sed quædam sacramentalia spiritualem cognationem causant, sicut de Catechismo in *littera* dicitur ; ergo spiritualis cognatio per omnia sacramenta contrahitur.

2. Præterea, pater et filius, nomina sunt cognationis : sed hæc nomina, ex doctrina et prælatione, et ex quibusdam aliis causantur ; ergo omnia hujusmodi spiritualem cognitionem causant.

3. Præterea, cognatio carnalis causatur ex generatione, qua pater filium generat : sed ille qui tenet aliquem ad confirmationem, vel levat de sacro fonte, non generat spiritualiter ; ergo ad eum spiritualis cognatio non contrahitur.

4. Præterea, spirituale est propinquius spirituali quam carnali ; si ergo aliquis levans aliquem de sacro fonte spiritualem cognationem contrahit cum patre carnali, multo fortius cum patre spirituali, qui simul eumdem de sacro fonte levat.

5. Præterea, in eodem gradu computantur pater et filius et frater : si ergo spiritualis cognatio transit a patre in filium, videtur quod pari ratione transire debeat a filio in patrem, vel a fratre in fratrem, quod tamen non est ; ergo inconvenienter modus contrahendi spiritualem cognationem ab Ecclesia est statutus.

Respondeo. Dicendum, quod cognatio ex generatione causatur. Et ideo cum spiritualis generatio per duo sacramenta causetur, scilicet per confirmationem et baptismum, hæc duo sacramenta spiritualem cognationem causant. Nam baptismus est quasi generatio vel nativitas in utero, confirmatio vero quædam nativitas ex utero ; inquantum aliquis jam roboratus, exponitur ad publice confitendum nomen Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod spiritualis cognatio causatur ex quolibet sacramentalium baptismi, quidam vero dicunt quod ex solo catechismo. Neutrum autem videtur verum : quia in iis sacramentalibus non est complementum generationis spiritualis, quod requiritur ad cognationem : quamvis secundum quosdam ex catechismo causetur quoddam debile impedimentum, quod impedit contrahendum, sed non dirimit contractum. Alia vero sacramenta non habent generationis rationem, et ideo spiritualem cognationem non causant.

Ad secundum dicendum, quod pater carnalis, inquantum generat, est cognationis principium, non autem inquantum nutrit vel instruit ; et ideo provisores vel doctores, qui ex horum similitudine patres dicuntur, non habent aliquam spiritualem cognationem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui tenet ad confirmationem vel qui levat de sacro fonte, qui Anadochus dicitur, secundum Dionysium gerit personam Ecclesiæ, quæ in generatione spirituali est mater. Unde non baptizatus, qui non est Ecclesiæ membrum, non potest hoc officio fungi. Ille vero qui sacramentum tradit, gerit personam Christi, qui est spiritualis pater; et ideo ad utrumque causatur spiritualis cognatio.

Ad quartum dicendum, quod sicut gratia fundatur supér naturam ita et spiritualis cognatio super carnalem; unde oportet quod inter compatres unus sit pater spiritualis, alter carnalis.

Ad quintum dicendum, quod filius est aliquid patris, sicut uxor viri, et e converso, inquantum sunt una caro; pater autem non est aliquid filii, nec frater aliquid fratris; et ideo spiritualis cognatio non transit a filio in patrem, nec a fratre in fratrem; transit autem a viro in uxorem, et e converso : et similiter a patre in filium per actum proprium patris vel conjugis, non autem per actum alienum. Unde si aliquis baptizat filium alicujus, non habet aliquam spiritualem cognationem ad alios filios ejusdem.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod legalis cognatio, quæ per adoptionem contrahitur, non impediat matrimonium. Sacramenta enim Ecclesiæ humanis legibus non subduntur : sed matrimonium est Ecclesiæ sacramentum; ergo adoptio per humanas leges introducta impedimentum matrimonii causare non potest.

2. Præterea, cognatio est perpetuum matrimonii impedimentum : sed cognatio legalis non est hujusmodi, quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, filius adoptivus potest contrahere cum filia naturali; ergo cognatio legalis non debet poni matrimonii impedimentum.

3. Præterea, sicut cognatio spiritualis superadditur naturali, ita legalis : sed spiritualis cognatio contrahitur cum matre naturali filii spiritualis; ergo et legalis : sed spiritualis cognatio contrahitur cum persona spiritualis filii, non autem transit ad neptem, cujus contrarium in cognatione legali invenitur; ergo inconvenienter legalis cognatio ponitur matrimonii impedimentum.

Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa : « Inter eos non contrahitur matrimonium, quos adoptio jungit. »

Præterea, multiplicatio amicitiæ quæ per hoc impediretur, est causa aliqua, quare carnalis cognatio matrimonium impediet : sed similiter impediretur nisi legalis cognatio matrimonium impediret; quia legalis cognatio est sufficiens amicitiæ causa; ergo legalis cognatio matrimonium impedit.

Respondeo. Dicendum, quod per leges est adoptio introducta, per quam aliquis potest sibi assumere personam extraneam in filium vel nepotem, qui transit quodammodo in potestatem adoptantis, et habet necesse conversari in domo ipsius, et sic de facili posset luxuriæ aditus præberi nisi inter filium adoptivum et personas conjunctas patri adoptanti, esset carnalis copula prohibita; et ideo lege civili est talis copula prohibita, quam prohibitionem Ecclesia confirmat, et ex hoc habet matrimonium impedire. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod inter adoptantem et uxorem ejus semper manet impedimentum legalis cognationis ad filium adoptivum, quia semper aliqua auctoritas et reverentia manere debet. Sed ad filium non oportet quod maneat prædictum vinculum, adoptione cessante; quia tollitur necessitas cohabitandi, quæ erat causa impedimenti.

Ad tertium dicendum, quod pater adoptans cum matre naturali adoptati, non habet necesse commorari, unde cessat prohibitionis ratio. Filius vero spiritualis non ponitur in potestate patris spiritualis, et cura ejus, et ea quæ ipsius sunt, sicut fit in cognatione legali; et ideo adoptato aliquo in filium, quicquid est in ejus potestate transit in potestatem adoptantis : ideo legalis cognatio transit in filios et nepotes, non autem spiritualis, quæ habet aliam rationem impediendi. Patet ergo ex dictis, quod est triplex

legalis cognatio. Prima descendentium, quæ contrahitur inter patrem adoptantem, et filium adoptivum, et filios et nepotes ejus. Secunda quasi collateralium, quæ est inter filium adoptivum, et filium naturalem. Tertia per modum affinitatis, quæ est inter adoptantem et uxorem adoptati, et e converso. Prima et tertia præstant perpetuum impedimentum : non autem secunda, ut patet ex dictis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod secundæ nuptiæ sint illicitæ. Nuptiæ enim excusantur ratione sacramenti : sed secundæ nuptiæ non sunt sacramentum, quia nec benedictio adhibetur, nec significatio servatur, nec sacramenta iterari debent ; ergo secundæ nuptiæ sunt illicitæ.

2. Præterea, sacerdotes arcentur ne secundis nuptis intersint, ut in *littera* patet : quod non esset, nisi illicitæ essent ; ergo sunt illicitæ.

3. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ : sed secundis nuptiis debetur pœna irregularitatis ; ergo sunt illicitæ.

Sed contra est, quod Abraham secundas nuptias contraxit, ut patet Gen. XXV.

Præterea, I ad Cor. VII, dicitur : *Si dormierit vir ejus, liberata est* scilicet a vinculo matrimonii. *Cui vult nubat, tantum in Domino.*

Respondeo. Dicendum, quod qui sunt matrimonio conjuncti, impediuntur matrimonium contrahere propter matrimoniale vinculum, quo astringuntur. Hoc autem vinculum per mortem alterius conjugis solvitur : unde licet conjugi remanenti, secundo matrimonium contrahere.

Ad primum ergo dicendum, quod cum in secundis nuptiis sint omnia quæ sunt de essentia sacramenti, est ibi verum sacramentum : nec fit aliqua injuria sacramento, quia matrimonium characterem non imprimit, unde potest iterari. Significatio autem salvatur, quæ est de essentia sacramenti ; quamvis in ordine ad primum sacramentum sit aliquis significationis defectus, quia non est una unius sicut est in Christo et Ecclesia : et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur, quando scilicet sunt secundæ ex parte mulieris, per quam significatur Ecclesia quæ soli Christo est desponsata : non autem si sint secundæ ex parte viri, per quem significatur Christus qui non est Ecclesiæ militanti obligatus quin præter Ecclesiæ sacramenta alios possit in matrimonium assumere.

Ad secundum, quod secundæ nuptiæ licet non sint illicitæ, habent tamen quamdam turpitudinis speciem, inquantum fragilitatem carnis designant ; et ideo prohibentur sacerdotes, ne eis intersint.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas ex secundis nuptiis causatur, non propter aliquam culpam, sed propter defectum sacramenti, ut supra dictum est.

Expositio Textus.

« Ita nostri spirituales filii. » Contra : Ergo impeditur matrimonium inter tales. — Respondeo : Similitudo est in genere, non in specie.

« Sine spe conjugii maneant. » Contra : Si contrahit tenet matrimonium. — Respondeo : Hoc dicitur quia non debet sine Ecclesiæ licentia contrahere ; tamen, si contrahit, tenet matrimonium contractum, quia interdictum Ecclesiæ impedit, non dirimit matrimonium.

« Separet se. » Contra : Excepta causa fornicationis non habet separari, Matth. XIX. — Respondeo : Hoc intelligitur de his qui per fraudem, non per negligentiam, susceperunt, qui deberent separari non a mutua cohabitatione, sed ne exigant debitum, sed reddant. Vel, ut dicit Magister, hoc intelligitur quando impedimentum tale præcedit matrimonium, non quando sequitur.

« Hoc autem quidam volunt intelligere. » Isti bene dicunt.

« Matrimonio jungi non possunt. » Hoc intelligitur de conjunctione cum filia spirituali.

« Spiritualis commatris filiam. » Hoc

intelligitur de filia naturali solum, non de spirituali, mediante qua fuit contracta commaternitas.

« Illi fœminæ virum non posse conjungi. » Hoc intelligitur quando commaternitas contracta est post matrimonium consummatum.

« Et ejus uxor commater non est. » Hoc intelligitur quando commaternitas contracta est ante matrimonium consummatum.

« Cum commatre uxoris conjugio copulari. » Hoc intelligitur de ista quæ est commater uxoris tantum, non viri, quia conjuncta erat commaternitas ante carnalem copulam.

« Non enim per carnis unionem. » Contra : Propter carnis unionem transit cognatio spiritualis a conjuge in conjugem. — Respondeo : Hoc intelligitur de unione carnis sequente, et de unitate spiritus præcedente.

« De illo qui uxori suo debitum reddit. » Contra : Ergo per carnis copulam sequentem pertransitur ad unionem spiritus præcedentem. — Respondeo : Hæc solutio nulla est, sed sequens in parte veritatem habet quia uxoris vir quæ ante carnalem copulam commaternitatem contraxit cum altera muliere, illius mulieris compater non efficitur, sive non ejus postea ab eo cognoscatur, carnaliter, sive ante moriatur.

« Determinavit utrumque simul. » Contra : Communiter fit contrarium. — Respondeo : Prohibitio honestatis est, non necessitatis ; nam inter parentes spirituales alicujus pueri nulla cognatio spiritualis contrahitur, quamvis secundum reputationem vulgarem videatur.

« Bigamus pœnitentia indigeat. » Contra : Ergo bigamia semper est peccatum. — Respondeo : Loquitur secundum apparentiam, non secundum existentiam.

« In præsenti carent gloria. » Hoc intelligitur comparative, non quia non sit tanta solemnitas in secundis nuptiis, quantum primis.

DISTINCTIO XLIII

Divisio textus.

« Postremo de conditione resurrectionis. » Egit usque huc de proximo effectu sacramentorum qui est sanatio a culpa per gratiam ; hic agit de ultimo qui est sanatio a miseria per gloriam. Sanatio autem illa perfecte fiet in sanctis per resurrectionem gloriosam ; ideo agit hic de resurrectione et gloria resurgentium. Et primo agit de resurrectione mortuorum, dist. hac, et XLIV ; secundo, de statu eorum ante resurrectionem, dist. XLV et XLVI ; tertio, de judicio resurgentium, dist. XLVII et XLVIII ; quarto, de remuneratione judicatorum, dist. XLIX et L. In prima parte, primo agit de conditionibus resurrectionis, dist. hac ; secundo, de conditione resurgentium, dist. XLIV. In prima parte primo narrat veritatem ; secundo, solvit dubitationes incidentes : » Hic quæritur. » In prima parte primo ostendit resurrectionem futuram ; secundo, ejus causam : « Causa : » tertio, ejus tempus sive horam : « Media. » In secunda parte solvit quatuor dubitationes.

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum omnium resurrectio sit futura ; 2° utrum resurgent idem numero ; 3° de causa resurectionis ; 4° de conditione resurgentium in judicio.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non erit resurrectio generalis omnium. Naturale enim desiderium non potest omnino frustrari quantum ad omnes : sed secundum Apostolum II ad Cor. V : *Hoc est commune desiderium quod nolumus expoliari, sed supervestiri;* ergo aliqui nunquam a corpore spoliabuntur per mortem, et sic non resurgent.

2. Præterea, nihil debet in electis fieri

nisi in bonum eorum : sed electorum resurrectio non videtur eis in bonum cedere, quia anima purior est et Deo similior a corpore separata, quam corpori conjuncta; ergo electi non resurgent.

3. Præterea, nullus liberatur a pœna, nisi fuerit purgatus a culpa : sed mors corporalis est pœna originalis peccati, a quo multi nunquam fuerunt purgati; ergo non resurgent a morte.

4. Præterea, ubi eadem causa, et idem est effectus : sed eadem causa resurgendi est modo et in fine mundi : quia nunc habent homines merita et demerita pro quibus sunt puniendi, vel præmiandi, sicut et tunc : modo autem homines non resurgunt; ergo nec in fine mundi resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. v : *Omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent.*

Præterea, Rom. v, dicitur quod majus est donum Christi quam peccatum Adæ : sed per peccatum Adæ mors est in omnes homines introducta; ergo per donum Christi omnes revocabuntur a morte ad vitam.

Respondeo. Dicendum, quod ad ponendum futuram resurrectionem, quatuor inducuntur moventia. Primum quidem est ordo divinæ justitiæ : quæ requirit ut sicut homo meruit vel demeruit in anima et corpore simul; ita in utroque æternaliter præmietur vel puniatur. Secundum est exemplum corporalis creaturæ, quam interire videmus, et iterum renovari. Unde majora de rationali creatura debemus præsumere a largitate divina. Tertium est, conditio humanæ naturæ, cujus anima est incorruptibilis et naturaliter corpori unita. Unde separatio a corpore est ei quasi accidentalis, et sic non debet in perpetuum durare. Quartum est, firmitas promissionis divinæ, quæ etiam in Scripturis sanctis continetur, ut patet in auctoritate inducta de Joanne. Primæ quoque ad Corinth. xiv, dicitur : *Omnes quidem resurgemus.* Et ideo firmiter tenere debemus omnes homines resurrecturos esse.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut peccatum originale in omnes pertransit, ita et mors, ut per Apostolum patet Rom. v. Unde illa opinio probabilior est, quod omnes homines morientur et resurgent; quamvis aliqui dixerunt quosdam non morituros qui vivi invenientur in adventum Christi : de quibus tamen communiter creditur, quod in ipso raptu, quo rapientur obviam Christo, morientur et resurgent. Desiderium autem illud, de quo Apostolus loquitur, non est absolutum, sed conditionatum : unde non est necessarium quod impleatur.

Ad secundum dicendum, quod status animæ corpori conjunctæ est perfectior, quam cum est a corpore separata; sicut quælibet pars in suo toto existens, est perfectior, quam separata a toto, et per hoc Deo similior.

Ad tertium dicendum, quod illi qui non sunt a peccato originali purgati, a pœna mortis absolvuntur per hoc, quod semel moriuntur; unde nihil impedit quin resurgant.

Ad quartum dicendum, quod convenienter fit ut tempus resurrectionis communis usque in finem mundi expectetur quia immortalitas resurgentium competet illi statui, in quo tota natura corporalis, quamdam immutabilitatem habebit per quietem motus cœlestis qui erit in fine mundi. Competit etiam gaudio electorum, quod majus atque communius erit ex hoc ipso, quod omnes simul gloria corporis honorabuntur. Competit etiam conditioni naturæ. Nam defectus naturæ qui est mors simul removebitur ab omnibus qui in natura eadem communicant. Hoc autem tempus ideo est occultum, ut ad ipsum solicitius præparemur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non possit resurgere idem numero. Quod enim penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi : sed corporeitas, secundum quod est forma substantialis, cedit penitus in non ens, sicut et aliæ formæ quæ sunt formæ tantum : non enim habent materiam partem sui in quam resolvantur; ergo corporei-

tas non potest resumi eadem numero; ergo nec homo erit idem numero; quia principiis essentialibus variatis, variatur quod est ex principiis.

2. Præterea, ubi non est eadem humanitas, non est idem homo : sed in resurrectione non erit eadem humanitas : tum quia humanitas non est forma et substantia, sicut et anima et sic per corruptionem videtur cedere penitus in non ens : tum quia unio animæ ad corpus, quæ est de ratione humanitatis, non potest eadem resumi; ergo non redibit homo idem numero.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *de Generatione*, substantia corruptibilis mota, non reiteratur eadem numero : sed talis substantia est corpus nostrum secundum præsentem statum; ergo non reparabitur idem numero; et sic nec homo in resurrectione idem homo resurget.

4. Præterea, si partes non sunt eædem numero, nec totum; sed partes hominis non erunt eædem numero, sed quod est in una parte redibit ad aliam, ut in *littera* dicitur; ergo nec totus homo erit idem numero.

Sed contra est quod dicitur Job XXIX : *In novissimo die de terra surrecturus sum, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et non alius*; ergo idem homo numero resurget.

Præterea, Damascenus dicit in IV libro : « Resurrectio est ejus quod cecidit secunda surrectio ; » ergo oportet eumdem hominem qui per mortem cecidit, in resurrectione reparari.

Respondeo. Dicendum quod idem numero homo quod non resurgat est inconveniens dicere propter tria. Primo, quia repugnat conditioni naturæ : eadem enim anima non potest pluribus corporibus uniri, ut patet per Philosophum in primo *de Anima*. Unde, cum anima rationalis sit eadem numero, oportet corpus reparari idem numero; et sic totus homo idem numero erit. Secundo, quia repugnat divinæ justitiæ, si non idem numero qui meruit vel peccavit puniatur vel præmietur. Tertio, quia repugnat veritati resurrectionis, quæ iterationem quamdam importat, ad quam identitas secundum numerum requiritur. Unde hæreticum est dicere quod non idem numero resurgat.

Ad primum ergo dicendum, secundum quosdam, quod corporeitas non penitus cedit in non ens, sed manet in potentia materiæ. Sed ex hoc non potest haberi quod eadem numero redeat; quia sic etiam sanitas interrupta rediret eadem numero, quod est contra Philosophum v *Physicorum*. Unde alii dicunt, quod ab eadem forma per essentiam efficitur res naturalis secundum omnia genera et species sub quibus continetur : eadem enim forma est per quam lapis est substantia, et corpus, et lapis; et similiter per animam rationalem homo est substantia, corpus, animal, et homo : unde non est in eo alia forma substantialis quam anima rationalis, quæ præexistenti formæ succedit, eique succedit alia forma substantialis : et propter hoc, remota anima rationali, nihil manet in corpore mortuo partium hominis univoce dictum.

Ad secundum dicendum, quod humanitas non dicit aliquam formam præter animam et corpus : sed compositum ex anima et corpore per modum partis, idest cum præcisione aliorum, quæ non sunt de ratione humanitatis. Unde, cum anima rationalis sit eadem numero, et per consequens corpus, sequitur quod sit eadem humanitas, non obstante relatione unionis, quæ non est aliqua pars humanitatis, sed ea concomitans, cum humanitas non sit talis forma quæ sit compositio et ordo, sicut forma domus. Quidam tamen dicunt, quod humanitas est ipsa anima rationalis, et primum melius est.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus de reditu loquitur per viam generationis : homo enim generat hominem, specie non numero eumdem. Vel potest brevius dici ad omnia prædicta, quod miraculose divina virtute erit identitas numero in resurgentibus.

Ad quartum dicendum, quod sine impedimento identitatis fieri potest, ut quod est in una parte redeat ad aliam sub eadem parte homogenea, quia sic non variatur nisi situs, ut quod est in carne pedis redeat ad carnem tibiæ, non autem

redeat ad aliam partem heterogeneam, ut quod est sub carne redeat ad ossa, quia jam species variaretur. Sed de congruentia probabile est, quod quicquid est de veritate humanæ naturæ redeat ad suum locum. Secus autem est de superfluis : de quo Augustinus videtur loqui in *littera*.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod resurrectio Christi non sit causa nostræ resurrectionis. Non enim potest dici quod sit causa meritoria, quia resurrectio magis ad præmium quam ad meritum pertinet : nec causa effectiva, quia resurrectio, cum sit miraculosa, sola virtute divina fit ; ergo resurrectio Christi non est causa nostræ resurrectionis.

2. Præterea, causa sufficiens est conjuncta effectui. Sed resurrectio Christi non est conjuncta resurrectioni omnium, neque secundum tempus, neque secundum corporalem contactum, ut per se patet, nec secundum spiritualem : quia sic non resurgerent qui carent fide per quam Christo primo conjunguntur ; ergo Christi resurrectio non est causa nostræ resurrectionis.

3. Præterea, posita causa sufficienti, non oportet ponere alias causas ad productionem effectus : sed ad resurrectionem nostram necesse est ponere alias causas præter resurrectionem Christi ; scilicet jussum Dei, tubam, et vocem Archangeli, ut patet I Thessal. IV et I ad Cor. XV ; ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis nostræ.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth. XV : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo*, idest per Christum *omnes vivificabuntur*.

Præterea, primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post, ut patet in II *Metaph*. Sed resurrectio Christi est prima inter resurrectiones, ut dicitur I ad Cor. XV : *Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium ;* ergo sua resurrectio est causa nostræ resurrectionis.

Respondeo. Dicendum, quod Christus ad hoc naturam assumpsit, ut eam repararet. Indigebat autem reparatione quantum ad duo. Primo, quantum ad ipsam conditionem naturæ, contra quam erat ut anima remaneret a corpore separata. Secundo, quantum ad spiritualia bona et quæ ad ea ordinantur. Sed quantum ad secundum, non reparatur natura humana nisi in illis qui Christo spiritualiter adhærent : quantum vero ad primum in omnibus qui ei secundum naturam conformantur. Sicut autem spirituales defectus reparavit, in se plenitudinem gratiæ assumendo, de qua omnes acciperemus, ita primum defectum reparavit resurgendo ; unde sua resurrectio causa est nostræ resurrectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod est causa exemplaris et effectiva : non quidem principalis, ut Deus, sed instrumentalis : humanitas enim ejus, secundum Damascenum, est instrumentum divinitatis : et ideo actiones humanæ naturæ illius sunt salubres, inquantum in eis operatur vis divinitatis.

Ad secundum dicendum, quod non requiritur ibi conjunctio spiritualis, sed solum naturalis, ut dictum est. Nec oportet quod sint simul tempore : quia Christi resurrectio operatur ad nostram secundum ordinationem voluntatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod vox tubæ erit applicatio resurrectionis Christi ad resurrectionem nostram : quia per vocem tubæ intelligitur, vel ipse manifestus adventus Christi in mundum, secundum Gregorium, vel ad litteram ejus imperium voce expressum, sicut imperavit mari, et facta est tranquillitas. Angeli autem operabuntur ministerio, circa pulverum collectionem. Jussus autem Dei est sicut causa principalis, ut dictum est.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non uno intuitu omnes resurgentes videant omnia merita et demerita propria, et aliena. Illud enim quod omnino est de libro deletum non potest in eo legi : sed peccata sanctorum erunt

omnia deleta ; ergo non poterunt ea in suis conscientiis videre.

2. Præterea, nihil in sanctis esse poterit quod sit eis ad tristitiam vel confusionem, nec in damnatis aliquid quod sit ad gaudium vel honorem : hoc autem esset si omnium merita et demerita ab omnibus viderentur ; ergo etc.

3. Præterea, non contingit, simul plura intelligere ; ergo impossibile est, quod uno intuitu simul omnia merita et demerita videantur.

Sed contra est, quod dicitur I ad Corinth. IV : *Veniet Dominus qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium.* Ubi dicit *Glossa :* « Gesta et cogitata bona et mala, « tunc aperta et nota erunt omnibus. »

Præterea, judicium humanum exemplatur a judicio divino : sed in judicio humano ea de quibus est judicium nota sunt omnibus astantibus : cum ergo judicium divinum sit futurum de omnibus meritis et demeritis, omnia omnibus erunt nota, quia omnes ibi astabimus, ut dicitur II ad Cor. V.

Respondeo. Dicendum, quod ultimum et finale judicium debet esse omnibus manifestum, ut omnibus Dei justitia evidenter appareat. Non posset autem esse hæc justitia omnibus nota nisi cognoscerent ea de quibus judicabuntur ; nec forma judicii servaretur, nisi esset ibi accusator vel defensor. Unde oportet quod omnes sua merita vel demerita recognoscant ad sui accusationem vel defensionem, et omnia merita vel demerita aliena ad justitiæ judicis manifestationem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia peccata sanctorum deleta sint, quantum ad maculam et reatum, manent tamen in aliquo effectu, scilicet in merito pœnitentiæ per quam sunt expiata : et similiter merita damnatorum, si quæ fuerunt, manent quodammodo in peccatis quibus sunt mortificata. Divina vero virtute fiet ut per hujusmodi effectus, omnia in memoria revocentur.

Ad secundum dicendum, quod peccatoribus erit ad tristitiam et confusionem quod eorum merita a se et aliis cognoscentur, eo quod per suam malitiam tot bona mortificaverunt : et e contrario electis erit ad gaudium et honorem quod eorum peccata a se et aliis cognoscentur, per hoc quod curaverunt ea per humilitatem pœnitentiæ delere : sicut Magdalenæ et Petro nunc non est in confusionem, quod eorum peccata cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quod electi poterunt omnia in uno instanti, sua et aliena merita et demerita videre in Verbo quod videbunt : damnati vero non in instanti, sed tempore brevissimo, divina virtute faciente : in quolibet enim tempore sunt infinita instantia.

Expositio textus

« Cujus virtute. » Contra : Dicit Damascenus : Crede resurrectionem futuram divina virtute, nutu et voluntate. — Respondeo : Nutus est ista vox in qua erit virtus citationis instrumentalis, sed in Deo principalis.

« Alicujus vel plurium Angelorum. » Contra : Vox Angelorum non potest habere tantam virtutem. — Respondeo : Vox ista vel fiet immediate a Christo, vel ministerio Angelorum, nec habebit virtutem illam ex Angelo proferente, sed ex Deo jubente, sicut vox sacerdotis in sacramentorum celebratione.

« Tubæ. » Sed contra : Nihil fiet ibi frustra. — Respondeo : Quamvis nulla sit ejus necessitas erit tamen congruitas ad determinandum horam judicii, et notificandum judicis adventum, et movendum animas de locis suis ; omnis enim anima movetur signis aliquibus.

« Potest tamen intelligi. » Alia opinio convenientior est quæ dicit quod diluculo.

« Illic tecti aliis. » Hoc potest intelligi quoad verecundiam, non quoad notitiam horum, quod verius sit ; prima tamen opinio verior reputatur.

DISTINCTIO XLIV

Divisio Textus.

« Solent autem nonnulli. » Postquam egit de resurrectionis conditionibus, hic agit de conditionibus resurgentium, primo omnium ; secundo, specialiter bonorum : « Hoc autem ; » tertio, specialiter malorum : « De reprobis ; » quarto, specialiter abortivorum : « Illud etiam. » In prima parte primo agit de ætate et statura ; secundo, de integritate. In tertia parte, primo agit de conditionibus malorum resurgentium ex parte corporis ; secundo, ex parte animæ : « Quæri etiam. » In prima parte primo agit de corporum deformitate : « De reprobis ; » secundo, de eorum incorruptibilitate : « Si vero. » In secunda parte primo determinat de cruciatu dæmonum : « Quæri ; » secundo, de cruciatu animarum : « Cum autem. »

QUÆSTIO I

Hic quæruntur quatuor : 1° de integritate resurgentium ; 2° de eorum statura et ætate ; 3° de qualitate corporum electorum ; 4° de qualitate corporum damnatorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homo non resurget cum omnibus partibus suis. In operibus enim Dei nihil est frustra ; sed frustra esset si omnes partes hominis resurgerent : quædam enim partes hominis ordinantur ad generationem et nutritionem, quæ post resurrectionem cessabunt, sicut venter, intestina, genitalia et humores ; ergo non omnes partes homines resurgent.

2. Præterea, ad hoc homo resurget, ut in corpore præmietur : sed ille qui manu caruit nihil per manum meruit ; ergo non debet cum manu resurgere.

3. Præterea, superfluitates corporis non resurgent, ut urina et sudor : sed quædam partes hominis ex superfluitatibus generantur, ut capilli et ungues ; ergo non resurgent.

4. Præterea, cibi comesti in carnem et alias partes hominis convertuntur : sed non potest esse quod quicquid est conversum ex cibis et potibus resurgat, quia sic esset immoderata quantitas resurgentis ; ergo non omnes partes homines resurgent.

5. Prætérea, idem non potest resurgere in diversis : sed aliquid idem fuit pars diversorum hominum, ut patet de costa quæ fuit in Adam et Eva, et de illis qui carnibus humanis vescebantur ; ergo non omnes partes corporis resurgent.

Sed contra est, quod dicitur Deut. xxxi : *Dei perfecta sunt opera.* Sed resurrectio erit opus Dei ; ergo homo perfecte cum omnibus suis partibus resurget.

Præterea, in resurrectione erit ultima naturæ reparatio : sed natura non reparetur nisi omnes partes naturales resurgerent ; ergo homo cum omnibus partibus naturalibus resurget.

Respondeo. Dicendum, quod ea quæ sunt contra naturam non debent esse perpetua. Sicut autem est contra naturam animæ quodammodo ut sit sine corpore, quia corpori naturaliter unitur ; ita est contra naturam corporis, ut aliqua naturalium partium ei desit : tum quia una pars corporis habet dependentiam ad aliam : tum quia perfecta unio animæ ad corpus esse non potest, nisi sit integrum, cum anima nata sit integer corporis actus esse : unde appetitus ejus ad corpus, qui est naturalis, non quiesceret nisi integro corpori uniretur. Et propter hoc oportet omnes naturales partes hominis resurgere. Si quæ vero sunt non naturales, ut gibbositas, et si qua super excrescunt membris, hæc non resurgent.

Ad primum ergo dicendum, quod membra prædicta erunt in resurrectione, non propter actum ad quem nunc ordinantur : sed ad completionem naturæ. De humiditatibus vero sciendum est quod illæ humiditates quæ sunt in via corruptionis, sicut sanies, sudor et hujusmodi, vel quæ sunt in via generationis nondum

habentes determinatam speciem : ut humiditas quæ dicitur ros et cambium, quando scilicet sanguis incipit dealbari et verti in carnem, vel quæ ordinantur ad conservationem speciei, ut semen, non resurgent. Quæ vero habent speciem determinatam et pertinent ad perfectionem individui, resurgent, ut sanguis et alii tres humores et humiditas quæ dicitur gluten, qua caro continuatur.

Ad secundum dicendum, quod meritum et præmium non proprie respiciunt membrum, sed hominem. Homo autem truncatus manu meruit ut præmiaretur in manu; et ideo cum manu resurget.

Ad tertium dicendum, quod triplex est superfluum. Quoddam quo nullo modo indigetur, ut digestiones et urinæ; et hujusmodi nullo modo resurgent, sed loco eorum aliquibus humiditatibus intestina implebuntur decenter. Secundum est quo indigetur ad speciem conservandam, ut semen; et hoc etiam non resurget. Tertium est quo indigetur ad individui perfectionem, ut capilli et ungues : hujusmodi enim natura præparat ad custodiam et ornatum principalium membrorum, sicut ars vaginam ad custodiam ensis; et hujusmodi resurgent.

Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam, id quod conversum est ex cibis, nullo modo est de veritate humanæ naturæ : sed solum hoc quod tractum est ex Adam, quod per multiplicationem ad plenam quantitatem omnium sufficit : et secundum hoc nihil quod ex cibis sit generatum resurget. Alii vero dicunt quod illud quod tractum est ex semine patris est principaliter de veritate humanæ naturæ, quia semen est activum et formale in generatione. Quod vero tractum est ex matre, secundario pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia fuit materiale in generatione. Tertio vero pertinet ad veritatem naturæ humanæ, quod est ex alimentis generatum, inquantum est necessarium ad augmentum. Unde secundum hoc, totum quod est ex patre et matre tractum, resurget : de alio vero, quantum est necessarium ad perfectam quantitatem membrorum, cum aliter ad veritatem humanæ naturæ non pertineat : et hæc opinio probabilior est.

Ad quintum dicendum, quod illud quod fuit pars duorum hominum resurget in eo in quo magis pertinuit ad veritatem naturæ humanæ. Unde costa resurget in Eva, in quia fuit de perfectione individui, et non in Adam, in quo pertinuit ad perfectionem speciei. Vel si æqualiter in utroque ad veritatem naturæ pertinuit, resurget in eo quo primo fuit etc.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omnes resurgent in perfecta statura et in juvenili ætate. Non enim potest in homine resurgere quod non fuit : sed in his qui in pueritia decesserunt non fuit tantum de materia corporis quæ sufficeret ad perfectam staturam; ergo non resurgent in perfecta statura.

2. Præterea, vigor naturæ in resurrectione non minuetur : sed major vigor naturæ est in pueris quam in juvenibus; quia quanto magis miscetur de extraneo, tanto vis naturæ minus potest convertere; ergo magis debent resurgere in puerili ætate quam in juvenili.

3. Præterea, sicut statura perfecta facit ad hominis complementum, ita et sexus perfectus qui est virilis, ut in *littera* dicitur; ergo non oportet quod resurgant in perfecta statura.

Sed contra est, quod dicitur Ephesior. IV : *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.*

Præterea, ad resurrectionem integritas resurgentis requiritur : sed hoc esse non potest sine perfecta statura et ætate; ergo hoc modo omnes resurgent.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dictum est, in resurrectione erit humanæ naturæ finalis reparatio. Natura autem non perfecte reparatur, nisi totum quod fuit in virtute activa naturæ reducatur ad actum. In virtute autem naturæ fuit, ut perduceret corpus ad perfectam staturam et ætatem, nisi impedimentum adsit; et ideo oportet quod in resurrec-

tione omnes in perfecta ætate et statura resurgant. Sed quia virtus naturæ non fuit in omnibus æqualiter potens ad augendum; ideo non omnes erunt æquales quantitate : sed unusquisque habebit quantitatem, ad quam eum natura perduxisset, nullo defectu vel errore existente.

Ad primum ergo dicendum, quod quicquid defuit ad perfectionem staturæ vel integritatem corporis propter defectum temporis vel naturæ, totum aliunde supplebit divina potentia.

Ad secundum dicendum, quod in puero est fortior vigor naturæ quantum ad efficaciam convertendi; sed in juvene est perfectior quantum ad terminum complementi.

Ad tertium dicendum, quod sexus femineus non est contra naturam, sed est intentus a natura universali, licet natura particularis principaliter intendat sexum virilem : unde uterque sexus resurget.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod corpora beatorum non erunt spiritualia. Beatitudo enim, secundum Boetium, est status omnium bonorum congregatione completus; ergo delectatio beatitudinis colligit in se omnes delectationes : et sic in corporibus beatorum erit actus nutritivæ et generativæ, qui ad vitam animalem pertinent, in his autem actibus magna delectatio consistit; ergo corpora beatorum non erunt spiritualia.

2. Præterea, magis repugnat perfectioni defectus ex passione relictus quam passibilitas : sed in corporibus beatorum erunt aliqui hujusmodi defectus, scilicet cicatrices in manibus, ut in Christo fuerunt; ergo non erit impassibilitas quæ pertinet ad corporis spiritualitatem.

3. Præterea, illud quod convenit corpori ratione ejus quod est ei naturale, in resurrectione non tolletur : sed replere locum convenit corpori ratione corporeitatis substantiæ naturalis; ergo hoc etiam in resurrectione sibi conveniet : corpora igitur beatorum non erunt subtilia, ut cum aliis corporibus simul in eodem loco esse possint : quod etiam ad spiritualitatem corporis pertinere videtur.

4. Præterea, agilitas ordinem ad motum dicit : sed corpora beatorum non movebuntur, cum motus sit actus imperfecti; ergo non erunt agilia, quod etiam pertinet ad corporis spiritualitatem.

5. Præterea, omne quod est clarum, de necessitate videtur ab habente visum : sed corpora gloriosa non de necessitate videntur, ut patet de Christo, qui se discipulorum aspectibus subtrahebat cum volebat post resurrectionem; ergo in corporibus beatorum non erit claritas quæ pertinet ad spiritualitatem corporis; non ergo corpora beatorum erunt spiritualia.

Sed contra est, quod dicitur I ad Cor. xv : *Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale.*

Præterea, præmium debet merito respondere : sed Sancti merendo corpora sua spiritui subdiderunt; ergo in resurrectione eorum corpora debent esse spiritualia.

Respondeo. Dicendum, quod beatitudo hominis est ex conjunctione ad Deum, cui secundum spiritum conjungitur. Unde oportet quod ex beatitudine spiritus gloria redundet ad corpus, ut Augustinus dicit in epistola *ad Dioscorum.* Unde oportet corpus gloriosum omnino spiritui esse subjectum : quæ quidem subjectio attenditur dupliciter. Uno modo ut perfecte subdatur ei tamquam motori; et ex hoc erit agile, quasi paratum et efficax ad omnem motum exequendum, quem spiritus imperabit. Alio modo subdetur ei ut formæ. A forma autem materia tria suscipit. Primo naturam speciei : et quantum ad hoc corpus gloriosum erit subtile, sicut dicimus aurum subtile, inquantum materia est perfecte terminata per speciem. Secundo suscipit esse et ejus conservationem : et quantum ad hoc erit impassibile, idest nullius corruptivi passivum. Tertio recipit proprietatem formæ proportionatam; et quantum ad hoc erit clarum. Nam claritas corporis maxime congruit animæ claritati. Quidam tamen hoc attribuunt naturæ quintæ essentiæ, quæ tunc in

corporibus dominabitur elementari naturæ : quod non videtur verum, cum quinta essentia non veniat in compositionem materialem corporis misti.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum nutritivæ, anima maxime ad corpus inclinatur, unde et spiritualitati repugnat. Non autem oportet quod omnes delectationes beatitudo contineat collective, sed virtualiter, sicut imperfectum continetur a perfecto.

Ad secundum dicendum, quod impassibilitas corporis gloriosi excludit passionem nocivam, quod erit ex perfecta subjectione corporis ad animam, inquantum dat et conservat esse. Non autem erit ex dominio quintæ essentiæ, ut quidam volunt, ratione jam dicta : neque ex subtractione qualitatum activarum passivarum, ut alii dicunt; cum hujusmodi qualitates sint de ratione corporis misti. Cicatrices autem in martyribus non erunt cum aliquo defectu, sed cum decore gloriæ, in signum præcedentis virtutis.

Ad tertium dicendum, quod subtilitas corporis gloriosi non est intelligenda ad modum substantiæ incorporeæ vel aeris, ut quidam hæretici posuerunt, cum corpus Christi post resurrectionem palpabile fuerit : neque hoc modo, ut aliud corpus secum patiatur in eodem loco, ut multi dicunt : hoc enim esse non posset nisi quantitas corporis tolleretur ratione cujus dimensiones separatæ locum replent, aliud corpus secum non patientes, secundum Philosophum in IV *Physicorum*. Sed dicitur subtile inquantum perfecte substat naturæ speciei, ut dictum est. Potest tamen corpus gloriosum simul esse cum alio corpore in eodem loco miraculose, divina virtute hoc faciente.

Ad quartum dicendum, quod corpus gloriosum non movebitur propter aliquam indigentiam, sed propter virtutis demonstrationem : unde motus ille non attestatur imperfectionem, nisi secundum quod corpus in uno loco existens est imperfectum, inquantum est potentia in alio et non actu. Non tamen movebitur corpus gloriosum in instanti, sed in tempore imperceptibili.

Ad quintum dicendum, quod claritas corporis gloriosi, erit redundans ex gloria animæ : unde suberit arbitrio voluntatis, ut secundum eam corpus agat in visum vel non agat, sicut et quælibet ejus actio. Et propter hoc in potestate corporis gloriosi erit, quod videatur cum claritate, vel absque claritate, vel nullo modo.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. Sicut enim deformitates habere est quædam pœna, ita et deformitatibus carere est quoddam præmium : sed damnatis nullum præmium debetur : ergo cum deformitatibus resurgent.

2. Præterea, effectus non tollitur manente causa : sed causa horum defectuum fuit passibilitas, quæ in corporibus damnatorum erit; ergo et hujusmodi defectus in eis erunt.

3. Præterea, deformitates hujusmodi pertinent ad proprietatem animalis vitæ quæ remanebit in corporibus damnatorum, cum non sint futura spiritualia; ergo et hujusmodi deformitates in eis erunt.

Sed contra est, quod dicitur I ad Corinth. xv : *Mortui resurgent incorrupti :* quod intelligitur de bonis et malis, secundum *Glossam*; ergo resurgent sine deformitatibus.

Præterea, quod est contra naturam non potest esse perpetuum : sed hujusmodi deformitates sunt quædam naturæ vitia; ergo in perpetuum non remanebunt, et ita non erunt in corporibus damnatorum.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est deformitas. Quædam quæ provenit ex defectu membri; et hæc in corporibus damnatorum non erit ut omnes dicunt. Alia est quæ provenit ex indebita proportione partium : sicut lepra, cruris curvitas et hujusmodi : de quibus Augustinus relinquit sub dubio. Unde quidam dicunt, quod hujusmodi deformitates erunt in corporibus damnatorum. Alii quod non erunt : quod videtur probabilius, quia in resurrectione auctor naturæ in omnibus naturam reparabit :

unde omnia hujusmodi quæ sunt vitia naturæ, tollentur.

Ad primum ergo dicendum, quod reparatio naturæ in aliquo resurgente non respondet merito ejus, sed merito Christi.

Ad secundum dicendum, quod corpora damnatorum erunt quidem passsibilia afflictionis, sed non corruptionis quod erit propter statum naturæ, in quo, cessante motu primi mobilis, omnis alia mutatio cessabit : hujusmodi autem deformitates sunt corruptiones quædam.

Ad tertium dicendum, quod corpora damnatorum non erunt spiritualia, sed animalia, quia non immutabuntur, ut patet I Corinth. xv. Non tamen cibis egebunt aut potibus, quia non erit status aliquid generandi vel corrumpendi.

QUÆSTIO II

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum anima possit remanere a corpore separata ; 2° utrum omnes potentias secum trahat ; 3° utrum possit ab igne corporeo pati ; 4° utrum eodem igne damnatorum corpora puniantur.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod anima non possit remanere post corpus. Nulla enim substantia potest remanere sine propria operatione : sed nulla propria operatio animæ potest remanere sine corpore, quia etiam intelligere corrumpitur quodam interius corrupto, secundum Philosophum in primo *de Anima* ; ergo anima non potest remanere a corpore separata.

2. Præterea, ea quorum est unum esse, simul incipiunt et deficiunt : sed animæ et corporis est unum esse, quia anima dat esse corpori, sicut forma materiæ ; ergo simul cum corpore anima deficit.

3. Præterea, anima est forma secundum suam essentiam, alias accidentaliter corpori uniretur : sed forma sine materia esse non potest ; ergo essentia animæ desinit esse cum morte corporis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II *de Anima*, quod reliquum genus animæ, scilicet anima rationalis, separatur, sicut perpetuum a corruptibili.

Præterea, subjectum rei incorruptibilis est incorruptibile : sed anima est subjectum veritatis, quæ est incorruptibilis ; ergo ipsa est incorruptibilis.

Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere animam rationalem incorruptibilem esse. Sicut enim quod non est, non potest agere ; ita quod per se non habet esse, non potest per se habere operationem. Anima autem rationalis habet quamdam operationem quam exercet non mediante aliquo organo corporali, scilicet intelligere, ut Philosophus probat in III *de Anima*. Si enim per organum corporale anima intelligeret, non posset omnes formas sensibiles intelligere, quia illud organum haberet aliquam formam quæ impediret omnium formarum intellectum, sicut oportet quod pupilla careat omni colore ad hoc quod per eam omnis color possit cognosci. Unde patet quod anima rationalis habet esse per subsistens ; et ideo non corrumpitur per accidens corrupto corpore, sicut aliæ formæ ; neque per se, quia non habet contrarium, nec est ex contrariis composita. Unde relinquitur quod sit omnino incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere, quod fit per abstractionem a phantasmate, indiget corpore tamquam continente suum objectum, quod est phantasma ; non tamen sicut medio actionis. Unde hoc intelligere corrumpitur, corpore corrupto : sed anima separata intelliget alio modo.

Ad secundum dicendum, quod anima et corpus uniuntur in uno esse, quod est principaliter ipsius animæ ab ea corpori communicatum, et sic destructo corpore in anima remanet.

Ad tertium dicendum, quod anima separata licet non sit forma in actu, quia non actu unitur, habet tamen actu id secundum quod est forma, scilicet suam essentiam.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in anima separata remaneant

potentiæ sensitivæ. Sicut enim membra sunt partes corporis, ita potentiæ sunt partes quædam animæ : sed corpora brutorum habent omnia membra ; ergo et animæ beatæ sine corpore existentes habent omnes potentias.

2. Præterea, in libro *de Spiritu et anima* dicitur : « Recedit anima a corpore, secum trahens sensum cum imaginatione : » hæ autem sunt potentiæ sensitivæ ; ergo hujusmodi potentiæ manent in anima separata.

3. Præterea, actus sine potentia esse non potest : sed actus potentiarum sensitivarum manet in anima separata : dicitur enim in libro *de Spiritu et anima,* quod anima recedens a corpore imaginatione irascibilitate et concupiscibilitate afficitur, secundum merita, ad delectationem et dolorem ; ergo potentiæ sensitivæ manent in anima separata.

Sed contra est, quod dicitur II *de Anima*, quod solus intellectus separatur, reliquæ autem partes non sunt separabiles.

Præterea, in potentiis sensitivis homo convenit cum brutis : sed brutorum potentiæ non separantur; ergo nec potentiæ sensitivæ hominis.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod potentiæ sensitivæ remanent in anima separata etiam cum actibus suis, non tamen illis, quos exercent per corpus, sed cum illis quos per se habent. Sed hoc non potest esse : quia si potentiæ sensibiles habent aliquas operationes sine communicatione corporis, animæ brutorum essent per se subsistentes et incorruptibiles, ut de anima rationali dictum est. Et ideo alii dicunt quod remanent potentiæ, sed non actus. Sed hoc etiam esse non potest, quia ejusdem est potentia et actus, secundum Philosophum : unde sicut actus est conjuncti, ita et potentia. Et propter hoc secundum alios, dicendum, quod potentiæ sensitivæ in anima separata non manent actualiter, sed radicaliter, quia ipsa essentia animæ est radix omnium potentiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes partes potentiales quodammodo consistunt in una principali quæ habet potestatem completam : non autem omnes partes integrales consistunt in una ; et ideo non est simile de potentiis animæ quæ sunt partes potentiales et membris corporis quæ sunt partes integrales.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligendum est quod anima trahit secum quasdam potentias actualiter, quasdam radicaliter.

Ad tertium dicendum, quod liber ille non est authenticus, nec oportet auctoritatem ejus suscipere. Tamen potest dici quod anima separata afficitur ad delectationem vel dolorem recogitando actus prædictarum virium quos gessit in corpore, non quod eos exerceat.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod animæ non patiantur ab igne corporeo. Dicit enim Damascenus in *libro quarto :* « Tradetur diabolus et dæmones ejus et peccatores in ignem æternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus : » ignis autem corporeus est materialis ; ergo ille ignis non est corporeus.

2. Præterea, Augustinus super *Genes. ad litteram* lib. XII dicit : « Non sunt corporalia, sed corporalibus similia quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur, seu bene vel male ; » ergo anima separata igne corporeo non punitur.

3. Præterea, agens et patiens conveniunt in materia, secundum Boetium in libro *de duabus Naturis :* sed anima et ignis corporeus non communicant in materia ; ergo anima separata, ab igne corporeo non patitur.

Sed contra. Eodem igne damnati puniuntur post resurrectionem, et dæmones : sed damnati post resurrectionem puniuntur igne corporeo ; ergo et dæmones igne corporeo puniuntur.

Præterea, per quæ qui peccat quis per hæc debet torqueri, ut dicitur Sap. XI. Sed peccatores peccaverunt nimis amando corporalia ; ergo per corporalia debent puniri : et ita animæ separatæ igne corporeo punientur.

Respondeo. Dicendum, quod circa pu-

nitiones animæ fuit multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Origenes, omnia quæ de pœnis corporalibus damnatorum dicuntur, secundum metaphoram deberc intelligi, ut per eas spiritualis afflictio designetur. Sed secundum hoc, non esset ibi nisi pœna damni, quæ respondet aversioni ; non pœna sensus, quæ respondet conversioni. Nam spiritualis dolor erit de carentia beatitudinis. Et ideo alii dixerunt, quod intelliguntur non secundum corporalem actionem, sed secundum imaginariam visionem sicut accidit in somnis. Sed hoc esse non potest, cum visio imaginaria sit actus potentiæ sensitivæ, qui in anima separata non erit, quamvis hoc Augustinus dicat inquirendo magis quam sententiando. Et ideo dicendum, quod igne corporeo animæ damnatorum separatæ puniuntur, et spiritus dæmonum. Potest autem ignis animas affligere, non virtute naturæ, sed ut est instrumentum divinæ justitiæ. Affligit autem non alterando sicut agit in corpora, sed detinendo. Uniri autem potest aliquo modo spiritus corpori ut motor : sed quod corpori cui unitur spiritus quodammodo alligetur, hoc habet ignis divina virtute, ut est instrumentum ejus justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad proximum afflictivum animæ : ignis enim exterius ligans non affligeret nisi apprehenderetur ut nocivus : ignis autem apprehensus non est materialis. Vel dicitur non esse materialis, quantum ad modum agendi.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de actione naturali, quæ est per modum alterationis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod corpora damnatorum ab igne non patiantur. Corpora enim damnatorum erunt passibilia : sed omne hujusmodi corpus, natum est ab igne consumi ; si ergo corpora damnatorum igne cruciantur, quandoque totaliter consumentur.

2. Præterea, ignis agit in corpora, ea sibi assimilando : hoc autem non potest fieri, nisi per excessum caloris et siccitatis, qui harmoniam corporis solvens mortem inducit. Ergo si corpora damnatorum igne cruciantur, quandoque per hoc mortem incurrent.

3. Præterea, immensitas doloris animam a corpore separat : sed ignis inferni est maxime afflictivus ; si ergo eo damnatorum corpora cruciantur, ex hoc mortem incurrent, et non erit pœna perpetua ; quod est contra fidem ; ergo corpora damnatorum igne non cruciabuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. XXI *de Civit. Dei* : « Gehenna illa, corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum. »

Præterea, major est affinitas corporis ad ignem corporeum, quam animæ : sed animæ puniuntur igne corporeo, ut dictum est ; ergo multo magis corpora damnatorum.

Respondeo. Dicendum, quod corpora damnatorum igne corporeo cruciabuntur post resurrectionem, non tamen consumentur per ignem. Cujus ratio est, quia corpus sensibile agere potest dupliciter : Uno modo, transmutando naturam, sicut agit ignis in aerem. Alio modo, inferendo suam speciem sine transmutatione naturæ, sicut color agit in aerem et in pupillam. Quia vero cessante motu primi mobilis, nulla poterit transmutatio esse naturæ, ignis non aget in corpora damnatorum transmutando naturam, sed solum speciem sensibilem ingerendo ; et ideo affliget quidem, sed non corrumpet. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio Textus.

« Quam non habuit, nec erat habiturum. » Intelligitur de quantitate quam erat habiturum naturaliter, natura non errante, nec deficiente, nec impedita aliunde.

« Quæ illam primitus ut viveret. » Contra : Semen de superflui nutrimenti generatum resurget in genito ; non est

in illo nisi prius fuerit animatum.— Respondeo : Augustinus intelligit, cæteris paribus ; sed hic non sunt cætera paria, quia in isto semen est veritas necessaria naturæ geniti ; non autem sic fuit in primo. Unde in isto est pars secundum speciem, in illo fuit secundum materiam.

« Ad easdem partes redire necesse sit. » Contra : Eadem ratione nec materiam totius corporis ad totum. — Respondeo : Hoc intelligitur de parte materiæ cujuslibet membri superflua, non necessaria, sicut patet per exemplum quod subdit de capillis.

« In qua mundi parte futurus sit. » Contra : Scriptura dicit illum esse sub terra. — Respondeo : In qua rerum parte indeterminata scriptura determinat ; scilicet, sub terra. Determinat enim locum ejus communem, non proprium. Contra : Non est receptibilis figurationis corporalis. — Respondeo : Habere posse similitudinem corporis dicitur anima, non in essentia, sed in phantasia, id est, non secundum rem, sed secundum apprehensionem.

« Animam non solum suis sensibus non privari. » Contra : sensus sunt conjuncti. Respondeo : non privatur potentiis sensitivis, secundum quosdam, sed actibus earum. Secundum alios privatur potentiis secundum essentiam, sed manent in ea, ut in radice.

« Nec istis affectibus, spe, tristitia. » Contra : Sicut caret actionibus sensibilibus, ita et passibilibus. — Respondeo : Gaudium, tristitia, et hujusmodi, æquivoce accipiuntur, quia aliquod nominant passiones sensibiles, aliquando affectiones intellectuales.

DISTINCTIO XLV

Divisio Textus

« Præterea sciendum est. » Postquam egit de resurrectione mortuorum, hic agit de statu eorum ante resurrectionem, et primo de statu animarum in purgatorio existentium, dist. hac ; secundo, de statu animarum existentium inferno, dist. XLVI. In prima parte primo agit de suffragiis Ecclesiæ militantis ; secundo, de suffragiis Ecclesiæ triumphantis : « Sed iterum. » In prima parte primo ostendit quod diversi sunt status animarum post mortem ; secundo, in quo statu possunt juvari suffragiis, et in quo non : « Neque negamus ; » tertio, per quæ habeant juvari, et per quæ non : « De pompis ; » quarto, quantum juvantur per suffragia quæ fiunt pro eis : « Solet. » In secunda parte, ostendit quod suffragia Ecclesiæ triumphantis prosint aliquibus defunctis : « Sed iterum ; » secundo, qualiter prosunt etiam vivis : « Sed forte. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de receptaculis animarum ; 2° utrum suffragia Ecclesiæ prosint defunctis ; 3° utrum prosint existentibus in inferno ; 4° utrum suffragia Sanctorum in patria existentium, prosint vivis.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod inconvenienter animabus receptacula assignentur. Major enim est gloria vel damnatio animarum, quam corporum : sed omnia corpora simul præmiabuntur vel damnabuntur ad majorem cumulum pœnæ vel gloriæ ; ergo etiam et omnes animæ : et ita ante resumptionem corporum ad receptacula pœnarum vel præmiorum non perveniunt.

2. Præterea, illud quod indifferenter se habet ad diversa loca, non habet determinatum receptaculum : sed Sancti qui agnum sequuntur quocumque ierit, ad diversa loca pergere possunt, ut de Apostolis et martyribus Hieronymus dicit ; quod etiam videtur de damnatis

exemplo dæmonum ; ergo non debent animabus certa receptacula assignari.

3. Præterea, locus præmii est unus, scilicet cœlum ; ergo pari ratione locus pœnarum debet esse unus tantum.

Sed contra. Videtur quod sint plura receptacula quam assignentur. Receptacula enim distinguuntur secundum diversitates meritorum : sed hæ sunt infinitæ ; ergo nec receptacula animarum sub certo numero comprehendi possunt.

Præterea, animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut patet per Gregorium in IV *Dialog.* : sed non sunt determinata loca in quibus peccaverunt ; ergo nec in quibus punientur.

Respondeo. Dicendum, quod animabus secundum congruentiam meritorum assignantur quædam receptacula, licet non pro necessitate naturæ. Quæ quidem receptacula, aut sunt loca præmiorum, et sic est paradisus ; aut pœnarum æternarum, vel temporalium. Si æternarum, aut pro peccatis commissis, et sic est infernus ; aut pro peccato contracto, et sic est limbus puerorum. At si temporalium, aut pro peccatis commissis, et sic est purgatorium ; aut pro peccato contracto, et sic est limbus patrum qui pro solo originali detinebantur, nondum facta redemptione humana.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ statim post mortem ad loca tendent suis meritis debita. Sicut enim corpora inclinantur ponderibus in propria loca, ita animæ meritis in propria receptacula. Nec est simile de corporibus et animabus ; quia essentialis gloria vel miseria principaliter consistit in anima, non autem in corpore.

Ad secundum dicendum, quod tam animæ Sanctorum quam damnatorum non possunt egredi a suis receptaculis, quantum ad debitum ibi essendi, quod manet ubicumque sint. Possunt tamen inde egredi ut actu alibi sint. Sed hæc, animæ Sanctorum habent cum volunt ; animæ damnatorum cum permittuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut meritum uno modo contingit, sed ab eo multipliciter deviatur, ut Philosophus dicit de virtute in II *Ethic.*, ita convenienter unus est locus præmii, sed multiplex locus pœnarum.

Ad quartum dicendum, quod receptacula distinguuntur secundum generales diversitates meritorum et demeritorum, non autem secundum quascumque.

Ad quintum dicendum, quod animæ non puniuntur in locis ubi peccaverunt, quasi in proprio loco pœnarum, sed ad nostram instructionem.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod suffragia vivorum non prosint defunctis. Quia, ut dicitur in Psal. LXI : *Tu reddes unicuique juxta opera sua* ; non ergo per opera vivorum defuncti juvantur.

2. Præterea, juvari est quoddam proficere, quod tantum viatorum est : sed defuncti jam non sunt viatores ; ergo suffragia Ecclesiæ eis non proficiunt.

3. Præterea, si aliqua suffragia defunctos juvant, præcipue hoc videtur quod debeant magis dignis prodesse : sed hoc non est verum, cum quandoque pro minus dignis magis fiant ; ergo defuncti vivorum suffragiis non juvantur.

Sed contra est quod dicitur II Machabæor. XII : *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.*

Præterea, in sacramentis Ecclesiæ nihil agitur frustra : sed in sacrificio Ecclesiæ oratur pro defunctis, secundum consuetudinem Ecclesiæ generalis ; ergo suffragia vivorum defunctis prosunt.

Respondeo. Dicendum, secundum Augustinum, quod sicut agricolæ operantur ad fructuum productionem, ita et homines operantur ad aliorum salutem. Operatio autem agricolæ circa plantas nihil valet, nisi præsupposita vitali virtute plantæ, et ejus operatione, quam juvat agricola, vel impedimenta tollendo vel aliqua convenientia ministrando. Unde nec homo circa alium potest operari ad salutem alterius efficaciter, nisi adsit interior gratia cum actione meritoria. Operatur autem vel subsidia ministrando quibus aliis proficiat, vel impedimenta

tollendo. Et inde est, quod opera vivorum non possunt prodesse defunctis, ut eos in altiorem statum promoveant quam secundum merita propria eis debetur, neque ut in merito proficiant ad quod quidem potuerunt in hoc mundo juvari, quia non sunt in statu merendi; sed ad hoc solum in impedimentum tollatur, scilicet reatus pœnæ temporalis, quo a Dei visione retardantur.

Ad primum ergo dicendum, quod gloria vel damnatio ultima solum secundum opera propria defunctis reddentur, sed impedimenta consequendæ salutis tolluntur per opera aliorum, ut dictum est : quæ tamen opera sunt eorum, inquantum pro eis sunt facta, et inquantum meruerunt ut eis post mortem possent prodesse, quippe qui conjuncti sunt vinculo charitatis his a quibus post mortem juvantur.

Ad secundum dicendum, quod mortui non sunt viatores quantum ad hoc quod possunt in merito proficere : unde quantum ad hoc non juvantur. Sunt tamen viatores quantum ad hoc, quod a gloria retardantur et quantum ad hoc juvari possunt.

Ad tertium dicendum, quod suffragia vivorum prosunt defunctis, secundum quod vivorum opera defunctorum fiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, propter unionem charitatis : et sic prosunt ad gaudium omnibus in charitate existentibus, et magis eis qui sunt majoris charitatis. Alio modo, per intentionem facientis : et sic valent præcipue ad diminutionem pœnæ per modum cujusdam satisfactionis; et sic valent magis eis pro quibus fiunt, etiam si sint minus digni.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod suffragia Ecclesiæ prosint damnatis. Legitur enim II Machab. XII, quod Judas fecit offerri sacrificium pro mortuis, apud quos invenerat de donariis idolorum, quod erat lege prohibitum, et sic mortaliter peccaverant, et damnati erant; ergo suffragia Ecclesiæ prosunt damnatis.

2. Præterea, Gregorius Trajano impetravit, ut Damascenus dicit, qui tamen damnatus erat utpote idololatra et Ecclesiæ persecutor; ergo suffragia Ecclesiæ prosunt damnatis.

3. Præterea, majus est juvare quam juvari : sed existentes in peccato mortali possunt alios juvare suffragiis, alias deciperentur defuncti qui per sacerdotes in peccato existentes fieri sibi suffragia procurant; ergo multo magis damnati in peccato mortali decedentes suffragiis possunt juvari.

Sed contra, in inferno nulla est redemptio, ut Ecclesia cantat : sed damnati sunt in inferno; ergo Ecclesiæ suffragiis juvari non possunt.

Præterea, Augustinus dicit in *littera* quod « frustra suffragia impenduntur his qui de corpore exierunt sine fide per dilectionem operante : » taliter autem exierunt omnes damnati; ergo suffragiis Ecclesiæ non juvantur.

Respondeo. Dicendum, quod in hoc omnes consentiunt quod damnatis post diem judicii pœna per suffragia Ecclesiæ nunc facta non minuetur, nec iterum infidelibus ante diem judicii. Sed de fidelibus damnatis ante diem judicii est diversa opinio. Quidam enim dixerunt, quod eis suffragia Ecclesiæ valent ad diminutionem pœnæ; et tantum possent multiplicari suffragia, quod pœna suspenderetur usque ad diem judicii. Sed contra hoc est, quod aliquid remaneret inordinatum in universo, cum culpa non ordinetur nisi per pœnam. Et ideo alii dixerunt quod suffragia Ecclesiæ pro talibus facta semper diminuunt pœnam, nunquam tamen auferunt totam; sicut linea in infinitum diminuitur, sed non consumitur. Sed contra hoc est, quia ratio nulla est quare sequentia suffragia minorem quantitatem pœnæ diminuant quam prima. Si autem a linea finita semper æqualis quantitas auferretur, oporteret eam per divisionem consumi. Et ideo dixerunt alii quod suffragia juvant non diminuendo pœnam sed confortando patientem ad levius ferendum, sicut si ferenti onus abstergeretur vultus a sudore, onere non diminuto. Sed contra hoc est, quia eamdem pœnam aliqui

damnatorum levius et aliqui gravius ferunt pro diversitate culparum quæ per suffragia non minuuntur. Et ideo aliqui dicunt, quod tantum ad hoc eis valent, quod non tristantur de suffragiis pro se non factis. Sed contra hoc est, quod animæ defunctorum, et præcipue damnatorum, ea quæ circa vivos aguntur ignorant, secundum Augustinum in lib. *de Cura* pro mortuis agenda. Et ideo dicendum est, quod damnati nullo modo suffragiis juvantur; et hoc ideo, quia sunt extra vinculum charitatis, quo membra Ecclesia uniuntur, ut opera unius alium juvare possint.

Ad primum ergo dicendum, quod illi non acceperunt donaria idolorum in eorum reverentiam, sed tamquam victores jure belli cum quadam avaritia veniali. Vel secundum quosdam, in ipso mortis periculo pœnituerunt, secundum illud Psalm. *Cum occideret eos, quærebant eum.*

Ad secundum dicendum, quod de Trajano potest dici quod sit revocatus ad vitam et suscepta gratia veniam consecutus, cum et alii infideles resuscitati legantur. Non enim longitudo temporis præjudicat divinæ potentiæ. Vel dicendum, secundum quosdam, quod pœna fuit suspensa usque ad diem judicii : nec tamen hoc est ad consequentiam pertrahendum, quia privilegia paucorum non faciunt legem communem.

Ad tertium dicendum, quod suffragia per malos facta, inquantum agunt in propria persona, non valent : possunt tamen valere inquantum agunt in persona aliena vel totius Ecclesiæ, sicut est de clericis, vel ejus qui imperat suffragia fieri, sicut cum servus peccator justi domini mandatum exequitur eleemosynam faciendo. Sacrificia tamen Ecclesiæ juvant ex ipso opere operato.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod orationibus Sanctorum non juvemur. Isaiæ LXIII dicitur : *Abraham nescivit nos et Israel ignoravit nos :* ubi dicit *Glossa* Augustini : « Mortui, etiam Sancti, nesciunt quid agant vivi et eorum filii; ergo pro eorum necessitatibus non orant.

2. Præterea, Deus nos magis diligit et clementior est quam aliquis Sanctorum : sed mediatores eliguntur per quos alterius dilectio excitetur, et sic oportet esse eos magis amantes et magis propitios; ergo non debemus Sanctos interpellare, ut eorum orationibus juvemur.

3. Præterea, quicumque orando impetrat aliquid, quodammodo illud meretur : sed Sancti non sunt in statu merendi; ergo nos suis orationibus, aliquod impetrando, non juvant.

Sed contra est, quod habetur II Mach. ult. de Jeremia : *Hic est qui multum orat pro populo et pro universa sancta civitate, Jeremias propheta Domini.*

Præterea, Sancti ex charitate dum vivunt et pro aliis orant et merito charitatis exaudiuntur : sed eorum charitas in patria perficitur; ergo ibi magis et efficacius pro nobis orant.

Respondeo. Dicendum, quod cujusdam hæretici, qui Vigilantius dicebatur, error fuit, quod Sancti post hanc vitam, nec nostras orationes cognoscunt, nec pro nobis orant. Quod Hieronymus reprobat in *quadam epistola* sic dicens : « Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro aliis,quando pro se adhuc debent esse soliciti; quanto magis post coronas victorias et triumphos! » Unde dicendum est, quod ex hoc ipso, quod vident Verbum et in Verbo omnia quæ eos decent, nostras orationes et necessitates cognoscunt, et urgente charitate, qua fervent, pro nobis orant et impetrant.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad naturalem cognitionem animæ separatæ : sed non quantum ad cognitionem gloriæ, ut dictum est, et ut Gregorius dicit XII lib. *Moral.* super illud Job XIV : *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles.*

Ad secundum dicendum, quod non est propter defectum divinæ charitatis quod Sanctos interpellamus ad orandum; sed divinæ sapientiæ hoc ordo exigit, ut alii per alios juventur.

Ad tertium dicendum, quod licet Sanc-

ti nunc non mereantur in patria, meruerunt tamen in hac vita, ut eorum orationes exaudirentur.

Expositio textus

« Majus erit gaudium sanctorum. » Contra : Totum eorum gaudium consistit in Dei visione quæ non erit major. — Respondeo : Majus gaudium erit extensive, id est multiplicius, et etiam intensive secundum quosdam, et ipsa visio major, quamvis aliqui negent.

« Abditis receptaculis. » Contra : Eadem erunt receptacula bonorum et damnatorum tunc quam modo. — Respondeo : Eadem erunt, sed modo sunt nobis abdita, tunc manifesta ; modo etiam sunt animarum solum, tunc etiam corporum.

« Sacrificio altaris. » Contra : Sacramenta Ecclesiæ non prosunt defunctis.— Respondeo : Vivis prodest per modum sacramenti, ipsa manducatione sacramentali : sed mortuis per modum sacrificii.

« Injuriam facit martyri. » Contra : Pro valde bonis gratiarum actiones sunt ea quæ offerimus, ut dicit Augustinus.— Respondeo : Verbum hoc Augustini intelligitur de eo de quo constat fide eum esse martyrem, sed verbum illud de valde bonis de quibus non constat.

« Offerunt Deo. » Quæritur quomodo offerant. — Respondeo : Id ipsum nobis considerando et optando fieri a Deo.

« Consulere veritatem. » Quæritur quomodo consulunt. — Respondeo : Consulere dicuntur, se ad illum consulendo ut illuminentur cognitione alicujus rei quam nesciunt.

DISTINCTIO XLVI

Divisio textus

« Sed quæritur hic de valde malis. » Egit de statu defunctorum qui sunt in Purgatorio ; hic agit de statu illorum qui sunt in inferno ; et primo inquirit utrum Deus misericordiam, vel solam justitiam exhibeat in pœna malorum ; secundo, qualiter in Deo et in operibus ejus assignatur distinctio harum virtutum : « Sed quomodo. » In prima parte, primo determinat veritatem quæstionis ; secundo, solvit auctoritates quasdam contrarias : « Quod ergo dictum est ; » tertio, explanat quædam verba dicta in solvendo : « Hujus occultum. » In secunda parte, primo ostendit quod harum duarum virtutum in Deo distinctio attenditur quoad opera : « Sed quomodo ; » secundo, quod quædam opera justitiæ, quædam misericordiæ attribuuntur : « Quod autem ; » tertio, quod nihilominus in singulis operibus misericordia et justitia invenitur : « Post hæc. » In prima parte primo proponit quæstionem ; secundo subdit solutionem : « His responderi ; » tertio, removet dubitationem incidentem : « Sed secundum hoc occurrit. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sit justitia ; 2° utrum in eo sit misericordia ; 3° utrum omnia opera Dei sint cum misericordia et justitia ; 4° utrum divina justitia et misericordia patiatur pœnas damnatorum esse perpetuas.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod justitia Deo non sit attribuenda. Justitiæ enim actus est reddere debitum : sed Deus nulli aliquid debet ; ergo justitia non competit Deo.

2. Præterea, justitia in quadam æqualitate consistit, unde domini ad servum non est justitia, secundum Philosophum in V *Ethicorum :* sed nihil est Deo æquale, cum ipse sit dominus omnium ; ergo justitia Deo non debet attribui.

3. Præterea, justitia est una de quatuor virtutibus cardinalibus contra temperantiam divisa : sed temperantia Deo non attribuitur ; ergo nec justitia ei debet attribui.

Sed contra. Ad perfectum judicium requiritur justitia in judicante : sed Deus judex est omnium ; ergo oportet ponere in eo esse justitiam.

Præterea, omne quod est optimum Deo est attribuendum, secundum Anselmum ; sed justitia est optima virtutum, ut Tullius probat in libro *de Officiis* ; ergo justitia Deo debet attribui.

Respondeo. Dicendum, quod hoc interest inter justitiam et bonitatem, quod bonitas effectum absolute respicit justitia vero cum ordine ad aliquid præsuppositum cui actus secundum quamdam decentiam adæquatur. Hoc autem semper in divino effectu invenitur : quia secundi effectus ejus congruunt primis, et primi congruunt dignitati facientis. Unde sicut dicitur Deus bonus, inquantum suam bonitatem communicat, ita dicitur justus, inquantum in suis effectibus ordinem servat, et unius ad alterum et omnium ad seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus licet non sit debitor alteri, est tamen quodammodo debitur sibi ipsi, ut scilicet faciat quod eum decet : et ex hoc quodammodo aliis dicitur debitur consequenter. Ex hoc enim quod sibi ipsi est debitor, ut suam dispositionem servet, efficitur quodammodo nobis debitor ex promisso, et ex merito ; quibus nisi congruentia redderet, suam dispositionem minime servaret : et pro tanto Dei justia veritas dicitur inquantum implet quod ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod ad justitiam requiritur æqualitas, non quantitatis semper, sed proportionis. Et licet inter dominum et servum non possit esse justitia secundum perfectam rationem, est tamen aliquis modus justitiæ, quem Philosophus nominat dominatum justum.

Ad tertium dicendum, quod temperantia est circa passiones, quibus Deus caret; justitia vero circa actiones quibus non caret ; unde non est simile.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod in Deo non sit misericordia. Misericordia enim est quædam passio quæ in Deum non cadit ; ergo in Deo non est aliqua misericordia.

2. Præterea, summe beato nihil potest miseriæ admisceri : sed Deus est summe beatus ; cum ergo misericors sit quodammodo particeps alienæ miseriæ, videtur, quod nullo modo Deo misericordia conveniat.

3. Præterea, misericordis est miseriam aliorum pro posse repellere : hoc autem Deus non facit : inducit enim aliquos in miseriam pœnæ et permittit aliquos incidere in miseriam culpæ ; ergo Deo misericordia non competit.

Sed contra est, quod in collecta dicitur : « Deus cui proprium est misereri semper, et parcere. » Præterea, in Psalm. CXLIV dicitur : *Miserator et misericors Dominus.*

Respondeo. Dicendum, quod sicut justitia supra bonitatem addit ordinem quemdam, ita et misericordia ; sed differenter. Nam justitia addit ordinem cujusdam æqualitatis et congruentiæ ; misericordia vero addit ordinem contrarietatis vel diminutionis. Et quia Deus congruenter ordinatur circa bona et mala, non autem diminuit nec repellit nisi mala, inde est quod justitia importat ordinem et ad bona, et ad mala : Deus enim juste præmiat bona et punit mala : sed misericordia habet ordinem tantum ad mala, quæ Deus vel totaliter tollit vel diminuit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ira non dicitur in Deo secundum passionem, sed secundum similitudinem effectus, inquantum scilicet, Deus punit, ita misericordia in Deo non ponitur secundum passionem, sed secundum similem effectum ; quia scilicet, Deus ad modum misericordis operatur, repellendo miseriam alienam.

Ad secundum dicendum, quod misericors non dicitur esse particeps alienæ miseriæ secundum rem, sed secundum æstimationem ; quia scilicet æstimat alienam miseriam repellendam, ac si esse sua.

Ad tertium dicendum, quod misericors non repellit alienam miseriam quantumcumque potest secundum potentiam absolutam, sed quantum ratio recta permittit ; et sic etiam Deus facit, secundum quod exigit ordo suæ sapientiæ.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non in omni opere Dei sint misericordia et veritas. Opus enim creationis est opus Dei : in quo tamen, nec misericordia, nec justitia apparet, cum justitia præsupponat debitum, misericordia miseriam, creatio vero nihil ; ergo non est verum quod in omni opere Dei sint misericordia et veritas.

2. Præterea, Apoc. XVIII : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum* ; ergo quantitas pœnæ æquatur quantitati culpæ, et sic non est ibi aliqua misericordia.

3. Præterea, justificatio impii quoddam Dei opus est : sed ibi nulla videtur servari justitia, sed sola misericordia. Dicitur enim Tit. III : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit* ; ergo non semper in opere Dei conjungitur justitiæ misericordiæ.

Sed contra est, quod in Psalm. XIV dicitur : *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.*

Præterea, opus proportionatur agenti, cum ex forma agentis speciem trahat : sed in Deo semper justitia misericordiæ conjungitur ; ergo in opere ejus semper utrumque invenitur.

Respondeo. Dicendum, quod de operibus Dei dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum proprietatem, alio modo secundum appropriationem. Proprie itaque loquendo, omne opus Dei justitiam et misericordiam habet. Justitiam quidem, inquantum est cum ordine decenti. Misericordiam vero, inquantum per eam malum evacuatur, vel in toto, vel in parte, et ultra dignitatem patientis. Ceterum secundum approbationem aliquod opus appropriatur justitiæ et aliquod misericordiæ. Misericordiæ quidem in quo misericordia suum effectum principaliter sortitur ; sicut patet in opere justificationis, quo repellitur glorificationis culpa et quo totaliter excluditur miseria. Justitiæ vero in quo misericordia non totaliter effectum suum consequitur, sicut in opere punitionis, in quo non totaliter malum excluditur, sed infertur pœna pro merito culpæ, quamvis minor quam exigeret culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod in opere creationis etiam aliquo modo justitia et misericordia salvantur. Licet enim creatio non præsupponat aliquam creaturam cui sit aliquid debitum, præsupponit tamen creantem, cujus voluntati debetur ut creationis opus impleatur. Quamvis etiam non præsupponat miseriam quæ in creatione tollatur vel minuatur, præsupponit tamen non esse creaturæ, quod per creationem aufertur ; qui est defectus omnem miseriam excedens.

Ad secundum dicendum, quod etiam in punitione damnatorum salvatur justitia, in hoc quod pœna pro peccatis infertur ; et misericordia in hoc, quod citra condignum puniuntur. Auctoritas autem illa non demonstrat æqualitatem quantitatis pœnæ ad culpam ; ut scilicet tantum puniatur peccator, quantum est dignus. Est autem æqualitas proportionis, quia scilicet majori peccato major pœna infertur, omnibus tamen citra condignum.

Ad tertium dicendum, quod etiam in opere justificationis est misericordia, inquantum gratis peccata condonantur, et justitia, inquantum ibi aliqua pœna existit saltem contritionis, et inquantum servatur decentia divinæ bonitatis. Unde dicit Anselmus : « Cum parcis peccatoribus, justum est. Decet enim etc. »

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur quod peccatoribus non inferatur pœna æterna. Non enim est justum, ut pœna culpam excedat : sed culpa fuit temporalis ; ergo pœna non erit æterna.

2. Præterea, justi et misericordis judicis est, ut pœnam non inferat nisi propter emendationem. Non enim delectatur in pœnis : sed pœna æterna non potest esse ad emendationem ; ergo cum Deus sit hujusmodi judex, videtur, quod pœnam æternam peccatoribus non inferat.

3. Præterea, Math. V dicitur : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur* : sed multi misericordiæ

operibus intenti pro peccatis aliis damnabuntur; ergo ipsi saltem misericordiam consequentur, et eorum pœna non erit æterna.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ ult.: *Ignis eorum non extinguetur et vermis non morietur*, et loquitur de pœnis damnatorum; ergo pœna damnatorum erit perpetua.

Præterea, sicut gloria debetur merito, ita pœna culpæ : sed Sancti pro meritis gloriam æternam consequentur; ergo etiam injusti pro peccatis pœnam æternam.

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc fuit multipliciter erratum. Origenes enim posuit omnium pœnam, etiam dæmonum, quandoque per misericordiam Dei terminandam. Quidam vero non dæmonum, sed omnium hominum, pro quibus Sancti orabunt, secundum eos. Alii vero nec omnium hominum, sed fidelium tantum, qui sacramentis fidei imbuti, in Catholica fide, usque ad finem perseveraverunt. Alii vero non omnium fidelium, sed eorum tantum, qui circa misericordiæ opera præoccupantur. Quæ omnes opiniones erroneæ sunt. Primo, quia repugnant auctoritati Scripturæ, quæ supplicium dæmonum et hominum damnatorum dicit esse æternum, et fornicarios, avaros et alios hujusmodi in perpetuum excludit a regno, quæ est maxima pœnarum. Secundo, quia pari ratione beatitudo Sanctorum quandoque finiretur, et sic vera beatitudo non esset. Unde dicendum est omnes damnatos æterna pœna puniendos.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla justitia exigit, quod pœna æquetur culpæ duratione, cum pro momentaneo peccato aliquis humano judicio diu flagelletur, quandoque vero in perpetuum a civitate excluditur, vel exilio vel morte damnatur propter hoc quod contra bonum civitatis peccavit; essetque pœna ista simpliciter æterna, si judex et reus essent æterni. Similiter quando aliquis peccat contra charitatem, qua est unio civitatis Dei, in perpetuum ab ea excluditur morte æterna damnatus. Et hæc est ratio Augustini XXI *de Civitate Dei*. Est et alia ratio quam Augustinus ibidem ponit, quia peccavit contemnendo vitam æternam : unde factus est dignus pœna æterna. Tertio est, quam ponit Gregorius, quia peccavit in suo æterno, quod etsi non est actu, est tamen in ejus voluntate : voluisset enim semper vivere, ut semper peccaret. Quarta ratio est, quia culpa fuit infinita quodammodo, inquantum fuit contra Deum qui est infinitus. Quinta ratio est, quia culpa manet in æternum, quam oportet ordinari per pœnam.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ damnatorum ad aliquid erunt utiles, scilicet ad impletionem divinæ justitiæ et gaudii electorum, qui divinæ justitiæ congaudebunt.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sibi non miserentur, non recte misericordes sunt, quantumcumque aliis misereantur. Consequuntur tamen misericordiam non liberantem, sed aliquid relaxantem; aut etiam in hoc mundo, dum misericorditer ad pœnitentiam adducuntur.

Expositio Textus.

« Sine intermissione perpetuos. » Contra Job. XXIV : *Ab aquis nivium transibunt ad calorem nimium;* ergo in transitu illo saltem erit intermissio. — Item, Isai. XLIII : *Tu autem protectus es.* Glossa : Etsi omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu numquam; ergo alii puniuntur cum requie. — Respondeo : Nulla est ibi requies, vel intermissio pœnæ generaliter, licet forte sit respectu alicujus pœnæ determinatæ; transeunt enim ab una pœna in aliam, sed semper sunt in pœna; *non enim habebunt requiem die ac nocte*, Apoc. XIV. — Ad illud Job. XXIV. Respondeo : Transitus iste vel erit contraria in aliud immediate, vel ita quod simul erit aliquando sub utroque materialiter agente, vel secundum diversa, non secundum idem. — Ad illud Isai XLIII. Respondeo : Loquitur sub hypothesi, si ita esset, non simpliciter.

« Quæ si sola esset alienari a regno.» Contra : Augustinus dicit quod mitissima est pœna parvulorum, quæ tamen consistit in alienatione a regno Dei. — Respondeo : Alienatio a regno Dei duplex

est, quædam cum remorsu conscientiæ; alia sine remorsu, et hæc est mitissima in genere pœnarum inferni, sed tamen in genere pœnarum damni.

« Quantumcumque mali sunt de pœna relaxare. » Contra : Eccl. XL. *Glossa :* In inferno nulla erit mitigatio. — Respondeo : Hic loquitur de relaxatione in pœnæ taxatione, ibi post taxationem.

« Quædam sunt quibus ostenditur. » Contra : Hæc in Deo idem sunt; quomodo ergo manifestantur per aliud? — Respondeo : Quamvis omnia quæ in Deo sunt idem sint re, profecto participantur Deo non universaliter, sed per partes.

DISTINCTIO XLVII

Divisio Textus.

« Solet quæri. » Egit de resurrectione mortuorum, et de statu eorum usque ad resurrectionem; hic agit de judicio resurgentium. Et primo agit de eis quæ pertinent ad ordinem judiciarium, dist. hac; secundo, de pertinentibus ad personam judicis, dist. XLVIII. In prima parte primo agit de pertinentibus ad ordinem judiciarium ex parte judicantium; secundo, ex parte judicatorum; «erunt autem; » tertio, ex parte ministrorum : « Cum autem. » In prima parte primo agit de modo probationis sententiæ; secundo, de assessoribus sententia proferentibus : solus. » In tertia parte primo agit de ministris in judicio : « Cum autem; » Secundo, de ministris post judicium : « Et solet. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor 1° utrum generale judicium sit futurum; 2° utrum cum Christo aliqui sint judicaturi; 3° utrum omnes sint in illo judicio judicandi; 4° de igne qui faciem judicis præcedit.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod generale judicium non sit futurum. Executio sententiæ non præcedit judicium : sed homines nunc a Deo præmiantur gloria æterna et puniuntur pœna æterna, ad quæ divinum judicium ordinatur; ergo non erit finaliter judicium generale.

2. Præterea, in judicio generali oportet de omnibus meritis et demeritis reddi rationem : sed hoc non potest fieri nisi prolixissimo tempore, ut videtur; ergo requiretur ad judicium tempus longissimum si generale sit futurum.

3. Præterea, in judicio humano tempus judicii prænunciatur : sed judicium humanum exemplatur a divino; ergo si judicium generale sit futurum, videtur quod tempus ejus non esset nobis occultum; quod patet esse falsum; non ergo generale judicium est futurum.

Sed contra est, quod dicitur Matth. XXIII : *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes Angeli ejus cum eo, congregabuntur ante eum omnes gentes. Et statuet oves a dextris, et hædos a sinistris.* Ubi et meritorum disceptatio subditur, et præmiorum et pœnarum determinatio quæ ad judicium pertinent; ergo generale judicium est futurum.

Præterea, discretio bonorum a malis, sine judicio fieri non debet : sed in futuro judicio fiet generalis separatio bonorum a malis; ergo erit judicium generale.

Respondeo. Dicendum, quod judicium ad duo ordinatur : scilicet ad recompensationem meritorum et ad justitiæ judicii manifestationem; et propter hæc duo generale judicium est futurum. Primo quidem, quia etsi singulis singillatim reddantur pœnæ et præmia animarum, oportet tamen quod sicut simul omnes resurgent in corpore, ita omnes simul in corpore puniantur vel præmientur, quod per generale judicium fieri oportet. Secundo, quia pœnæ vel præmia singulis singillatim illata, non sunt omnibus nota, nec etiam pœnarum et præmiorum causæ. Unde oportebit omnia merita et demerita, in omnium adduci

notitiam, ut universalis judicis justitia omnibus pateat evidenter.

Ad primum ergo dicendum, quod illius judicii sententia erit de punitione vel de præmiatione hominum in anima et corpore, et de impletione societatis tam bonorum quam malorum, quæ constat quod generale judicium non præcedit.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus relinquit sub dubio, utrum judicium illud peragatur vocali discussione meritorum et sententia de pœnis et præmiis, aut mentali. Probabilius tamen æstimari potest tantum mentali. Quod si est, brevissimo tempore, vel etiam in momento judicium illud complebitur, dum omnes recognoscent sua et aliena merita, et quid pro eis secundum Dei justitiam debeatur, ut supra dictum est. Si vero totaliter ageretur, requireretur tempus prolixum.

Ad tertium dicendum, quod tempus judicii debet esse incognitum, ut ad ipsum diligentius præparemur; et etiam quia solum divinæ potestati subjacet finis mundi, in quo erit generale judicium, et ipse solus illius temporis notitiam habet.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod homines cum Christo non judicabunt. Non enim sunt minoris dignitatis Angeli quam homines : sed de Angelis non dicitur quod debeant judicare; ergo nec de hominibus hoc debet dici.

2. Præterea, si homines aliqui judicabunt, hoc præcipue pertinere videtur ad eligentes voluntariam paupertatem : quia scriptum est Job XXXVI : *Judicium pauperibus tribuet :* sed pauperes non judicabunt : magis enim hoc conveniet ratione martyrii vel virginitatis quæ sunt paupertate digniora; ergo nulli homines judicabunt cum Christo.

3. Præterea, in futuro omnis cessabit prælatio, ut dicitur in *Glossa* Rom. XXV : sed judicium ad aliquam prælationem spectat et similiter executio judicii; ergo nec homines judicabunt cum Christo, nec dæmones exequentur judicis sententiam in damnatos.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ III : *Dominus ad judicium veniet cum senioribus populi sui, per quos perfecti intelliguntur*; ergo perfecti cum Christo judicabunt.

Præterea, Matth. XIX dicit Dominus Apostolis : *Sedebitis super sedes duodecim judicantes duodecim tribus Israel.*

Respondeo. Dicendum, quod judicare est multipliciter. Uno modo auctoritate : et sic tota Trinitas judicabit. Specialiter vero Filius se hominibus visibilem præsentando in humana natura. Alio modo comparatione; et sic judicabunt non solum boni, sed etiam mali, ex quorum comparatione alii damnabiles ostendentur. Tertio modo approbatione; et sic omnes Sancti judicabunt sententiam judicis approbando. Quarto modo quadam privilegiata auctoritate; et sic judicabunt perfecti, Christi conversationem specialiter imitantes : quæ quidem auctoritas in duobus consistit. Primo in quadam honorabili confessione, quia honorabiliorem locum ceteris obtinebunt Christo magis propinqui. Secundo, in quadam sententiæ promulgatione, non quasi ex sua auctoritate, sed Christi. Quod fiet, dum cognitione divinæ justitiæ repleti, alios cognoscere facient quid eis ex merito suorum operum debeatur. Quæ duo notantur cum dicitur : *Sedebitis super sedes judicantes.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christo judicium dabitur, quia Filius hominis est, ut patet Joan. V. In forma enim hominis apparebit; et ideo oportet assessores judicis non Angelos, sed homines qui corporaliter possint ab hominibus videri; Angeli tamen cum Christo venient ut habetur Matth. XXV, quasi testes de actibus hominem quos custodierunt.

Ad secundum dicendum, quod paupertas maxime disponit hominem ad hoc, quod Christo adhæreat et ejus justitiam contempletur mundo totaliter spreto : unde et eis specialiter judiciaria potestas debetur, cum oporteat judices divinam justitiam retinere in corde, ut eam aliis promulgent. Specialiter tamen illis pauperibus competit qui salutem cœlestem

hominibus nunciaverunt per Angelos significati, qui cum Christo venturi leguntur Matth. xxv, ut Augustinus dicit in libro *de Pœnitentia*. Tamen quod de pauperibus dicitur, etiam de perfectis aliis potest intelligi, eo quod paupertas est prima perfectionis pars.

Ad tertium dicendum, quod prælatio in futuro evacuabitur post judicium, non autem in judicio. Nec intelligitur evacuari nisi quantum ad hunc actum, qui est adducere in finem, vel abducere, omnibus jam in suo termino constitutis. Unde nihil prohibet homines per dæmones post judicium puniri. In *littera* tamen circa hoc duplex opinio ponitur.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod in illo judicio omnes debeant judicari. Ad hoc enim aliqui judicio astant ut judicentur : sed *omnes astabimus ante tribunal Christi*, ut habetur Rom. xiv ; ergo omnes in illo judicio judicabuntur.

2. Præterea, illud judicium magis ad homines quam ad Angelos pertinet : sed in illo judiciam etiam Angeli judicabuntur, ut patet I ad Corinth. v : *Nescitis quoniam Angelos judicabimus* ; ergo multo magis omnes homines.

3. Præterea, si aliqui homines a judicio excluduntur, hoc videtur præcipue de omnibus bonis ; quia dicitur Joan. iii : *Qui credit in eum non judicatur*. Aliqui tamen boni judicabuntur, quibus dicetur : *Esurivi et dedistis mihi manducare;* ergo omnes homines judicabuntur.

Sed contra. Non est ejusdem judicari et judicare : sed aliqui in illo judicio judicabunt cum Christo ; ergo non omnes judicabuntur.

Præterea, in Psalm. i dicitur : *Non resurgent impii in judicio*, *Glossa* « ut judicentur. »

Respondeo. Dicendum, quod duo sunt de ratione judicii : scilicet distributio præmiorum et pœnarum, et ad hoc omnes judicabuntur, quia unicuique reddetur secundum opera sua. Requiritur iterum discussio meritorum : et quantum ad hoc aliqui non judicabuntur, triplici ratione. Primo, quia opera non habent propria de quibus erit judicium, sicut patet de pueris decedentibus ante perfectum usum liberi arbitrii, qui tamen in judicio comparebunt, ut recipiant pœnam pro peccato originali vel præmium pro sacramento Christi. Secundo, quia eorum bonis meritis nulla mala notabilis quantitatis adjunguntur, sicut illis qui ædificant aurum, argentum et lapides pretiosos terrenis contemptis, solis cœlestibus inhiantes, sicut a rege terreno præmiantur absque aliqua discussione filii et amici charissimi. Tertio quia non habent permissionem alicujus boni, sicut infideles qui carent fidei fundamento, quomodo hostes a rege terreno absque audientia puniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc astabunt, *ut referat unusquisque propria quæ in corpore gessit*, ut dicitur ad Cor. v.

Ad secundum dicendum, quod Angeli, neque boni, neque mali, judicabuntur judicio discussionis, sed per augmentum præmii accidentalis vel pœnæ.

Ad tertium dicendum, quod loquitur auctoritas illa de judicio condemnationis.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod ignis non præcedet faciem judicis ad purgationem mundi. Purgatio enim fit ad auferendum immunditiam : sed creaturæ Dei sunt mundæ ; ergo per ignem non purgabuntur.

2. Præterea, purgatio ad innovationem ordinatur : sed omnes partes mundi innovabuntur, ut infra dicetur ; ergo pari ratione vel omnes purgabuntur vel nullæ : sed non omnes purgabuntur, quia nec seipsum ignis purgabit, neque superiores cœlos, quia non ascendet nisi quantum aquæ diluvii ascenderunt : nec etiam omnia elementa, quia duo ex ipsis totaliter absumentur, ut Beda dicit ; ergo pari ratione nulla pars mundi purgabitur.

3. Præterea, post resurrectionem corpora huminum erunt incorruptibilia, et

sic non poterunt per incinerationem purgari : sed ignis illam resurrectionem sequetur, quia involvet reprobos et trahet in gehennam, ut dicit quædam *Glossa* Dan. VII : et Augustinus dicit XX *de Civitate Dei*, « Quod conflagratio mundi resurrectionem sequetur; » ergo ignis illa corpora hominum non purgabit quæ maxime purgatione indigent propter infectionem culpæ; ergo pari ratione nec alias partes mundi.

Sed contra est, quod dicitur I ad Corinth. VII : *Præterit figura hujus mundi. Glossa :* « Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. »

Præterea, II Pet. III dicitur : *Cœli qui nunc sunt et terra, repositi sunt igni reservari.*

Respondeo. Dicendum, quod cum omnia corporalia sint propter hominem facta, oportet ut de eis disponatur secundum quod congruit statui hominum. Homines autem antequam ad gloriam perveniant, oportet purgari ab omni infectione culpæ, et defectu naturæ, quæ cum gloria esse non possunt. In corporalibus autem elementis, etsi non sit infectio culpæ, relinquitur tamen in eis quædam indecentia ad gloriam ex peccatis in eis commissis, quam oportet purgari, sicut videmus loca corporalia purgari antequam in eis sacra celebrentur. Est etiam in corporalibus elementis aliquis defectus naturæ et impuritas, maxime circa medium locum, ex mutua actione elementorum; et ab his duobus oportebit elementa purgari per ignem, qui est maxime activus, et extranei permistionem non patiens. Primo vero mundus purgatus fuit per aquam contra vitium concupiscentiæ; sed ignis competit contra torporem charitatis, qui erit in fine.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ Dei dicuntur non esse immundæ, quia non habent alicujus malæ naturæ permistionem; est tamen in eis aliqua impuritas, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non oportet purgari nisi illas partes mundi in quibus homines peccaverunt; et hoc est circa medium locum in quo etiam mistiones elementorum fiunt. Unde superiores cœli non purgabuntur, nec sphæra ignis, sed solum ignis qui est hic. Non etiam paradisus terrestris; quia, etsi peccatum in eo fuit commissum, non tamen in eo fuit habitatio peccatoris, sed statim homo inde fuit expulsus post peccatum. Nec etiam infernus : illuc enim omnes elementorum impuritates congregabuntur. Neque aliqua elementa quæ secundum substantiam auferenda sint, vel secundum formas substantiales, aut secundum qualitates naturales, ut quidam dicunt; quia sic mundus remaneret imperfectus; sed solum quantum ad mutuas actiones, et varios motus. Unde præcipue duo dicuntur consumi, scilicet ignis et aqua, in quibus dominantur qualitates activæ; vel aer et aqua propter multiplices eorum motus.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille, quantum ad sui principium, erit ante resurrectionem, et incinerabit corpora bonorum et malorum simul, cum purgabit faciem mundi. Sed bonorum absque dolore, malorum cum dolore, secundum peccati quantitatem, divina justitia faciente. Sed quantum ad sui finem, sequetur resurrectionem, et involvet reprobos, et in infernum detrudet quicquid est in igne impurum, et in aliis elementis congregabitur, ut Basilius dicit. Causabitur autem ille ignis ex conflagratione omnium ignium mundanorum, ut dicit Augustinus; idest ex concursu omnium causarum inferiorum et superiorum, ex quibus potest ignis circa locum medium generari.

Expositio Textus.

« Redargui non merentur. » Contra : Ista auditio erit pœnalis secundum illud Psalmi : *Ab auditione mala non timebit.* — Respondeo : Quamvis auditio pœnalis sit, ipsa tamen non auditio magis erit pœnalis his qui quasi ex contemptu judicis non arguentur, quasi jam aperte damnati.

« Illi saltem verba ejus audient. » Contra : Magis peccaverunt quam alii. — Respondeo : In hoc minus peccaverunt, quamvis alias peccata propter circumstan-

tiam status et cognitionis in eis aggravata sint.

« Nec verbo percipiunt. » Contra : Joel ultim. dicit Dominus se disceptaturum cum omnibus gentibus. — Respondeo : Distributio fit pro generibus singulorum, quia de omnibus gentibus aliqui sunt ad fidem conversi et judicandi, non pro singulis generum.

« Aliis nullam ingeret molestiam. » Contra : Sancti viventes reperti habebunt corpora passibilia. — Respondeo : Loquitur de suscitatis, non de visis repertis.

« Ministerio Angelorum mittentur in infernum. » Contra : Boni Angeli non sunt ministri pœnarum infernalium. — Respondeo : mitti dicuntur in caminum quoad expulsionem a termino a quo, scilicet, a terræ superficie, non quoad productionem ad terminum ad quem.

« Cessabit omnis prælatio. » Contra : Distinctio ordinum manebit. — Respondeo : Prælatio officii cessabit ; sed prælatio naturalis dignitatis vel gloriæ manebit.

« Sicut extiterunt intentores. » Contra : Cessabit officium Angelorum circa homines. — Respondeo : Secundum quosdam cessabit officium exercitationis in dæmonibus, sed non punitionis. In Angelis vero cessabit officium custodiæ, sed non illuminationis, ne videatur ordo quo hæc vera natura regitur totaliter ancillari. Alii tamen dicunt contrarium, quod puto verius.

DISTINCTIO XLVIII

Divisio Textus.

« Solet etiam quæri. » Egit de pertinentibus ad forum judicarium ; hic agit de persona judicis, primo quoad conditiones intrinsecas ; secundo, quoad conditiones extrinsecas : « Et putant. » In prima parte primo ostendit in qua forma, divina scilicet et humana, judicabit ; secundo, in quali forma humana, glorificata scilicet vel non glorificata, apparebit : « Sed cum ; » tertio, qualiter secundum formam humanam mortuos suscitabit : « Et sicut. » In secunda parte primo agit de loco in quo judicabit : « Et putant ; » secundo, de claritate temporis quam obscurabit veniendo.

Hic est duplex quæstio. Prima, de forma judicis. Secunda, de innovatione mundi.

QUÆSTIO I

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Christus in forma hominis sit judicaturus ; 2° utrum omnes homines sint ejus deitatem visuri.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod Christus non judicabit in forma servi. Quia ad judicium auctoritas requiritur : sed auctoritas penes deitatem residet ; ergo Christus non secundum formam hominis, sed secundum formam Dei judicabit.

2. Præterea, forma judicis ab omnibus judicandis debet videri, qui tantum locum occupabunt, a quo non poterit ita parvum corpus videri ; ergo Christus non judicabit secundum formam humanam.

3. Præterea, si in forma humana Christus judicabit, præcipue videretur quod hoc esset secundum formam corporis gloriosi : sed secundum hanc non judicabit, quia non poterunt omnes videre : corpus enim gloriosum a non glorioso videri non potest ; ergo secundum formam humanam Christus non judicabit.

Sed contra est, quod dicitur Joan. v : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.*

Præterea, Christi exaltatio est præmium ejus humiliationis, ut patet Philipp. II : sed Christus humiliatus est secundum naturam humanam usque ad hoc, quod injuste a Pilato judicaretur ; ergo secundum humanam naturam exaltabitur usque ad judiciariam potestatem.

Respondeo. Dicendum, quod sicut prædictum est, illud judicium generale ad hoc erit, ut omnes simul corpora resu-

mentes vel consequantur gloriam corporum, vel pœnam. Ipsa autem resumptio corporum causatur ex mysteriis peractis in humanitate Christi, ut supra dictum est. Unde recte illud generale judicium secundum humanam naturam attribuitur Christo. Et iterum, quia per Christum hominem documenta salutis, et gratiæ auxilia recepimus, conveniens est ut per eum in gloriam perducamur judicantem secundum humanam naturam. Ipsa etiam humana natura ab omnibus communiter poterit videri : requirit enim manifestum judicium, ut sit etiam judex manifestus ; et ideo convenienter Christo secundum humanam naturam judicium attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christo secundum divinam naturam convenit auctoritas Domini naturalis et æterna, jure creationis ; sed secundum humanam naturam convenit ei ex tempore, jure redemptionis.

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi erit maxima claritate præfulgidum, et ideo nihil prohibet ipsum a longinquo videri.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, corpus gloriosum habet in sua potestate ut videatur vel non videatur ab oculo non glorioso ; et sic nihil prohibet, quin in forma gloriosa Christus judicet, et eam videant etiam reprobi.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod divinitatem Christi omnes sint visuri in judicio. Invidus enim tanto magis affligitur, quanto majorem gloriam videt ejus quem odit : sed impiis conceditur videre gloriam Christi in judicio ad eorum afflictionem, ut patet Isai. XXVI : *Videant et confundatur zelantes populi et ignis hostes tuos devoret.* Cum ergo maxima gloria Christi sit ejus divinitas, videtur quod etiam impii divinitatem ejus sint visuri.

2. Præterea, sicut conveniens est delectabile, ita quod est contrarium et repugnans est causa doloris. Sed impii egerunt contra Christi divinitatem eam odio habentes, secundum illud Psal. LXXIII : *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper ;* ergo ad cumulum doloris eorum, fieri debet ut videant Christi divinitatem.

3. Præterea, beati in patria gaudent de visione divinitatis et humanitatis Christi : sed impii humanitatem Christi videbunt sine gaudio, imo cum dolore ; ergo et divinitatem ejus possent sine gaudio cum dolore videre.

Sed contra. Illud quod promittitur amicis in præmium, non debet hostibus exhiberi : sed manifestationem suæ divinitatis Christus promittit amicis suis in præmium. Dicitur enim Joan. XIV : *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum;* ergo divinitatem Christi peccatores non videbunt.

Præterea, ad visionem Dei, cordis munditia requiritur, ut patet Matth. V : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* : hanc autem peccatores non habent; ergo divinitatem Christi videre non poterunt.

Respondeo. Dicendum, quod divinitas Christi potest videri dupliciter. Uno modo, per expressa indicia : et sic impii divinitatem Christi videbunt cognoscentes eum esse verum hominem et verum Deum. Alio modo, per essentiam : et sic videri non potest nisi ab intellectu lumine gloriæ illustrato, quia lumen naturæ est deficiens ad tantam cognitionem. Unde in Psalm. XXXV dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen.* Cum igitur animæ peccatorum non sint habituræ gloriæ charitatem, non poterunt divinitatem Christi in sua essentia videre.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio divinitatis Christi per expressa indicia sufficiet peccatoribus ad invidiæ tormentum.

Ad secundum dicendum, quod Deus ratione essentiæ suæ non potest ab aliquo odio haberi, quia sua essentia est essentia bonitatis : nullus autem potest odire bonum inquantum hujusmodi, licet aliquod bonum, prout æstimatur malum, possit odio haberi. Et ideo nullus posset videre essentiam divinam quin eam diligeret, et in ea delectaretur. Dicitur

tamen Deus odio ab aliquibus haberi, ratione aliquorum effectuum, ut punitionis vel prohibitionis et hujusmodi. Unde impii per effectus divinitatem Christi cognoscentes, in ea non delectabuntur.

Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi non est ipsa bonitas, sicut ejus divinitas ; et ideo non est simile.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur de innovatione mundi ; et circa hoc quæruntur duo : 1° de novitatibus quæ fient ante judicium vel circa ipsum ; 2° de novitate quæ sequetur udicium.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod nullis novitatibus judicium futurum debeat præveniri : quia ut dicitur I Thess. v : *Dies Domini sicut fur in nocte veniet :* hoc autem non esset, si aliquibus novis signis præveniretur : ergo tales novitates adventum Domini non præcedent.

2. Præterea, sol non eclypsatur nisi in conjunctione sui ad lunam ; luna vero non eclypsatur nisi in oppositione. Sed non potest esse quod hæc duo luminaria simul conjungantur et apponantur ; ergo non possunt simul eclypsari circa diem judicii, ut in *littera* dicitur.

3. Præterea, mutatio et admiratio sunt contra rationem beatitudinis, quia admirationis causa est ignorantia : sed virtutes cœlorum sunt Angeli beati ; ergo moveri non poterunt, nec admirari de adventu Christi.

4. Præterea, nubes fiunt ex inspissatione vaporum, qui tunc non erunt, motu cœli cessante ; ergo esse non poterit quod sancti in nubibus Christo obviam rapiantur.

5. Præterea, vallis Josaphat non est tanta, quæ omnium hominum multitudinem capere possit : sed omnes in judicio comparebunt, ut prius supra dictum est ; ergo judicandi non congregabuntur in valle illa Josaphat.

In contrarium sunt auctoritates, quæ ponuntur in *littera*.

Respondeo. Dicendum, quod Christus in primo adventu venit occultus, sed in secundo veniet manifestus. Unde, sicut primus adventus habuit quædam signa præcedentia et concomitantia non omnibus nota, sed quibusdam, ut apparitiones et allocutiones Angelorum ; ita secundum adventum præcedent quædam manifesta signa, quæ ab omnibus cognoscentur. Quæ autem futura sint, non possumus scire pro certo ; quia signa quæ in evangeliis leguntur, non cogimur referre ad futurum Christi adventum, ut Augustinus dicit in *epistola ad Hesychium.*

Ad primum ergo dicendum, quod dies Domini malis superveniet sicut fur qui signa adventus parvipendent ; sed boni erunt arescentes præ timore, ut in Evangelio legitur. Quamvis possit dici quod totum illud tempus quo signa manifesta apparebunt sub tempore judicii comprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod sol et luna in ipso Christi adventu obscurari dicuntur, non luminis subtractione, sed ex comparatione majoris claritatis præsentis, scilicet Christi. Ante judicium vero obscurari non poterunt, sed diversis temporibus, secundum naturam, vel eodem tempore divina virtute, quamvis hoc sit naturæ impossibile.

Ad tertium dicendum, quod per virtutes cœlorum possunt intelligi omnes Angeli, qui moveri dicuntur per admirationem divinæ virtutis talia facientis, quæ etsi cognoscunt, non tamen comprehendunt. Unde hæc admirationis mutatio beatitudini non repugnat. Potest etiam per virtutes cœlorum intelligi ordo Virtutum, qui moveri dicitur propter effectum frequentiæ signorum ; nam hujusmodi ordinis est signa facere secundum Gregorium ; vel quia eorum est Deo servire in omnibus cœlestibus, quæ tunc cessabunt.

Ad quartum dicendum, quod nubes illæ etsi non causentur virtute naturæ, poterunt tamen causari divina virtute, ut sit conformitas ascensionis Sanctorum ad ascensionem Christi, quem nubes ab oculis discipulorum suscepit, ut dicitur

Act. I : quamvis quidam dicant, quod hujusmodi nubes nihil aliud erit, quam densitas radiorum ex corporibus gloriosis resplendentium.

Ad quintum dicendum, quod creditur Christus circa montem Oliveti descensurus ad judicium unde ascendit : cui monti subjacet vallis Josaphat, ubi peccatores congregabuntur, vel etiam omnes judicandi ; et circa illum locum, quantum sufficiens erit, justi autem saltem illi qui cum Christo judicabunt, rapientur in nubibus obviam Christo in aera, ut patet I ad Thess. IV.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod mundus post judicium non innovetur. Novitas enim gloriæ reddetur pro meritis : sed elementa mundi nihil meruerunt ; ergo non innovabuntur.

2. Præterea, motus cœli est ad perfectionem ipsorum cœlestium corporum, quæ divinam bonitatem per motum participant, ut dicitur in II *Cœli et mundi*, est etiam ad perfectionem inferiorum corporum quæ sol circumiens illustrat ne alicubi sint perpetuæ tenebræ : sed nulla perfectio debet mundo auferri ; ergo mundus non innovabitur per cessationem motus cœli.

3. Præterea, corpora cœlestia per lucem sunt causa generationis : sed generatio cessabit ; ergo corporibus cœlestibus claritas non augebit.

4. Præterea, elementa semper manebunt secundum sua substantiam et naturam : sed de natura quorumdam elementorum est ut sint pervia, terræ vero ut sit opacum ; ergo in innovatione mundi non conferetur claritas hujusmodi elementis.

5. Præterea, sicut elementa sunt partes mundi, ita animalia, et plantæ, et corpora mineralia ; et tanto nobiliores quanto habent nobiliorem formam : sed elementa manebunt ; ergo et prædicta.

Respondeo. Dicendum, quod beatitudo hominis consistit in fruitione Dei, ad quam non potest pervenire oculus carnis, sed solus oculus mentis : et ideo ut aliqualiter oculus carnis Deum videre possit, ipsa corpora visibilia majori participatione divinæ bonitatis perficientur, ut sic in eis quodammodo oculus carnis Deum videre possit. Unde Augustinus dicit in fine *de Civitate Dei* : « Videbitur Deus in cœlo novo et terra nova, et omni corpore quocumque fuerint spiritualis oculi corporis directi, et hoc innovatio mundi dicitur. »

Ad primum ergo dicendum, quod licet hanc novitatem elementa mundi non meruerunt, meruit tamen eam quodammodo homo qui in ea præmiatur.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi motus cœli servit quantum ad statum generationis et corruptionis, quæ tunc cessabunt : et sic motus non est dé perfectione corporum cœlestium, inquantum sunt causa generationis et corruptionis. Quamvis autem tunc sol non circumeat, sed in nobilissimo situ resideat, in nulla tamen parte erunt perpetuæ tenebræ, nisi in inferno, quia aliæ partes mundi, etiam ex seipsis claritatem habebunt, et ex aliis cœli luminaribus.

Ad tertium dicendum, quod motus non pertinet ad perfectionem corporis cœlestis ratione suiipsius, cum sit actus imperfecti, sed solum in quantum est causa generationis. Claritas autem pertinet ad decorem ipsius cœli secundum seipsum : unde claritas augebit, sed motus cessabit.

Ad quartum dicendum, quod sicut spiritus inferiores, scilicet hominum, assumentur ad gloriam superiorum, scilicet Angelorum, ita corpora inferiora induentur claritate quæ proprie competit superioribus corporibus. Nec hoc erit contra naturam, sed secundum naturam, divina virtute favente : erit enim, ut dicitur, terra in superficie exteriori clara sicut vitrum, aqua sicut chrystallus, aer ut cœlum, ignis ut luminaria cœli, vel etiam multo excellentius, quia decor naturæ non adæquat decorem gloriæ.

Ad quintum dicendum, quod in statu incorruptionis non debet manere nisi illud quod aliquo modo est incorruptibile. Homo autem est incorruptibilis secundum partem quæ est anima ; elementa autem secundum totum, licet non secundum partes ; cœlum secundum totum et

partes; unde hæc omnia manebant. Sed alia corpora mista sunt corruptibilia omnibus modis : unde non manebunt sicut partes principales mundi, sed secundario ad aliarum ornatum vel ministerium ordinata.

Expositio Textus

« Suscepit quod est causa nostræ resurrectionis. » Contra : Si passio et resurrectio Christi non fuisset, nihilominus resurgeremus. — Respondeo : Quamvis resurgeremus, Deo tunc aliter ordinante, melius tamen per hæc causaliter resurgimus. Ejus enim passio causa est resurrectionis bonorum quia per ipsam spiritualiter resurgunt; et sic ad resurrectionem futuram gloriæ disponuntur. Ejus autem resurrectio est causa resurrectionis eorum exemplaris, secundum *Glossam*, secundum quod resurrectio ejus exemplar est resurrectionis omnium.

« Per verbum carnem factum. » Contra : Caro non facit miracula. — Respondeo : Non facit ut agens principale, sed ut divinitatis unitæ organum, seu instrumentum, sicut contingebat in sanatione leprosi per tactum.

« Judicat et suscitat corpora nostra. » Contra : Pater utrumque facit. — Respondeo : Non Pater solus; sed instrumentaliter vel secundum ministeria judicat et suscitat solus.

« Non otiose tamen. » Contra : Secundum quod homo, per passionem resuscitat et vivificat non tantum corpora, sed animas. — Respondeo : Christus secundum quod Deus et secundum quod homo, justificat tam animas quam corpora, sed differenter, ut Deus, auctoritate, ut homo, merito seu ministerio quodam; tamen unum attribuitur uni, alterum alteri propter quamdam congruentiam causæ ad effectum, et appropriationem.

« Angeli deferent signum crucis. » Contra : Nullum signum est incorruptibile. — Respondeo : Signum crucis aliud est quam res ipsa. Unde non erit lignum crucis, sed aliud signum repræsentativum ejus. Accipitur ergo hic signum crucis transitive, non intransitive.

« Ne impii in tormentis. » Contra : Lumen non penetrabit in profundum terræ; ergo videtur quod impii erunt in altero hemispherio in superficie terræ. — Respondeo : potest dicit quod Isidorus hoc dicit ideo quia forte aliquis terræ hiatus est ex illa parte per quem lux ad infernum descendi posset, vel forte quia ibi perspicua erit; vel secundum opinionem loquitur, quia putabatur ab aliquibus quod ideo infernus sub terra dicitur esse, quia est sub nostro hæmispherio, non quia intus terram.

DISTINCTIO XLIX

Divisio Textus

« Post resurrectionem. » Postquam egit de resurrectione mortuorum, et de statu eorum usque ad resurrectionem, et de judicio resurgentium, hic agit de retributione judicatorum, primo quoad bonos, dist. hac; secundo, quoad malos, dist. sequenti. In prima parte primo agit de retributione sanctorum in communi; secundo, de partibus retributionis in speciali : « Solet quæri. » In prima parte, primo agit de differenti participatione beatitudinis; secundo, de communi participatione beatitudinis : « Solet quæri. » In secunda parte primo agit de differentia cognitionis bonorum : « Solet; » secundo, de differentia gaudii ipsorum : « Solet etiam; » tertio, de differentia beatitudinis ante judicium et post judicium : « Post hæc. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum intellectus creatus, Deum per essentiam possit videre; 2° utrum in hac visione beatitudo principaliter consistat; 3° utrum beatitudinem omnes appetant; 4° utrum post resurrectionem sit major gloria Sanctorum quam ante.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. vide-

tur, quod intellectus creatus Deum per essentiam videre non possit. Hominibus enim æqualitas Angelorum in præmium promittitur, ut patet Matth. XXII; sed Angeli Deum per essentiam videre non possunt, quia ut Chrysostomus dicit, nec ipsæ cœlestes essentiæ, ipsa dico Cherubin et Seraphin ipsum Deum, ut est, unquam videre poterunt; ergo nec homines Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, omne quod videtur per essentiam, scitur quid est, quia essentia Dei est quidditas ejus : quod autem scitur quid est, comprehenditur, quia definitio indicans quid est res, est terminus rei. Deum autem impossibile est ab intellectu creato comprehendi, ut Augustinus dicit in *epistola ad Paulinum de judicio Domini :* ergo Deus per essentiam ab intellectu creato videri non potest.

3. Præterea, visus ad visibile oportet esse proportionem : sed inter intellectum creatum et Deum nulla est proportio, cum in infinitum distent, etiam lumine gloriæ apposito : ergo Deus per essentiam videri non potest ab intellectu creato.

Sed contra est, quod dicitur I Joan. III : *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.*

Præterea, Matth. V dicitur : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Respondeo. Dicendum, quod amori non satisfit, nisi ei præsentialiter offeratur quod amat : absentia enim amati contristat. Homines autem per charitatem Deum immediate amant, non propter aliquid, sed propter seipsum : unde charitas non sufficienter remuneraretur, nisi ipse Deus immediate animæ amanti præsentaretur. Hoc autem esse non potest nisi per suam essentiam videatur; quia quicumque effectus, vel quæcumque alia species insufficientissime repræsentat divinam essentiam, etiam minus quam umbra corpus. Quare, sicut videns umbram non præsentialiter videt eum cujus est umbra, ita per quamcumque speciem vel effectum, intellectus Deum præsentialiter habere non potest. Oportet igitur, quod ipsa essentia quæ cognoscitur, sit etiam species qua cognoscitur. Et sic Deus per suam essentiam videtur. Est tamen ibi in hac visione quoddam medium, non in quo, sed sub quo Deus videtur; scilicet lumen gloriæ; sicut etiam oculus corporalis sub lumine corporali suum visibile videt.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur de visione comprehensionis, qua solus Deus se videt.

Ad secundum dicendum, quod quando essentia rei cognoscitur secundum modum suæ cognoscibilitatis, tunc res comprehenditur. Sed hoc in visione Dei esse non potest, quia claritas divinæ essentiæ per quam est cognoscibilis, est infinita : modus autem intellectus creati videntis non potest esse infinitus : et ideo non comprehendit; non quia totum non videat, sed quia totaliter non videt : videt enim finite, quod de se est visibile infinite.

Ad tertium dicendum, quod potentia operatur ad objectum mediante actu : unde non oportet accipere proportionem potentiæ ad objectum simpliciter, sed secundum quod cadit sub actu. Quamvis autem Deus sit infinitus, tamen modus eum videndi est finitus; et ideo huic modo intellectus per lumen gloriæ proportionatur.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod beatitudo non consistat in visione Dei. Beatitudo enim est summum bonum : hoc autem est Deus solus, cum non sit nisi unum summum bonum; ergo beatitudo est ipse Deus : sed visio Dei non est Deus; ergo visio Dei non est ipsa beatitudo.

2. Præterea, ut dicit Boetius in III *de Consol.*, « Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus : » sed visio non nominat statum sed actum; ergo visio Dei non est ipsa beatitudo.

3. Præterea, beatitudo omnis consistit in conjunctione ad Deum : sed magis homo conjungitur Deo diligendo quam cognoscendo, quia ut dicit Hugo de Sancto Victore : « Plus Deus diligitur, quam cognoscitur; et intrat dilectio, ubi scien-

tia foris stat; » ergo magis Dei dilectio est beatitudo quam ejus visio.

4. Præterea, finis cujuslibet motus est quies, quæ est in termino motus : sed quies ad quam terminatur motus appetitus, est delectatio; ergo finis appetitus nostri est delectatio, et non visio; et sic visio non est beatitudo.

Sed contra est, quod dicitur Joan. XVII : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum :* sed vita æterna est beatitudo, et finis ultimus. Rom. VIII : *Finem vero vitam æternam;* ergo ipsa Dei visio est nostra beatitudo.

Præterea, merces Sanctorum est beatitudo : sed visio est tota merces Sanctorum, ut Augustinus dicit; ergo visio est tota substantia beatitudinis.

Respondeo. Dicendum, quod cujuslibet existentis in potentia finis est ut reducatur in actum. Ipse autem ordo vel habitudo rei ad actum suum vel habitum vel non habitum, et si quæ proprietates ex actu consequuntur, non sunt finis, sed concomitantur finem, et ipsum quodammodo perficiunt et decorant, sicut in generatione finis est consecutio formæ, non proprietates quæ consequuntur formam : et sic in motu locali consecutio loci, non quæcumque aliæ proprietates locum consequentes. Anima autem nostra est in potentia omnia, secundum intellectum, quia intellectus est potentia ipsa intelligibilia : unde ultimus finis ejus est, ut reducatur in actum omnium intelligibilium. Hoc autem fit per Dei visionem, in qua ipse Deus, qui est actus omnium, unitur quodammodo intellectui ut intelligibile, et fit actus ejus quodammodo. Unde ipsa Dei visio est essentialiter ultimus finis humanæ animæ et ejus beatitudo. Dilectio vero est quasi quædam proprietas consequens actum. Unde ipsa visio est essentialiter beatitudo; sed dilectio et fruitio, sive delectatio, concomitantur eam sicut stabilientes et consummantes, et decorantes ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse Deus est beatitudo per essentiam, homines autem fiunt beati participatione, quod fit dum ei uniuntur : et hoc primo est per visionem.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, secundum Philosophum, in perfecta operatione consistit. Perfecta autem operatio requirit omnia, quæ ad perfectionem pertinent operantis : et hac ratione statum perfectum omnium bonorum congregatione Boetius beatitudinem describit.

Ad tertium dicendum, quod dilectione perficitur conjunctio ad Deum, quæ per visionem essentialiter inchoatur, et hæc est ratio dicti Hugonis de Sancto Victore.

Ad quartum dicendum, quod delectatio non est ipsa adeptio finis, vel quietatio in fine; sed consequitur ipsum, inquantum voluntas sibi complacet in fine habito, in quo quiescit.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod non omnes beatitudinem appetant. Nullus enim appetit quod ignorat, et de quo non cogitat : sed multi sunt qui non cognoscunt beatitudinem, nec de ea cogitant; ergo videtur quod non omnes beatitudinem appetant.

2. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. *de Trin.*, et habetur in *littera :* « Beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult : » hoc autem non omnes volunt : multi enim sunt qui male volunt, et in hoc gaudent, de quibus Prov. II, dicitur : *Qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis;* ergo non omnes volunt esse beati.

3. Præterea, consecutio finis respondet appetitui ejus; sed non omnes beatitudinem consequuntur, nec qui sequuntur eam æqualiter habent; ergo beatitudinis appetitus non est omnibus communis.

Sed contra est, quod Boetius probat in III *de Consol.*, quod omnes ad beatitudinem pervenire nituntur, licet diversis viis.

Præterea, omnis res naturaliter appetit suum finem, sicut grave locum medium : sed beatitudo est finis hominis; ergo omnes homines naturaliter eam appetunt.

Respondeo. Dicendum, quod unaquæ-

quæ potentia naturaliter tendit in suum objectum, sicut visus in colorem. Voluntatis autem objectum est bonum. Unde omnes homines naturaliter bonum volunt, non autem quodcumque, sed bonum proprium sibi. Et sicut bonum proprium appetunt, ita boni proprii perfectionem. Omne enim diminutum, perfectionem sui exoptat. Bonum autem proprium hominis perfectum, est ipsa beatitudo : ideoque omnes homines appetunt beatitudinem. Quicquid autem homines volunt, volunt propter aliquod bonum, vel verum, vel apparens, consequendum, vel perficiendum. Quare, quicquid appetunt homines, appetunt propter beatitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnes cognoscant beatitudinem, nec de ea cogitent sub nomine beatitudinis, omnes tamen cognoscunt et cogitant beatitudinis rationem, sicut rationem boni perfecti. Sed cui conveniat esse perfectum bonum hominis, non est omnibus notum : sed plures circa hoc erraverunt.

Ad secundum dicendum, quod licet aliquis velit aliquid velle quod est male velle, tamen hoc vult sub ratione alicujus boni; et sic unusquisque vult bene velle per se loquendo, etiamsi quis per accidens velit male velle.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnes appetant beatitudinem communiter, non tamen omnes eam consequuntur, quia non volunt ea per quæ ad beatitudinem pervenitur ; sicut qui vult scire, et non vult studere. Nec etiam omnes qui volunt ea quibus ad beatitudinem pervenitur, æqualiter ea volunt; sed quidam majori charitate, quidam minori : et exinde est, quod quidam plenius, quidam minus plene beatitudinem consequuntur.

ARTICULUS IV

Ad quartum si proceditur. Et 1. videtur, quod beatitudo Sanctorum non erit major post resurrectionem quam ante. Beatitudo enim Sanctorum consistit principaliter in visione Dei, ut dictum est : sed ad visionem Dei nihil operatur corpus ; ergo post resurrectionem non erit major beatitudo Sanctorum.

2. Præterea, si ante resurrectionem sit minor beatitudo sanctorum, hoc videtur esse propter appetitum animæ ad corpus propter quem retardat a visione divina : sed talis appetitus retardare non potest, cum anima non appetat corpus sicut finem ultimum, sed sicut quod est ad finem : appetitus autem ordinatus ejus quod est ad finem non retrahit a fine, sed magis dirigit in ipsum ; ergo beatitudo Sanctorum non est minor ante resurrectionem quam post.

3. Præterea, magis videtur, quod plurium bonorum sit beatitudo inæqualis quam unius et ejusdem : sed plurium beatorum beatitudo est æqualis, quod patet ex hoc quod omnibus dabitur unus denarius, ut dicitur Matth. xx, et quod beatitudo est in termino unde non recipit magis et minus ; ergo idem post resurrectionem non erit magis beatus quam ante.

Sed contra. Beatitudo in visione Dei consistit : sed animæ sanctorum ante resurrectionem minus vident Deum quam post : dicit enim Augustinus xii *super Genesim ad litteram :* minime dubitandum est, mentem post mortem non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident. Post resurrectionem vero Deum visuri sumus, sicut Angeli vident, ut ipse dicit in fine *de Civitate Dei;* ergo major erit beatitudo sanctorum post resurrectionem quam ante.

Præterea, gaudium est de ratione beatitudinis : sed boni amplius gaudium sunt habituri post resurrectionem quam ante, ut Augustinus dicit; ergo sancti magis erunt beati post resurrectionem quam ante.

Respondeo. Dicendum, quod magnitudo beatitudinis potest attendi dupliciter. Uno modo extensive : et sic planum est quod beatitudo sanctorum major erit post resurrectionem quam ante, quia quantum ad plura erunt tunc beati, idest quantum ad animam et corpus, nunc autem quantum ad animam tantum. Alio modo intensive; et sic major est bea-

titudo ubi est perfectior operatio, in qua beatitudo consistit. Perfectio autem operationis ex duobus dependet. Aut enim ex habitu; et sic non erit major beatitudo post resurrectionem quam ante, quia nec major charitas perficiens affectum nec majus lumen gloriæ illustrans. Aut ex potentia naturali; et sic quodammodo erit intensior beatitudo post resurrectionem, quam ante. Anima enim separata a corpore, nondum habet perfecte naturæ suæ modum, quem habebit post spiritualem corporis resumptionem, ut Augustinus dicit XII *super Genesim ad litteram*. Pars enim in toto existens, habet perfectionem quamdam naturæ, quam naturæ, quam non habet separata a toto.

Ad primum ergo dicendum, quod licet corpus non faciat ad actum beatitudinis directe, facit tamen indirecte, inquantum ex unione corporis ipsa natura animæ fit perfectior, et per consequens vires intellectivæ in essentia animæ fundatæ.

Ad secundum dicendum, quod appetitus corporis non impedit a fruitione quasi detrahendo intentionem, sed designando, et concomitando imperfectionem naturæ. Unde nullus appetitus deliberativus Angeli vel animæ retardare potest a divina fruitione, sed solus appetitus naturalis qui imperfectionem naturæ consequitur.

Ad tertium dicendum, quod dignitas beatitudinis pensatur ex duobus. Uno modo, ex objecto operationis, in qua beatitudo consistit; et ex hac parte omnium esset par gaudium, et beatitudo æqualis, quia ex eadem divina essentia visa et amata; et propter hoc dicitur unus denarius. Alio modo, ex intensione operationis quæ est per diversitatem habitus; et sic secundum diversam quantitatem charitatis, et luminis gloriæ, quæ respondent diversitati charitatis in via, sunt diversi beatitudinis gradus, quia diversæ mansiones appellantur propter diversos modos quibus collocantur in fine. Nec obstat, quod beatitudo est summum bonum; quia beatitudo creata non dicitur summum simpliciter, sed summum in specie, sicut ignis dicitur subtilissimus corporum. Unde nihil prohibet unum alio, vel se ipso, diverso tempore beatiorem esse.

Expositio textus

« Voluntas non poterit esse peccandi.» Contra : habebunt liberum arbitrium. — Respondeo : quamvis habeant liberum arbitrium, tamen erit confirmatum in alteram partem ; cujus confirmationis ratio erit quia voluntas conjuncta erit fini suo quem naturaliter et summe desiderat, et non poterit ab illo recedere.

« Clarius Dei speciem contemplabuntur. » Contra : albius dicitur quod nigro est impermixtius; sed nihil erit ibi obscurum; ergo, nihil clarius. — Respondeo : qualitatum quædam intenduntur per recessum ad terminum sui generis, ut istæ quæ non habent contrarium; sic intenditur claritas divinæ visionis quæ non habet contrarium; non autem intenditur per impermixtionem, sicut albedo.

« Alii aliis plenius. » Contra : dicit Gregorius quod essentia divina plene videbitur. — Respondeo : Gregorius negat plenitudinem apprehensionis aperte videntium.

« Si eam omnes noscent. » Contra : Augustinus dicit in lib. *de Trinit.* quod visa amare possumus, sed incognita nequaquam.

« Quod omnes. » Sicut volunt beatitudinem, ita volunt cognitione universali, non distincta et speciali.

« Tamen qui. » Contra : Quamvis Coruscus sit veniens, non tamen qui diligit, Coruscum diligit venientem; ergo a simili quamvis bene vivere sit per virtutem animi vivere, non est vivere secundum virtutem animi. — Respondeo : in eo qui cognoscit beatitudinem non solum in universali, sed in propria ratione. Scit enim non solum beatitudinem esse quamdam boni sufficientiam, sed etiam in quo scit, non aliter.

« Et propter hæc. » Contra : Peccata quæ a beatitudine separant non appetuntur propter beatitudinem. — Respondeo : propter beatitudinem appeti aliquid potest dupliciter intelligi, vel finaliter, id est, ut per illud veniat homo ad beati-

udinem; vel formaliter, id est, quia habet aliquam beatitudinis similitudinem. Primo modo, non omnia quæcumque appetuntur, propter beatitudinem appetuntur; sed secundo modo, etiam peccata habent, ut dicit Dionysius, I de *Divin. nomin.*, quamdam obscuri boni resonantiam, ut amor adulterinus habet similitudinem casti amoris.

« Quisque gaudebit de bono alterius.» Contra : ordo caritatis remanebit in patria. Ergo plus diliget unusquisque ibi bonum proprium quam alienum. — Respondeo : hæc opinio non videtur vera.

« Ubi tamen. » Contra : Latera civitatis æqualia sunt ; ergo cognitio dilectioni æquabitur. — Respondeo : revera æquale erit gaudium cognitioni. Unde solutio sequens præponi debet huic, tamquam melior.

« Si quæritur. » Utilitas resumptionis corporum multiplex est : una perfectio universi, ne depereat humana species; altera complementum appetitus naturalis animæ, quæ appetit naturaliter uniri corpori; tertia est additio dilectionis sensibilis ad dilectionem intellectualem; altera est justitia retributionis, ut sicut anima vivit in corpore, sic præmietur in corpore.

DISTINCTIO L

Divisio Textus.

« Hic oritur quæstio ex prædictis. » Egit de retributione judicatorum quoad bonos; hic agit de ea quoad malos ; primo absolute ; secundo, in comparatione; « persona ; » tertio, ponit recapitulationem brevem totius operis. Absolute dupliciter : primo quoad malum culpæ ; secundo, quoad malum pœnæ ; « hic quæri potest. » In comparatione vero agit de retributione malorum tripliciter : primo respectu eorum qui adhuc sunt in mundo : « Persona ; » secundo, respectu eorum qui sunt in limbo : « Si qui autem ; » tertio, respectu eorum qui sunt in cœlo : « Quæri. » Ubi primo inquirit si boni et mali viderunt se usque ad judicium ; secundo, si visa malorum pœna excitat in sanctis compassionis effectum : « Sicut sancti : » tertio, si horror pœnæ visæ minuit in aliquo gloriam ipsorum : « Postremo. »

QUÆSTIO UNICA

Hic quæruntur quatuor : 1° de voluntate damnatorum ; 2° de tenebris in quibus erunt post diem judicii ; 3° de cognitione animarum ante diem judicii ; 4° utrum beati videant pœnas damnatorum.

ARTICULUS I

Ad primum sic proceditur. Et 1. videtur, quod damnati non habeant in omnibus malam voluntatem. Pœnitet enim eos de malis, quæ commiserunt : unde dicit Sapient. III : *Intra se pœnitentiam agentes :* sed hæc est bonæ voluntatis ; ergo habebunt aliquam bonam voluntatem.

2. Præterea, damnati in inferno vellent suos consanguineos salvari, ut Lucæ XVII, dicitur de divite qui rogabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum : sed velle salutem aliorum est bonæ voluntatis ; ergo damnati habent aliquam bonam voluntatem.

3. Præterea, diligere Deum, bonæ voluntatis est : sed damnati Deum diligunt, quia, sicut dicit Dionysius IV cap. *de Divinis Nominibus :* « Omnibus diligibile est bonum et pulchrum quod est omnis boni et pulchritudinis causa, quod Deus est; » ergo damnati habent bonam voluntatem.

4. Præterea, per malam voluntatem homines demerentur in hoc mundo : sed non sunt melioris conditionis post damnationem quam ante ; ergo si malam voluntatem habent, videtur quod demereantur : quod est falsum, cum sint in termino viæ ; ergo damnati non semper habent malam voluntatem.

Sed contra. Homines damnati dæmonibus consociantur : sed omnis voluntas dæmonum est mala, ut in VII *dist.* secundi libri dictum est ; ergo et omnis voluntas hominum damnatorum.

Præterea, sicut boni sunt in complemento bonitatis in beatitudine, ita damnati in complemento malitiæ : sed beati non possunt habere malam voluntatem ; ergo nec damnati bonam.

Respondeo. Dicendum, quod duplex est voluntas, naturalis et deliberativa. Naturalis voluntas in damnatis est bona, et ea aliquod bonum volunt, quæ quidem voluntas attestatur bonitati naturæ, cujus Deus est auctor. Voluntas autem deliberativa in damnatis bona esse non potest : procedit enim ex electione liberi arbitrii quod in damnatis est confirmatum in malo, propter perpetuam separationem a bono fine, a quo se per culpam voluntarie separaverunt.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnitere de peccato per se, dum scilicet aliquis dolet de turpitudine culpæ, est bonæ voluntatis : sed pœnitere per accidens dolendo de acerbitate pœnæ, potest ad malam voluntatem pertinere, quæ rectitudini justitiæ repugnat.

Ad secundum dicendum, quod in damnatis est tanta invidia, quod invident etiam proximorum saluti. Vellent tamen, si aliqui salvantur, quod propinqui sui potius salvarentur ; et invidebunt aliis, si sui propinqui damnabuntur. Vel dicendum, quia dives sciebat suam pœnam augeri ex suorum præsentia, ideo eis bonum optabat per accidens. Sicut enim ex multiplicatione justorum augetur beatorum gaudium, ita ex multiplicatione reproborum augetur malorum pœna.

Ad tertium dicendum, quod ab illis qui Deum per essentiam vident, Deus haberi odio non potest, ut supra dictum est. Sed damnati naturali affectu diligunt Deum, quantum ad effectus naturæ. Habebunt tamen eum odio quantum ad effectus justitiæ per quam punientur.

Ad quartum dicendum, quod post diem judicii tam boni quam mali erunt in ultimo termino constituti, unde nec merebuntur nec demerebuntur, cum hoc pertineat ad motum in terminum. Tamen ante diem judicii Angeli boni vel mali possunt mereri, respectu præmii accidentalis, quod eis debetur, ex his quæ circa homines agunt, quia quantum ad hoc, sunt quodammodo viatores ; non autem respectu præmii essentialis, quod jam sunt consecuti. Non autem est simile de animabus ad quas non pertinet viatores in bonum vel in malum excedere.

ARTICULUS II

Ad secundum sic proceditur. Et 1. videtur, quod damnati non omnino post diem judicii erunt in tenebris. Recordantur enim damnati eorum quæ in hoc mundo gesserunt, alias remorsum conscientiæ non haberent ; ergo eadem ratione, et eorum quæ in hoc mundo scierunt : sed multi damnati fuerunt in hoc mundo magna luce scientiæ præditi ; ergo penitus non erunt in tenebris.

2. Præterea, nullus potest habere odio id, de quo non cogitat : sed damnati habebunt odio Deum, ut in *littera* dicitur ; ergo de eo cogitabunt, et sic non totaliter in tenebris erunt.

3. Præterea, quod ad afflictionem pertinet, damnatis post diem judicii non auferetur : sed videre gloriam bonorum affligit damnatos, propter invidiam ; ergo etiam post diem judicii gloriam beatorum videbunt, et sic non erunt totaliter in tenebris.

Præterea, damnati igne punientur : sed ignis naturaliter est lucidus ; ergo non totaliter erunt in tenebris.

Sed contra est, quod dicitur Matth. XXII : *Projicite eum in tenebras exteriores.*

Præterea, pœna damnatorum contrariatur gloriæ electorum : sed electi erunt in plena luce ; ergo et damnati erunt in plenis tenebris.

Respondeo. Dicendum, quod in inferno erunt duplices tenebræ, corporales et spirituales, quæ dicuntur exteriores, quia extra participationem veræ lucis erunt. Dicit enim Gregorius III et IX *Moralium*, quod damnatis, ignis quantum ad aliquid lucebit, et quantum ad aliquid non lucebit. Non lucebit ad consolationem, sed lucebit ad afflictionem, inquantum vide-

bunt suos sequaces, qui amore eorum deliquerunt, secum torqueri. Et similiter dicendum est de spiritualibus tenebris; quia non erit in eis aliqua cognitio vel consideratio, quæ possit eos delectare, sed solummodo quæ potest affligere.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati recordabuntur eorum quæ scierunt, ut magis torqueantur, vel inquantum contra scientiam egerunt, vel inquantum scientia eorum remanet imperfecta, et pœnis impedita.

Ad secundum dicendum, quod de Deo impii non cogitabunt secundum quod est totius bonitatis principium, quia hoc eos delectaret. Considerabunt tamen eum, ut judicem eos punientem, et ex hoc torquebuntur.

Ad tertium dicendum, quod ante diem judicii animæ damnatorum videbunt bonos, cognoscentes eos esse in gloria inæstimabili, quamvis ipsam gloriam non comprehendant. Sed post resurrectionem nec ipsos bonos videbunt, et ex hoc eorum pœna non minuetur, sed augebitur. Cognoscent enim eos esse pro certo in gloria, quod sufficeret ad tormentum : sed scient se eorum visione reputatos indignos, quod pertinet ad tormenti augmentum.

Ad quartum dicendum, quod ignis damnatorum tenebrosus erit, habens ardorem sine luce. Sed tamen sub quadam umbrositate lucebit tantum, quod videre poterunt quod eos contristet, ut ex auctoritate Gregorii dictum est.

ARTICULUS III

Ad tertium sic proceditur. Et 1. videtur, quod animæ damnatorum ante judicium cognoscant ea quæ in hoc mundo aguntur. Animæ enim damnatorum non habent nisi cognitionem intellectivam cum actibus sensitivarum potentiarum careant sed distantia localis nihil operatur ad cognitionem intellectivam ; ergo animæ damnatorum possunt scire ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, plus distant sancti a damnatis, quam in hoc mundo viventes : sed damnati vident sanctos ante diem judicii, ut in *littera* dicitur ; ergo multo magis vident ea quæ in hoc mundo aguntur.

3. Præterea, dives, de quo legitur Luc. XVI, in inferno damnatus erat, et tamen ipse sciebat quid circa suos ageretur, ut ibidem patet ; ergo damnati sciunt ea quæ in hoc mundo aguntur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro *de Cura pro mortuis agenda.* « Ibi defunctorum animæ sunt, ubi ea quæ hic fiunt, omnino scire non possunt. »

Præterea, Job. XIV, dicitur de impiis : *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelligent.* Quod exponens Gregorius dicit in XII *Moralium :* « Sicut enim hi, qui adhuc viventes sunt, mortuorum animæ quo loco habeantur ignorant, ita mortui, vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt. »

Respondeo. Dicendum, quod animæ damnatorum nesciunt quæ hic aguntur, nisi ad eorum pœnam cognoscere permittantur, vel per dæmones, vel per animas damnatorum illic descendentes. Causa autem ignorantiæ est distantia loci, secundum eos qui dicunt, quod animæ separatæ cognoscunt a sensibilibus accipiendo. Sed secundum aliorum opinionem, hoc est propter hoc, quod impediuntur ex afflictione pœnarum quibus absorbentur ; vel quia cum cognoscant per influxionem superioris luminis, ad illa cognoscenda illuminantur, quæ ad viam in qua degunt, pertinent, non ad alia. Et hoc est quod Gregorius dicit in prædicto loco, causam ignorantiæ prædictæ assignans in XII *Moralium :* mortui, vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur nesciunt, quia vita spiritus, longe est a vita carnis. Et sic sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita etiam distincta cognitione.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non impediat distantia localis, impediuntur tamen aliunde, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc eis ostenduntur beati, ut magis torqueantur : et præterea, ipsi etiam sunt a

corpore separati, unde causa Gregorii cessat.

Ad tertium dicendum, quod dives hoc dicebat per conjecturam, quia fratres suos viventes reliquerat, et ad inferos descendisse non cognoscebat.

ARTICULUS IV

Ad quartum sic proceditur. Et 1. videtur, quod sancti non videant pœnas damnatorum, vel reproborum. Ad perfectionem enim operationis aliquid facit nobilitas objecti : sed miseria damnatorum est maxime indignitatis ; ergo deturparetur visio beatorum si pœnas damnatorum viderent.

2. Præterea ex charitate contingit, quod pœnis alienis visis condolemus : sed sancti habebunt maximam charitatem ; ergo si pœnas damnatorum, viderent, aliquis dolor in eis esset, quod est impossibile.

3. Præterea, si viderent pœnas damnatorum, aut visione spirituali, aut corporali viderent. Non spirituali, quia per eam non egrediuntur, sed magis ingrediuntur, cum dicatur Isaiæ ultimo : *Egrediuntur, et videbunt cadavera impiorum etc.* Visione autem corporali, pœnas omnes damnatorum videre non possunt, cum præter pœnam ignis alias pœnas patiantur, et præcipue vermem conscientiæ, qui est pœna spiritualis; ergo beati non videbunt pœnas damnatorum.

Sed contra est, quod dicitur Isa. ultimo : *Egredientur, et videbunt cadavera impiorum.*

Præterea, nihil electis subtrahi debet, quod ad eorum jucunditatem pertineat : sed visio pœnæ damnatorum affert electis jucunditatem, ut dicitur in Psal. LVII : *Lætabitur justus cum viderit vindictam;* ergo talis visio non est eis subtrahenda.

Respondeo. Dicendum, quod beati in maxima Dei reverentia constituti sunt : et ideo oportet ut cognoscant omnia, quæ ad reverentiam Dei pertinent. Et ideo, sicut cognoscent effectus naturæ, in quibus Dei potentia manifestatur, et reveretur Dei justitia, ita oportet quod damnatorum videant pœnas, in quibus tum Dei omnipotentia, tum illius justitia manifestatur, et ex quarum comparatione clarior apparet Dei misericordia, quam illis exhibuit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet cognitio nobilium ex hoc ipso habeat quamdam nobilitatem, utilitas tamen cognoscibilium ignobilitatem cognitionis non facit, quia cognoscibilia sunt spiritualiter in cognoscente. Unde Deus omnia bona et mala cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod hic possumus compati miseriis aliorum ex charitate, quamdiu homines a miseria liberari possunt. Sed quando jam per divinam justitiam erunt in miseria confirmati, non erit ex charitate compatiendum miseriæ : sed congaudendum justitiæ divinæ.

Ad tertium dicendum, quod in damnatis, non solum erit pœna corporalis ignis, sed etiam aliæ : quod patet ex hoc, quod omnium elementorum impuritates, in infernum intrudentur ad pœnam damnatorum. Nec tamen successio pœnarum contrariarum ut ignis, et aquæ, aliquod eis refrigerium præstabit; quia his pœnis natura non permutabitur, sed solum sensus affligetur, ut supradictum est. Vermis tamen ille non erit corporalis, cum nullum animal brutum post innovationem mundi remaneat, ut supradictum est : sed intelligitur per vermem, conscientiæ remorsus, qui est pœna spiritualis, quam spirituali, et non corporali visione videbunt. Quæ tamen visio egressus dicitur, quantum ad res visas, non quantum ad modum videndi, prout omnia videbunt in Verbo, ipsum Verbum intima visione apprehendentes, quod est eorum perpetua et perfecta beatitudo, per infinita sæcula sæculorum. Amen.

INDEX

EORUM QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

Distinctio VI.

Distinctio VII.

De potentia generandi in Deo, et de communitate ipsius.

Distinctio VIII.

De veritate et proprietate divinæ naturæ, et de incommutabilitate.

Distinctionis VIII, pars altera.

De divina simplicitate, et de simplicitate naturæ.

Distinctio IX.

De distinctione Filii a Patre, et de coæternitate.

Distinctio X.

Distinctio XI.

Distinctio XII.

Distinctio XIII.

Distinctio XIV.

Distinctio XV.

Distinctio XVI.

Distinctio XVII.

DE CREATIONE

LIBER SECUNDUS

Distinctio III.

De his quæ pertinent ad naturam Angeli, et de his quæ pertinent ad gratiam vel culpam.

Distinctio IV.

Distinctio V.

De aversione malorum Angelorum, et de conversione bonorum.

Distinctio VI.

Distinctio VII.

Distinctio VIII.

Distinctio IX.

Distinctio X.

Distinctio XI.

Distinctio XII.

Distinctio XIII.

Distinctio XIV.

De opere secundæ diei, et de opere tertiæ diei.

Distinctio XV.

Distinctio XVI.

DE SACRAMENTIS

LIBER QUARTUS

Distinctio XLVIII.

De forma judicis, et de innovatione mundi.

Distinctio XLIX.

Distinctio L.

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie et Lithographie de Destenay.